

# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

Harminc év

A természettudományok és a teológia I.

Helmut Hild teológiai munkásságáról

A keresztyén egyházak békemunkája korunkban

A felszabadítás teológiájáról

A „gyászévtized” történetének forrásai

Imre Lajosról

Lelkigondozás és terhességmegszakítás

Életkérdések az afrikai egyházakban

Az úrasztali felszerelések adományozói

Jókai, a pápai diák

In memoriam Eduard Thurneysen

Dokumentumok — Könyv- és folyóiratszemle

ÚJ FOLYAM (XVII)  
ALAPÍTVÁ 1925

1-2

1975

---

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

# THEOLOGIAI SZEMLE

1975. január–február

Felelős szerkesztő:  
Dr. Prőhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610/2-01-2 – Zrínyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle  
szerkesztő bizottsága:  
D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Prőhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berkí Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

Társszerkesztő:  
D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:  
Kömlös Attila  
Kovács Attila  
ifj. Tarr Kálmán

A felelős szerkesztő címe:  
1054 Budapest  
Szabadság tér 2. I.  
T.: 114-862

\*

Előfizetési díj:  
egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

## TARTALOM

1 DR. BARTHA TIBOR: Harminc év

### TANULMÁNYOK

- 3 BOLYKI JÁNOS: A természettudományok és a teológia.  
I. Az egyházatyák előtti kortól a reformációig
- 12 IFJ. DR. BARTHA TIBOR: Helmut Hild teológiai  
munkásságáról
- 15 DR. LADÁNYI SÁNDOR: A „gyászévtized” történetének  
forrásai és szakirodalma
- 23 BENCZUR LÁSZLÓ: „Pedagógus a Kijelentés feltétele  
alatt”. Imre Lajos, 1888—1974
- 36 DR. GYÖKÖSSY ENDRE: Lelkigondozás és terheség-  
megszakítás
- 39 TAKÁCS BÉLA: A református úrasztali felszerelések  
adományozói a XVII—XVIII. században

### VILÁGSZEMLE

- 43 JOHN VIKSTRÖM: A keresztyén egyház békemunkája  
korunkban
- 47 DR. TÓTH KÁROLY: A felszabadítás teológiájáról  
és a faji megkülönböztetés elleni küzdelemről
- 49 DR. PÁSZTOR JÁNOS: Életkérdések az afrikai  
egyházakban
- 52 DR. GROÓ GYULA: In memoriam Eduard Thurneysen

### DOKUMENTUMOK

- 54 A veszélyeztetett életbenmaradás. Az Egyházak  
Világtanácsa KB nyugat-berlini ülésének anyagából

### HAZAI SZEMLE

- 60 MIKLÓS DEZSŐ: Jókai, a pápai diák

### KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 62 A teremtett világ és az ember. A „Dialogue” c. folyóirat  
1973—1974. évi évfolyamaink témáiról (*Szalai Pál*)
- 63 SZIGETI KILIÁN: Régi magyar orgonák  
(*Fekete Csaba*)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1975. január 14.

## Harminc esztendő

Ökumenikus Tanácsunk tag egyházai ez évben közösen kívánnak megemlékezni a fasizmus felett aratott győzelem és hazánk felszabadulása 30. évfordulójáról. Ez az ünnepélyes megemlékezés alkalmat nyújt arra, hogy egyházaink együtt mondják el: közösen mérték fel az egy emberöltővel ezelőtt lezajlott történelmi eseményeket, egyetértően értékelik az azóta eltelt 30 esztendő eredményeit, egyek a hálaadásban és egyek a tanulságok levonásában.

A magyar ökumené egyházai együtt és egymást segítve ismerték fel mulasztásukat: a nép sorsával, szociális nyomorával szembeni közönyüket és tehetetlenségüket a két világháború időszakában. A tanulságok levonásának biznysága és egyik legkézenfekvőbb következménye volt állásfoglalásuk a magyar nép társadalmi forradalmának ügyében. Ez az állásfoglalás nem volt könnyű. A reformáció kora óta, az elmúlt század közepéig egyházainknak — elsősorban az ún. történelmi protestáns egyházaknak — minden erejét, figyelmét lekötötte az ellenreformációs törekvésekkel párosult Habsburg elnyomás. A vallásszabadságért folytatott évszázados küzdelemben a kis- és középnemesi rétegekre, valamint a jómódú városi polgárságra támaszkodtak. Amikor a kiegyezés után nyomasztóan jelentkeztek az elavult, félféudális rend bűnei — egyházaink vezető köreinek magatartását súlyosan befolyásolta a múlt: a középnemesi, polgári rétegek egyházon belüli tekintélye, és — természetesen — a középosztály érdekeivel azonosult lelkipásztorok többségének szemlélete. Ezek a történelmi előzmények erkölcsileg nem jelentenek felmentést, de némileg hozzájárulnak annak a folyamatnak a megértéséhez, amelynek során a valamikor népével azonosult magyar protestantizmus vezető körei vakká váltak a magyar társadalom megnyílt sebeivel szemben. Öszinte bűnbánat, a megcsúgyenyülés megvallása nélkül senkinek sem lehet visszafordulni a helytelen útról. Ma a magyar ökumené tag egyházai együtt adnak hálát Istennek a bűnbánat ajándékáért, a lelki erőért, amely szükséges volt a tanulságok levonásához. Hálaadásukat teljessé teszi az öröm, amellyel a romokon felépült új országra tekinthetnek, hiszen az elmúlt emberöltő évszázados mulasztásokat pótló munkájában a hívők is teljes szívvel résztvettek.

Az ökumené széles köreiben a magyar egyházak legutóbbi 30 esztendőjének történetéből különösen ez a mozzanat, az új társadalmi forma melletti döntés vált ismertté, és — tegyük hozzá — vitatottá. Bizonyos keresztyén körökben Krisztus ügyének elárulását, az uralkodó rendszer szervilis kiszolgálását, a szituációhoz való szolgálai alkalmazkodást látják egyházaink szociáletikai állásfoglalásaiban. Miután az új magyar társadalom vezető erejének az ideológiája ateista világnézetet képvisel, feltehető volna, hogy ennek az éles bírálatnak a gyökere a vallás szabad gyakorlatának a féltésében rejlik. Ezzel szemben, aki e keresz-

tyén körök antikommunista megnyilatkozásait mélyrehatóan elemzi, az nem hűnyhat szemet a tény felett, hogy az éles szembenállást a társadalmi, gazdasági változásoktól való félelem váltja ki. A vallásszabadság féltése csak járuléka, hangulati, érzelmi kiegészítője a politikai, gazdasági, társadalmi antikommunizmusnak. Ez annyiival inkább nyilvánvaló, mert az új magyar társadalom 30 esztendőjének története is bizonyítja, hogy ha a keresztyénség nem kíván ellenkező politikai törekvések fedőszerve lenni — a társadalom nem akadályozza a vallás szabad gyakorlatát. Ilyen körülmények között érthető, hogy egyházainknak az új társadalmi rendhez való viszonya ügyét bizonyos keresztyén körök csak politikai síkon tudták megközelíteni, és hallani sem akarnak arról az állításról, hogy egyházaink politikai, társadalmi kérdésekben hitelvi megfontolások vezették. Ellenkezőleg, a hitelvi megfontolásokra való hivatkozás csak fokozta a gyanút és az ellenérzést ezzel a feltételezéssel, hogy íme a keresztyének politikai alkalmazkodása még teológiai érvekhez sem átal nyúlni önmaga igazolása érdekében.

A magyar ökumené egyházai az elmúlt három évtized során sokszor elmondták, és a 30. évforduló határkövénel ismételtlen biznyságot kívánnak tenni arról, hogy a népük sorsát meghatározó történelmi események értékelésében és megítélésében Isten Igéje vezetésének engedelmeskedtek. A legutóbbi 30 év egyház- és teológiatörténetének hazánkban ez a legnagyobb eseménye, legjelentősebb karakterisztikuma. Ökumenikus Tanácsunk megalakulását (1948), egyházaink szorosabb összefogását is ez a törekvés hordozta. A magyar ökumené első évtizedeire visszatekintve méltán adunk hálát együtt Istennek az Ige iránti engedelmeség újulásaért és azért a közösségben végzett teológiai munkásságért, amelyet ma egy új reformáció megnyilatkozásának tekintünk. Az elmúlt 30 esztendőben a nemzetközi egyházi élet bizonyos körei arra törekedtek, hogy ignorálják egyházunk teológiai munkásságát: az egyház küldetése bibliai tartalmának új megértéséért, a keresztyén biznyságtétel mai parancsának megfogalmazásáért folytatott teológiai fáradozásait. Véleményünk szerint ez a teológia a kelet-európai egyházi vezetők „Quisling” magatartásának igazolását szolgálja. A mi véleményünk szerint eljött az ideje annak, hogy a világkeresztyénség ne nyugati politikai klisék alapján tájékozódjék korunk társadalmi problémáit és az azokkal kapcsolatos keresztyén felelősség kérdését illetően, hanem Isten Igéjének engedjen. Ebben az összefüggésben kötelességünknek tartjuk, hogy a magyar ökumené közös biznyságtételére újból és újból felhívjuk a figyelmet, mert a tanulságok levonása az egész lakott földön élő keresztyének számára időszerűvé vált.

Ez a biznyságtétel először is hangsúlyozza Krisztus gyermekeinek e világ iránti elkötelezettségét, társadalmi felelősségét. Az evangélium meghirdetésére csak a

Krisztust követő egyház nyert megbízatást. Krisztus Urunk pedig követői számára együtt írja elő az Isten tiszteletének és a felebarát szeretetének parancsolatát. Ezért az egyházak e világ iránti elkötelezettsége egyaránt magába foglalja az ember üdvösségéért, örök sorsáért és a földi javáért való felelősség vállalását. A keresztyének ily módon nemcsak individuumok, hanem népük és az egész emberi együttélés súlyos szociális kérdéseinek megoldásában részt kell vegyenek, és pedig azzal, hogy Urukot követik, aki közösséget vállal az elnyomottakkal, a szenvedőkkel, a foglyokkal, mindazokkal, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot. (Lk 4,18; Mt 5,6)

Ebből a felismerésből következik egyházaink közös bizonyítételének második közös mondanivalója: az emberi együttélés égető kérdéseinek megoldásán való fáradozás nem valami ideológiához való alkalmazkodás következménye, hanem a Krisztus iránti engedelmisség következménye. Ahhoz, hogy a keresztyének szolidaritást vállalhassanak az elnyomottakkal, azok mellé álljanak, akik a kenyér igazságos elosztásáért küzdenek, az szükséges, hogy hitük Fejedelmét kövessék, Krisztusnak engedelmeskedjenek. Azzal a széles körben terjesztett váddal szemben, hogy egyházaink a keresztyén teológiai bázis feladása árán vesznek részt az emberiség békéjéért, a fegyvermentes világ megteremtéséért és a társadalmi igazságosság érvényesítéséért folyó világméretű küzdelemben, ismételten és ünnepélyesen rá kell mutatnunk arra, hogy az ember ügyében a keresztyén elkötelezettség felismerése csak az ébredést munkáló, az élő Krisztussal való közösséget megújító Lélek munkájának a gyümölcse lehet. Ezen a helyen is megismétlem azt a nyilatkozatot, amelyet a Keresztyén Békekonzferencia 1968. évi nagygyűlésén tettem: „Az egyház történetének és az emberiség történelmének jelen időszakában új evangélizációra van szükség, amely Krisztus evangéliumát meghirdetve úgy hív bűnbánatra és megtérésre, hogy ez a bűnbánat és megtérés az embertárhoz való megtérést is jelentse... Egyházak és egyházi szervezetek csak úgy válhatnak ennek az új evangélizációnak alkalmas hordozóivá, ha önmaguk ebben a bűnbánatban és megtérésben élnek, ha ez az új pietás elsőrenden önmaguk számára vált életgyakorlattá.”

Hazánk felszabadulásának 30. évfordulóján, a népünk megtartásáért való hálaadás napján, amikor megköszönjük Istennek azt az emberöltőt, amely meghozta a haza felvirágzását, egyben hálát adunk a magyarországi egyházak ökumenikus közösségéért. Sajátos jel-

lemzője a magyar ökumené történetének, hogy abban egyszerre jelentkezik az egyházaink közösségét elmélyíteni, de ugyanakkor a tag egyházak sajátos örökségét hűséggel őrizni kívánó törekvés. E paradox jelenség magyarázata abban van, hogy korunkban az egyházak Isten Igéjének új megértésére, Krisztus engedelmesebb követésére nyertek elhívást. Az új, de igazában régi út keresésében egyik egyház sem nélkülözheti atyáinak útmutatását, hitvallásának tanítását és kegyességi gyakorlatának megszentelt hagyományait. A tanításbeli különbözőségek egyeztetéséért fáradozó és a szervezeti egységéért küzdő ökumenikus törekvésekkel szemben a mi ökumenénk annak az útnak az eredményeiről tehet bizonyosságot, amelyen az együttjárást örvendezővé teszi az a boldog bizonyosság: ez az út vezet az Úrhoz, és ezen atyáink szent örökségét el nem vetve, de mégis egymást segítve együtt haladunk előre.

Befejezésül egyetlen kérdést még: hazánk felszabadulása, az új magyar társadalom épülése, milyen módon hatott a magyar ökumené kialakulására? Van-e összefüggés a történelem ma idézett eseménye és egyházaink közös törekvésének alakulása között? Erre a kérdésre némelyek könnyedén adnak választ: igen, a történelem eseményei, a kényszerítő helyzet formálja ezeknek az egyházaknak lelki, szellemi arculatát. Pedig milyen kézenfekvő az a válasz, amelyet a teljes Szentírás ad a szánkba. E szerint az Ige egyszerre Isten szava és Isten cselekedete. Hisszük és valljuk, hogy egyházainkban az újulást Isten Lelke az Ő Igéje által munkálja, mégpedig úgy, hogy amit szava által meghirdet, azt egyben meg is cselekszi. Valóságosan megítéli a Krisztustól eltávolodott keresztyéneket és valóságosan megáldja az ő népét akkor, ha megtér, hogy új ugart szántson. Miután az Ige Ura a történelem Ura, számunkra nem érthetetlen, hogy népünk életében bekövetkezett új korszak egybeesik egyházaink történetének új korszakával. Hiszen az elavult társadalmi rend megítélésének közepette kellett felismerjünk Krisztustól való eltávolodásunkat és a nép egészéért, az emberi közösségért felelősséget vállaló új, szocialista társadalom légkörében tanulgatjuk az emberszeretet krisztusi parancsának teljesebb megértését. Isten beszédének és cselekedeteinek egységéért küzdve él szívünkben a hálaadás az evangélium boldog üzenetért és az Úr hatalmas tetteiért, amelyeket népünkkel és egyházainkkal cselekedett a mi életünk napjaiban.

*Dr. Bartha Tibor*

## A természettudományok és a teológia

### I. Az egyházatyák előtti kortól a reformációig

#### Az antik világ. Újplatonista hatások és bibliai szempontok

##### a) Az egyházatyák előtti kor

„Mindenek előtt higgyed, hogy Isten egy, aki a mindenséget teremtette és rendet szabott neki, és a nemléből mindent létrehozott és mindent körülfog, őt magát azonban semmi sem fogja körül.”<sup>1</sup> Ez az apostoli atyáktól vett idézet nemcsak azért illik dolgozatunk elejére, mert a kánonikus iratok után talán időrendben a legelső teológiai megállapítás (II. század eleje) Isten—ember—természet kapcsolatáról; hanem azért is, mert tartalmában olyan példamutató, hogy akár vezérgondolatunk is lehetne. Félreérthetetlenül különbséget tesz egyrészt a Teremtő és alkotása, a teremtettség közt, másrészt a természet megfigyeléséből nyert logikai és tapasztalati ismeret meg a hit által való istenismeret közt.

Néhány évtizeddel később a keresztyén apologéták már nem álltak ilyen szilárd teológiai alapon. Mivel céljuk az volt, hogy a keresztyénséget koruk hellén műveltségű emberei előtt bölcselileg elfogadhatóvá tegyék: a Teremtőről inkább a platonikus-sztoikus filozófia kategóriáiban beszéltek (abszolút lét stb.). Viszont náluk is hangsúlyos az a speciális bibliai tanítás, hogy Isten a világ mindenható Teremtője, nem különbözik el a nem változó Abszolútumtól az annál alacsonyabbrendű demiurgostól,<sup>2</sup> aki *Platon szerint* a világot alkotta.

Itt kell említenünk a kor filozófiai-vallásos kozmogóniájának (a világ keletkezéséről adott tan) azt a vonását, amit nem lehetett összeegyeztetni a bibliai teremtéshittel, s amivel szemben később az egyházatyák a maguk teremtéstanát kialakították. Ez az újplatonista kozmogónia a világ keletkezését három lényezőre: a formátlan ősanyagra, az ideákra (formát adó strukturális rendezőelvek) és a kettőt összekötő demiurgosra vezeti vissza. Ezen belül a különféle szerzők és irányzatok hol az ősanyagot istenítik, s akkor a panteizmus felé közelednek, mely nem von határt a teremtettség és Teremtő közt, vagy az ideákat istenítik, akkor ebből az anyag és a test megvetése következik. Ehhez járul a gnoszticizmusnak az a keresztyén kategóriákat használó, de pogány újplatonista spekulációja, ami szétválasztotta a Teremtő és Megváltó Istent, s eljuthatott odáig, hogy a teremtés önmagában kezdetől fogva rossz. Ezekkel a gondolatokkal szemben léptek fel az egyházatyák.

##### b) Az egyházatyák teremtéstana

Az egyházatyák teremtéstanában sok az árnyalati eltérés aszerint, hogy mereven szembeállítani vagy harmonizálni igyekeztek-e a rendelkezésükre álló teológiai örökség és koruk pogány tudományos-bölcséleti kozmogóniája közti különbséget. A legfontosabbra nézve

azonban megegyeztek egymással: a creatio ex nihilo, a semmiből való teremtés gondolatát egyaránt vallották. „Emberek, természetesen nem tudnak a semmiből valamit készíteni, hanem csak meglévő anyagból; Isten azonban mindenekelőtt abban múlja felül az embereket, hogy ő tevékenysége anyagát, amely azelőtt nem volt meg, sajátmaga alkotta” — így ír *Ireneus*<sup>3</sup>. *Tertullianus*: „Mindenek általa vannak, mert a semmiből teremtettek.”<sup>4</sup> *Agoston* szerint pedig a teremtmények „non de deo, sed ex nihilo”,<sup>5</sup> nem Istenből, hanem a semmiből nyerték létüket.

A creatio ex nihilo gondolatából következett, hogy az egyházatyák teljes egységet láttak a teremtő és Isten között. Isten a Teremtő. Ezzel mondtak ellene az említett újplatonista demiurgos képzetnek, mellyel hol a pogány kozmogónia, hol a gnosztikus vallásfilozófia, hol pedig a marcionita eretnokség formájában találkozott. Mindezek a nézetek Platon: Timaios-ából vették — közvetlenül vagy közvetítéssel — azt a gondolatot, hogy a világot az igazi Istennél, az Abszolútumnál alacsonyabb szintű demiurgos teremtette. Az előbbi föltette álló a mozgásnak, változásnak, az utóbbi tevékeny, de lényéből adódóan nem tökéletesen alkot. A keresztyén színezetű gnosztikus vallásfilozófiák „keresztyén” jellegüket csak abban látják, hogy a megváltás tárgykorében beszélnek arról, hogy az Abszolút a Logos által kiemeli a hívőket a demiurgos alkotta gonosz teremtettségből. Pedig már ott ellentétbe kerül a keresztyén hit az újplatonizmus kozmogóniájával, hogy bibliai alapon nem választhatja szét a Teremtőt és Istent. Hogy ez a kérdés abban a korban nemcsak akadémikus volt, hanem az egyszerű egyháztagokat is foglalkoztatta, erről érdekes példát olvashatunk *Agostonnál*.<sup>6</sup> Elbeszéli, hogy egy manicheus találkozott egy katolikussal, aki a legyekről sokat szenvedett. Ki teremtette a legyet? — kérdezte tőle a manicheus. — Isten — volt a válasz. — De ha nem Isten, akkor ki? — Az ördög. — Hát a méhet? — Isten. — De ha nem, akkor ki? — Akkor azt is az ördög. — Így tértek rá a sáska-gyík-madár-birkatehén-elefánt után az emberre. S végül a félrevezető kérdések kapcsán a legyekről szenvedő már önmagáról is hajlandó lett volna elismerni, hogy nem Isten teremtménye. „Így a szegény ember megzavarodva a legyekről, maga is léggé vált, és az ördög zsákmányává” — teszi hozzá az egyházatyája, majd így inti hallgatóit: „Értsétek meg, hogy Isten teremtett mindent és rendelt tisztükre.” Ez a prédiációrészlet állásfoglalás az ellen, hogy az ördögöt tegyék a teremtés szerzőjévé vagy „társszerzőjévé”.

De ha Isten a Teremtő, nem lehet a Teremtő és a Megváltó Istent sem szétválasztani. „Azt, hogy az apostolok egész tanítása azt az egy és ugyanazon Istent hirdette, aki Ábrahámnak új hazát adott..., aki mindenek Teremtője, aki a dicsőség Istene — azt az apostolok beszédeiből és tetteiből, azok, akik akarják, megtanulhatják és ily módon beláthatják, hogy egyedül ez az Isten és nem más.” (*Ireneus*<sup>7</sup>) *Tertullianus* is elveti

azt a tanítást, amelyik a Teremtő és Megváltó Istent szétválasztja.<sup>8</sup>

A *creatio ex nihilo* gondolatából az is következik, hogy éles határt kell vonni Isten és a teremtettség — természet között. Az egyházatyák tehát amennyire hangsúlyozzák, hogy Isten és a Teremtő „egy és ugyanazon”, annyira megkülönböztetik a Teremtő Istent művétől, a teremtettségtől. Ezzel egyrészt elhatárolódnak attól a monizmustól, amely a teremtettséget valamilyen mindig is meglévő, isteni pricipiummal felruházott ősből vagy ideából eredezteti —, másrészt minden olyan dualizmustól, ami a teremtettségben szembeállít egy bűn nélküli, szellemi világot meg egy bűnös, anyagit. Az előbbi, monista gondolat Istent, az utóbbi dualizmus a teremtettséget alacsonyítaná le.

Figyeljük meg az egyházatyák félreérthetetlen megkülönböztetését Teremtő és teremtettség közt! *Ireneus*: „Különböznek a teremtmények a Teremtőtől és a művek a Mestertől. Nevezetesen, ő nem teremtetett... annak, ami általa alkottatott... tőle eltérő elnevezést kell kapnia.”<sup>9</sup> *Tertullianus*: „Nem lenne úr (Isten) az anyag felett, ha ez vele egy lényegű lenne... nincs semmilyen erő, semmilyen anyag, semmilyen más szubsztanciájú természet, mely segített volna neki.”<sup>10</sup> *Ágoston*: „Az embernek mindig gondolnia kell arra, hogy a teremtetett nem egyenlő azzal, aki teremtette. Töprengsz a Föld mibenlétén, de az nem Isten... azt kérdezd, mi akkor ő? Én azonban csak azt tudom neked megmondani, hogy mi nem ő.”<sup>11</sup> *Athanasius*: „Minden dolgon belül van jósága és hatalma által, mégis minden dolgon kívül természete szerint.”<sup>12</sup> Ez az idézet az elkülönítés mellett az összekapcsolásra is példa. *Ágoston* ezt a distinkciót a legvitatottabb területen, az emberi lélekkel kapcsolatban is megteszi: „A lélek... sem nem része Istennek, sem nem ugyanolyan természetű, mint Isten, hanem tőle teremtetett és Teremtőjének messze mögötte marad.”<sup>13</sup>

Ennél a pontnál az egyházatyák említett egysége nem teljes. *Origenes*<sup>14</sup> itt nem tud megszabadulni az újplatonista hatástól: nem a Teremtőt és művét, de a teremtetést magát szakítja szét: az örökkévalóságban a Fiú által (!) teremtetett lelkek és az idők kezdetén az Atya által teremtetett anyag világára. A „lelkek” eredetileg egyenlőek, de szabadok. Döntésük alapján különféle helyzeteket érdemelnek és kapnak: angyalok, csillagok (!), emberi lelkek vagy démonok lesznek. Az emberi lelkek erkölcsi haladással (!) az angyalok osztályába juthatnak el. Ezekért teremti Isten az anyagi világot és ad mindegyik léleknek neki megfelelő testet és sorsot. A teremtettség tehát: ítélet. *Origenes* itt közelebb áll az újplatonizmushoz —, hiszen *Plotinosnak*, az irányzat klasszikusának tanítványánál: *Ammonius Saccas*-nál tanult —, mint a bibliai teremtettséghez. E tekintetben az egyházatyák közt kivétel.

A többi egyházatyá vállotta, hogy mind a szellemi, mint az anyagi világ Istentől teremtetett és jónak teremtetett. Honnan ered akkor a Rossz? Istentől nem származhat, mert ő: jó. Ha viszont mástól eredne — akkor nem minden származnék Istentől, márpedig ő: mindenkinek Teremtője. *Ireneus* szerint a bűn nem teremtetési rend, hanem az ember szabad akarata következménye. A bűn valóságát nem önmagában, hanem a megváltás valóságával együtt kell szemlélni, így csak közjáték az üdv történetben, s egyszer eltöröltek. Az *Efézusi 1:10*-re hivatkozik, ez az ún. rekapitulációs teória, mely a kis-ázsiai teológiában jelentkezik először.<sup>15</sup> *Ágoston* is azt tartja, hogy „a gonosz nem szubsztancia, hanem egy lényege szerint jó természet perverzója”.<sup>16</sup> A rossz keletkezésének problémáját egyik se akarta ontológiai-logikai síkon megoldani, mindketten

üdv történeti szemlélettel próbáltak választ találni a kérdésre.

A teremtettség tehát csak a megváltás szemszögéből érthető teljesen. *Marcion* tanulságos eretneksége éppen abban áll, hogy szerinte a megváltás, az eredete szerint is rossz teremtettségből vált meg, azzal ellentétben.<sup>17</sup> Az egyházatyák viszont, mint az említett rekapitulációs teória is mutatja, azt tanítják, hogy a megváltás a teremtettség művének folytatása. Így függ össze a Szentháromságról és a krisztológiáról folytatott vita is a teremtetéssel. *Arius* és ellenfele *Athanasius* abban teljesen megegyeztek, hogy mindketten határozottan elválasztják — a panteizmussal szemben — Istent és a teremtményt.<sup>18</sup> Ellentétük abban áll, hogy más-más választ adnak arra, vajon a megváltás alanya: a Logos, szubsztanciája szerint „isteni” vagy „teremtményi”-e. *Arius* szerint a teremtettség nem a Szentháromság, hanem csak az Atya műve. Sőt, a Logos (a praexistens) Krisztus az Atyától teremtetett, s volt idő, mikor még nem létezett. Így a Krisztus-imádat teremtmény-imádat lenne. Erre *Athanasius* így felelt: „Nem hiszünk, hogy Isten Fia teremtmény, teremtetett, a nem létből létrejött lenne; ő létező a létezőből... Istenségével összeegyeztethetetlen lenne, ha őt teremtménynek tartanánk. Nagy a kettő között a különbség, Fiú és teremtmény nem lehetnek azonosak.”<sup>19</sup>

Sem az újplatonista kozmogóniák, sem az egyházatyák teremtetésana nem állt, nem is állhatott tapasztalati alapon. Azonban míg az újplatonisták Platont spekulatív-logikai úton fejlesztik tovább, addig az egyházatyák a bibliai teremtetés tanra alapozzák a maguk nézetét. S ha a *Genesis* *Platon Timaios*-a hatása alatt magyarázzák<sup>20</sup> ők is, teremtetésüket olyan természetszemléletet követik, ami a teremtetést Istentől különböző, objektív, megismerhető valóságnak fogja fel, aminek — mivel a bölcs Istentől teremtetett —, rendje, törvényszerűségei vannak. Ez tanításuk tudománytörténeti pozitívuma. Teológiatörténetileg pedig az, hogy ők voltak az elsők, akik a kortárs filozófiával való párbeszédben, annak fogalmait felhasználásával a bibliai teremtetést kifejtették.

### c) Az egyházatyák természetszemlélete

egyrészt ismertett teremtetés tanukból, tehát teológiai kiindulásukból következik. Másrészt koruk természet-tudományából, mely nem virágzott úgy, mint *Archimedes* korában a klasszikus görög természettudomány idején, hanem ötvöződött különféle filozófiákkal, sőt keleti babonákkal és színvonalában süllyedt. Ezenkívül az egyházatyák újplatonista hatás alatt az anyagi világot nem egyszer másodrendűnek tartották. *Platon* annyira hatott rájuk, hogy „attikai Mózesnek” is nevezték. Több egyházatyá szerint „kapcsolatban állt *Jeremiással*”. *Ágoston* kritikai megjegyzése volt erre: az előző túl korán, az utóbbi túl későn született ehhez.<sup>21</sup> Viszont ő is felhasználta a pogány filozófiából azt, amit természetszemlélete igazolására jónak tartott. Nézete szerint „ami a pogányoknál jól iratott meg, azt saját használatunkra fordíthatjuk”.<sup>22</sup> Allegorikusan magyarázza az *Exodus 12:35-öt*: a pogányok tudománya a kivonulásnál kölcsönként arany- és ezüst edény, amit a nép magával vitt.

A görög egyházatyák természetszemléletéről írt, egyik újabb megjelent átfogó munka<sup>23</sup> kimutatja, hogy az egyházatyák természetismerete — így is mondhatnánk: profán műveltségi színvonala — nem egyöntetű.<sup>24</sup> Három negatív példát lássunk először. *Tatianus*: „Hogy higgyek annak, aki azt mondja nekem, hogy a Nap vörös massa és a Hold földszerű

anyag?" *Lactantius* visszautasítja azt a gondolatot, hogy a Föld gömbölyű, amit pedig már a görög asztrológia is tudott. Ha a Föld gömbölyű lenne, a másik féltekén élőknek fejfel lefele kellene járniuk. Ők lennének az ún. „antipodéták”, akikről gúnyosan mondja, hogy a fejüket a lábuk alatt tartják.<sup>25</sup> Az antióchiai iskola visszatért az ószövetségi-babiloni lapos Föld képzetéhez, amit az ég boltozatként véd a „felső vizektől”. Ilyen értelemben írja *Kosmas Indicopleustes: Topographia Christiana*-ját, a VI. században.<sup>26</sup> A Földet négy oldalról óceán határolja, a Napot az angyalok naponként viszik Észak magaslatáról napkeletig.

E negatív példák mellett több az idézni való pozitívum. Nem egy egyházatyja hangsúlyozza, hogy a természetből Isten nagyságára következtethetünk. *Kelemen*: a „fűziké teória” a természet szemlélete az első lépés, ami istenismeretre juttat el. *Origenes*: a profan ismeretet Isten inspirálhatja, különösen a geometriát.<sup>28</sup> Négyféle ismeretet különböztet meg, ezek: etikai, fizikai, misztikai és logikai. Az alexandriai iskola általában megengedte a természet tanulmányozását.

Említsünk még néhány érdekes példát. Az egyik, természettudományilag legképzettebb egyházatyja, *Basilius* rendszeres állattant írt. „Hexahemeron” című művében a természetnek, mint a Teremtő mesterművének kutatására buzdít.<sup>29</sup> *Nazianzi Gergely* *Basilius*nak ajánlott *Elogium*-jában panaszkodik, hogy sok keresztyén megveti a természettudományt. Pedig a természet célszerűségéből a Teremtőre lehet következtetni, csak arra kell vigyázni, hogy Isten helyére ne állítsuk a természetet. A természet jelenségeiben az azokból dedukálható törvényt keresi.<sup>30</sup> *Agoston* jól tudja, hogy a Föld gömbölyű. Mégis foglalkozik a már említett antipodétákkal. Szerinte sincs élet a déli féltekén, de nem *Lactantius* primitív érveit használja állítása igazolásául. Hanem az emberiség egysége tanát. Az ő idejében a trópusi zónát áthatolhatatlannak vélték ugyanis a hőség miatt. Így a déli féltekén vagy nem élnek emberek, vagy azok külön teremtmények, s akkor nem lehetnének „adamiták”, amit teológiailag tart lehetetlennek. *Agoston* abban is előremutató, hogy tagadja a babonás asztrológiai fátumhit jogosultságát. Ez egyes szerzőknél odáig terjed, hogy még Jézus életét is a betlehemi csillag uralma alatt látták. „Különös, hogy az asztrológusok... arról akarják meggyőzni a keresztyéneket, hogy Krisztus egy, a sorstól meghatározott órában élt. Higgyenek inkább Krisztusnak, aki így szólt: van hatalmam letenni az életemet és ismét felvenni azt... higgyenek Istenben és... ne helyezték az égi Építőmestert, a csillagok Teremtőjét a fátum hatalma alá. Ehhez még azt kell tudni, hogy nemcsak Krisztusnak nem volt fátuma, de neked se és nekem se, s egy embernek sem.”<sup>31</sup>

#### d) *Agoston* tanítása az időről

annyira részletes és sok tekintetben modern, hogy ezzel külön is foglalkozhatunk. Időtanát a *Confessiones* XI. könyvében és részben a *De civitate Dei*-ben fejti ki. Korunk elméleti fizikusa<sup>32</sup> és matematikusa<sup>33</sup> is számontartja *Agoston* időtanát. *Günter Howe* matematikus szerint 3 ponton változtatta meg az egyházatyja a görög időfogalmat. Először a görögök egy „örök most” látomásában éltek. *Agoston* hangsúlyozza, hogy egyedül Isten az örök. Másodszor a görögök az égitestek mozgásával kapcsolják össze az időt, *Agoston* azzal, hogy az idő élményszerűségét emeli ki, az emberi fogalomalkotás, tehát a matematika és fizika részévé teszi. Harmadszor az antik ciklikus, visszatérő idő-

szemlélet helyett *Agoston* az idő megismételhetetlenségét tanítja a Krisztusban megjelent üdvesemény alapján.

*Howe* megállapításai megvilágítják *Agoston* időtana jelentőségét, de magát az egyházatyját olvasva tovább érdekes és tanulságos részleteket figyelhetünk meg. *Agoston* kiindulása teológiai. Megemlíti, hogy arra a kérdésre: mit tett Isten, mielőtt a világot teremtetten, ő nem úgy felel, mint valaki, aki „a kérdésben rejlő nehézséget kikerülve tréfásan azt mondta: »poklot gyártott a titkait fessegetők számára«. Így nem felelek, mert más az értés, más a sértés! Inkább megmondanám, hogy amihez nem értek, azt nem értem, mint olyasvalamit feleljek, amiből gúny háramlik a kérdés megpendítőjére.”<sup>34</sup> Már ez a más véleményét tiszteletben tartó, a maga ismeretének határait ismerő, polemikus helyett inkább pásztori magatartás is példamutató kiindulás. Ez vezet Isten és az idő különválasztására, Isten időfelettsége tanítására. A fenti kérdésre ezért úgy felel, hogy „az ég és föld előtt egyáltalán nem volt idő”, vagyis Isten az időt a világgal együtt teremtette, nincs értelme a kérdésnek: mit tett azelőtt. „Minden idő a te alkotásod... időtlen idő nem volt sohasem... te nem idővel és időben előzől meg az időt. Ha így előzől, meg nem tudnál minden időt megelőzni, ahelyett örökkévalóságod magas jelene előz meg minden múltat, az áll fölötté minden jövőnek” (XIII. fej.).

A következő gondolata még teológiai, de az idő *strukturájára* nézve is eligazító. „Tévedés azt feltételezni, hogy az idő Veled egy örök, mert Te örök-ugyanaz maradsz az idő pedig, ha megmaradna, nem volna idő” (XIV. fej.). Világosan látja egyrészt az idő kontinuitását. Az időt azonban mégis csak valamiféle kiterjedés szerint mérjük” (XXI. fej.) és: „az idő valami tartam vagy kiterjedés” (XXIII. fej.). Másrészt ebben a kontinumban megkülönbözteti az egyes mérhető időpontokat: „azon a ponton... (ahol) a még nem létező jövőből átlép a létezők rendjébe” (XV. fej.). Még modernebb gondolata érinti az idő irreverzibilitását (megfordíthatatlanságát); „Több igazsággal talán úgy mondhatnánk, hogy háromfajta idő van: jelen a múltra, jelen a jelenre, jelen a jövőre vonatkozólag” (XX. fej.). Tudja, hogy az idő attól a viszonyítási rendtől függ, melyből szemléljük (relativitás): „Hogyan volt ugyanis hosszú a múlt idő? Akkor-e, amikor már múlt volt, vagy megelőzőleg, mikor még jelen volt?” (XXIII. fej.).

Ami nézeteit azonban a természettudomány szempontjából igazán fontossá teszi, az az idő mozgásjellegének meghatározása. Először az idő csillagászati mozgásokhoz kapcsolódó jellegét kiterjeszti az egész fizika körére. „Bizonyos tudós embertől hallottam, hogy az idő a Nap, Hold és a csillagok mozgása. Nem fogadtam el nézetét. Miért nem inkább az összes testek mozgása? Hát ha az égitestek nem volnának, de forogna a fazekas korongja, nem volna idő?” (XXIII. fej.) Aztán felfedezi, hogy nemcsak a mozgásban, de a testek nyugalmi helyzetében is szerepelhet az időfaktor. „Ha a test váltakozva egyszer mozog, máskor pedig áll, nemcsak mozgását, hanem nyugalmi állapotát is idővel mérjük... Nem a test mozgása tehát az idő” (XXIV. fej.). Bár nem a test mozgása az idő, ugyanakkor tudja, hogy a testek mozgása idő nélkül nem mérhető: „Még mérhetném-e a test mozgását, vagyis azt, hogy mennyi idő alatt érkezik egyik pontról a másikra, ha csak azt az időt is nem mérném, amelyben a mozgás történik?” (XXVI. fej.). Itt már majdnem a klasszikus mechanika, sebesség=út/idő képletéig jut el! Látszólag az objektív időfolyamat szubjektívvá tette a következő két megállapítás: „Az idő minden eset-

re valami tartam. Minek a tartama? ... nagyon csodál-  
nám, ha nem a léleké volna" (XXVI. fej.) és: „Lelkem,  
tebened mérem az időt" (XXVII. fej.). Valójában ez  
nem subjektivitás, hanem az idő struktúra matema-  
tikai megragadásának lehetőségét fejt ki. Alighanem  
Ágoston ilyen és hasonló tanításairól állapítja meg G.  
Howe: „Az időben történt változások matematikai ki-  
fejezése és a sebességnek ezzel kapcsolatos fogalma  
Ágoston vallomásainak XI. könyve nélkül lehetetlen  
volna”.<sup>35</sup> Úgy tűnik: amit módszeres kísérletek nélkül,  
tiszán spekulatív úton el lehetett mondani az időről,  
azt Ágoston mind elmondta.

## Skolasztika

a) Az antik tudomány őrzői, közvetítői  
és továbbfejlesztői. Iskolák. (Kb. V—XIII. század)

A keresztyén Justinianus császár 529-ben bezárátja  
ugyan az athéni pogány filozófiai iskolát, az alexand-  
riai Músaion is megszűnik, híres könyvtárával együtt!  
a mohamedán uralom alatt: a római birodalom helyére  
lépő új népeknek mégis a keresztyén és izlám teoló-  
gusok mentik át a klasszikus görög és latin nyelvű tu-  
domány eredményeit a népvándorlások korában.

Boethius (V. sz.) személye az egyik kapcsolópont az  
antik és középkori világ közt. Még római állampolgár,  
de már az első skolasztikus. A görög filozófusok termé-  
szettudományi műveit latinra akarta fordítani. Befolyá-  
sára a kolostorokban Aristoteles Organonja részleteit  
olvassák. Ő maga is írt matematikai és geometriai  
könyveket. Cassiodorus (VI. sz.) római államférfi, majd  
keresztyén szerzetes az általa alapított kolostorban (Vi-  
varium) 540-ben megszervezi szerzetesek tudomány-  
ápolását és elvileg tisztázza a világi tudomány és a teoló-  
gia kapcsolatát. (*De institutione divinatorum, de arti-  
bus...*) A világi ismeret, köztük a természettudomá-  
nyok ismerete előkészíthet a hithez. Oktatási módsze-  
re megkülönbözteti a: liberales litterae artest-t (gram-  
matika, retorika, dialektika), meg a disciplinákat (arit-  
metika, geometria, muzika, asztronómia). Ebből alakult  
ki a „hét szabad tudomány”, a septem artes liberales  
évszázadokig fennálló oktatási rendszere.

Az antik filozófusok közül eddig még csak Platont,  
Plotinust és Arisztotelest említettük. A VII. sz.  
keresztyén teológusaira azonban már — az egyház-  
atyák által megismert — sztoikus, sőt epikureus filo-  
zófusok is hatottak. Sevillai Izidorus spanyol püspök  
(636) könyvei: „*De Nature Rerum*” és „*Origines*” is ezt  
tükrözik. Természetismeretét és szemléletét nem az  
egyházatyák kedvelte: Hexameron (a hat napi terem-  
tés) gondolatkörében fejt ki, hanem a pogány Lucre-  
tius művének címét (*De Natura Rerum*) választja. Sőt  
elismerni látszik Epikureos atomizmusát is, aki a koz-  
moszt nem isteni erők hatásából, hanem változatlan  
és felbonthatatlan építőelemeiből, az atomokból ma-  
gyarázza. Ugyanakkor, részben annak etikája miatt,  
részben azért, hogy elhatárolja magát tőle, nem győzi  
Epikureost becsmérelni: disznónak, nem a bölcsesség,  
hanem a hiábavalóság kedvelőjének mondja. A fizika-  
történet a sevillai püspök művét átörökítő szerepe miatt  
tartja jelentősnek.<sup>2</sup>

A skót és ír kolostorokban a profán tudományokat is  
rendszeresen ápolják. Iona szigetén már a VI. század-  
ban a trivium és quadrivium rendszerét kezdik beve-  
zetni. Egy századdal később Jarrow kolostorában és a  
yorki püspöki iskolában a teljes quadriviumot tanít-  
ják: mértant, számtant, természetrajzot, csillagászatot.  
Utóbbinak alkalmazott tudománya volt a computus  
(naptárkészítés) mestersége. Beda Venerabilis (†735)

angol szerzetes Isidorus munkáját és Plinius: *Natura-  
lis Historia*-ját használja természetbölcséletében.<sup>3</sup>

Németországban Hrabanus Maurus (†856) fuldai  
apát, majd mainzi érsek Isidorusra éppúgy épít, mint  
Bedára. Megköveteli, hogy a papok természettudo-  
mányt is tanuljanak. *De Universo* című művében  
igyekezik minden akkori ismeretet felsorolni, nemcsak  
az ekzakt természettudományok, de a gyógyászat, fé-  
mek alkalmazása köréből is. Epikureos és Lucretius  
nyomán a demokritoszi atomizmusig jut el. Szól a ter-  
mészet és ember történetéről, az atom fogalmáról. Lucre-  
tiusra éppúgy „megkereszteli”, mint az egyházatyák  
Platont vagy a skolasztika virágkorában a teológusok  
Aristotelest. Arra hivatkozik, hogy a gúnyolódó Lucre-  
tiusban a korai apologéták is szövetségest láttak,  
mert velük együtt ostromozta a pogány vallást és velük  
együtt tanította, hogy a világ nem végtelen az időben.

Franciaországban Gerbert,<sup>4</sup> a későbbi II. Szilveszter  
pápa, a magyar korona megküldője fejt ki természet-  
tudományi munkát. Tanult Spanyolországban keresz-  
tyén és arab tudósoknál, megismerte az antik klasszi-  
kusokat a bencéseknel. Főleg a matematikában és az  
asztronómiában tűnt ki. Nevéhez fűződik az „abakus”,  
az akkori számolóeszköz megreformálása. A reimsi  
iskolában emelte a természettudományok oktatás szín-  
vonalát. A dialektika (érveléstan) túlbujánzása helyett  
fontosabbnak tartja a természettani ismereteket. Igen  
érdekes a levélváltása az utrechti püspökkel, amit  
Dijksterhuis ismert fizikatörténetében. Eszerint a  
püspök abban a geometriai kérdésben várja a pápa  
válaszát, hogy egy gömb köbtartalma és rádiusa közt  
mi az összefüggés. Gerbertet, halála után, mágiával, ör-  
dögösséggel gyanúsítják. Tanítványa: Fulbert alapít-  
ja a chartresi iskolát, s bevezeti a quadrivium tanítá-  
sát. Ez Bernát, valamint testvére Thierry (†1150) alatt  
a XII. században éli virágkorát. A chartresi iskolában  
Platon Timaiosának töredékeit ismerik, hat rájuk  
Aristoteles *Logikája* is. Thierry Genesis-kommentárja  
*De sex dierum operibus* a világ keletkezésénél megkü-  
lönbözteti a causa efficiens (Isten), a materialist (a  
nagy elem, melyek a semmiből teremtettek), a c. formalist  
(a Fiú, isteni bölcsesség) és a c. finalist (Szent-  
lélek, a platoni világlelekkel egyező). Újra jelentkezik  
az igény, hogy a teremtéstörténetet az antik filozófia fo-  
galmaival fejezzék ki. Ugyanakkor Thierry természet-  
tudományos hipotézist is megkockáztat a világ kelet-  
kezésével kapcsolatban. Eszerint a felső elem, a tűz,  
a levegő közvetítésével felmelegíti a földet és a vizet.  
Felszáll a gőz, létrejönnek a felső vizek, a tűzzóna vize  
égitesteket hoz létre, ezek melege magasabbrendű élő-  
lényeket. De van Thierry-nek misztikus számspekulá-  
ciója is arra vonatkozólag, hogy az egy Istenből hogyan  
keletkezett a sokfélet magában foglaló világ.

A XII. században a természettudomány bár a teoló-  
giától és filozófiától még nem különül el, de gazda-  
sági, társadalmi hatóerővé válik. A történelemben első  
ízben alakul ki olyan fejlett kultúra, ahol nincs rab-  
szolgaság! A X. században a lovas-nomád népektől ta-  
nulva Nyugat-Európában az addigi vontatószerszámokat  
tökéletesítik és a lófogatot használják szállítóeszköznek,  
ehhez járul a vízi és szélmalom alkalmazása a XII.  
században, a hajózásban, a kormányrud bonyolultabb  
technikájú használata. A X—XI. század építészeté-  
már fejlettebb, mint a görög-római világé volt. A XIII.  
században pedig a vaseke megjelenése mutatja, hogy  
a termelőeszközök fejlődése, mint alkalmazott termé-  
szettudomány, visszahat magára a tudományra, mert  
gazdasági és hatalmi érdekek ösztönzik a további ku-  
tatásokat.<sup>5</sup>

Az újrafelfedezés és tanulás láza fűti ezt a kort.<sup>6</sup>



Három teológus emelkedik ki a természettudományok művelése terén: *bathi Adelard* (1116—1142), *chonchesi Wilhelm* (1080—1145) és *Alanus de Insulis* (1128—1202).

Adelard művei: *De eodem et diverso; Questiones naturales*. Utóbbiban egy arab tudományt magábaszívott utazó és a francia skolasztikán nőtt unokaöccse közti dialógus formájában fejt ki nézeteit.

Wilhelm művei: *Philosophia mundi; Dragmaticon philosophiae*. Platon Timaiose-ához ír kommentárt. Rendkívül érdekes, hogy második művében visszavonja azt, amit az elsőben tanított. A következőből kitűnik, hogy mi késztette erre. Tanításában több ponton szétválasztani igyekszik a teológiát és a természettudományt. Írásmagyarázati nézete szerint a teremtéstörténet képekben beszél végeredményekről. Ha minden kérdéses dolognál Istenre hivatkozunk, ez „refugium miserorum” (gyengék menedéke).<sup>7</sup> Wilhelm a világban levő változásokat részben az elemi részek csoportosulásainak változására vezeti vissza. Nem demokritosi értelemben atomista, inkább a görög orvosi vonalat követi. Tanításának platoni vonása, hogy Isten az ember és állatok testét a csillagokra és szellemi lényekre bízta, ő csak a lelket adta beléjük. Ádámot a porból úgy teremtette Isten, hogy a meglevő elemekből alakult ki. Wilhelm distinkcióra való hajlandóságára mutat, hogy egyrészt nem akarja a naturát önálló valóságnak elismerni, másrészt óv attól, hogy minden természettudományi kérdést bibliailag akarjunk megalapozni. Megvádolták (Thierry), hogy atomista, hiszen az elemi részek szerepéről tanított. Ez időben az atomizmus vádja nemcsak azért volt súlyos, mert Demokritos ateizmusával kapcsolták össze, hanem azért is, mert az akkor üldözött kataroszok és albigensek is atomista tanokat vallottak. Ezért Wilhelm a *Dragmaticon*-ban visszavonja, amit a *Philosophica mundi*-ben tanított.

Alanus természetfilozófiai költeményét írt. A platonizmus korszakának összefoglalója és befejezője. A természet, „natura” fogalmát adja. A natura = törvény és formát adó lény Isten és a világ között. Isten teremtette s helyette gondolkodik a további fejlődésről. Platon világlelke tudattalan, Alanusé tudatos. A természeti erők és törvények összességének megszemélyesítése. A tudomány és hit különbségét úgy fejezi ki jelképesen Alanus, hogy a Prudentia csak a firmamentum (szilárd mennybolt) határáig ér el, onnan a Theologia és Fides segítsége kell. A Természettudomány így szól a Theológiáról: „A legtöbb dologban nem ellenkezőleg, hanem másként gondolkodunk. Én az értelmén keresztül ajándékozom a hitet, ő a hitből ad ismeretet. Én igaznak tartok valamit, mert ismerem, ő ismer, mert igaznak tart. Nekem ismernem kell, hogy hinni tudjak, ő hisz, hogy tudhasson.”<sup>8</sup> Alanus ezenkívül *Nagy Gergelyt* idézi: nem nagy teljesítmény olyat hinni, aminek az emberi értelem bizonyító erőt kölcsönöz. Platoni vonás nála a természet pythagoreuszi szemlélete: a számok a dolgok ösképei.

A chartresi iskola vagy Alanus már utolsó előtti lépés a párizsi egyetem vitái közben kialakult tomizmus, a skolasztika csúcsa felé vezető úton. De efelé a csúcs felé egy másik út is vezetett, a keleti egyház és az iszlám területén át, s ennek ismerete éppenolyan fontos a tomizmus megértéséhez, mint az eddigiek.

Ennek a másik útnak az ókorban az *edesszai* nestoriánus iskolában volt a kezdete. Itt ismerték, olvasták a görög filozófusok és egyházatyák természettudományi műveit. Mikor az ortodox *Zenon* császár bezáratja — eretnek volta miatt — ezt az iskolát, a nestoriánus teológusok perzsa uralom alatt *Nisibis*-ben kapnak menedéket. Itteni iskolájukban görögről szír nyelvre fordítják Aristoteles *Organon*-ját és más antik szerzők fi-

zikáját. A perzsa király védelme egyaránt kiterjed a keresztyén-nestoriánus és a pogány görög tudósokra, akik együtt tanítanak a nisibisi iskolában, ahol orvosi fakultás (!) működik, csillagászati obszervatórium léte-sül és virágzik a matematika. A nestoriánusok ellen-párja a monophysita eretnekség is produkált olyan teológusokat, akik görög szerzőket (pl. Galenos orvosi mű-veit) szírre fordították. Később ezeket a munkákat az iszlám közvetítésével ismerte meg a nyugati keresztyén-ség.

Az iszlám tudományosság arab nyelvű iskolái *Bagdad*, *Damaszkusz*, *Cordova* és *Toledo*. Először receptív munkát végeznek, a IX. század végéig mindent lefordítanak görögből, ami természettudományi szempont-ból fontos, sőt ezt indiai forrásokkal is kiegészítik. *Harun al-Rasid* kalifa és utódai főleg az orvosi és csilla-gászati tudományokat pártolják. Később az önálló tu-dományművelés következik. Az arab számok, az alge-bra mellett *Ibn Sina* = *Avicenna* (980—1037) orvost, az aristotelesi fizika kommentátorát és *Ibn Rosd* = *Aver-roesz* (1126—1198) Aristoteles szakértőt és kommentá-tort kell megemlítenünk. Rajtuk keresztül ismerkedik totelés-szel. A skolasztikában sokáig két külön irány az avicennai meg az averroeszi kommentálással átvett aristotelizmus. A XII—XIII. százaban Szicíliában<sup>9</sup> és Spanyolországban fordítóközponatok működnek, később Dél-Franciaországban is. Amíg azelőtt görögből szír-re, majd arabra, most arabból latinra fordítják a klasszikusokat, akik közül Aristoteles lesz a filozófus. Aristotelesnek ez a tekintélye a keresztyén teológiában főleg Aquinói Tamásnak köszönhető.

#### b) Aristoteles és a keresztyén teológia szintézise. Aquinói Tamás

Aquinói Tamás filozófiai és teológiai nézeteit mind máig időt állóan foglalja össze *Bartók György* ismert könyve.<sup>10</sup> E nézetek kialakulásának történetét viszont újabb adatokkal egészítik ki *Müller-Schwefe*.<sup>11</sup> Különösen érdekes amit A. Tamás tanításának a párizsi egyetem vitái közt való keletkezéséről ír. Ha Müller Schwefe szemléletét elfogadjuk, akkor a tomizmus-ban nemcsak Aristoteles és a teológia szintézisét látjuk, hanem az akkori történelmi pillanatban egymással, éppen a tudás és hit kapcsolatának kérdésében harcoló ellentétes teológiai felfogások szintézisét is.

Az egyik oldalon *Roger Bacon* (1210—1292) angol fe-rencs áll. Oxfordból, ahol a matematika oktatás ma-gas színvonalú volt, jött Párizsba. Hajlott bizonyos meg a XIII. század keresztyén Európája a teljes Aris-mértékig arra, hogy a természetet csak immanensen és kvantitatív módon írja le. De tévednénk, ha későbbi értelemben vett racionalistának tartanánk, ennél el-lentmondásosabb volt tanítása és jelleme is. *Dijkster-hius*, fizikátörténetében például nem tudja eldönteni, hogy milyen nézetei miatt ítélték fogságra és hallga-tásra.<sup>12</sup> Annyi biztos, hogy ha önálló tanítása kevés volt is, erős kritikai munkásságával a teológia és ter-mészettudomány későbbi konfliktusainak előfutárja. *Opus maius* című művének már főtémái is sokat el-árulnak kritikus nézeteiből: a megkérdőjelezhetetlen s épp ezért méltatlan tekintély respektusa; ragaszkodás a begyökerezett hagyományhoz; csatlakozás a népszerű előítéletekhez; a tudatlanság kendőzése a tudósság lát-szatával. Az *Opus minus*-ban, másik könyvében mintha a kritikai teológus szólalna meg: túlságosan uralkodik a filozófia a teológiában, a logika és dialektika hátrá-nyára. Rossz úgy a Vulgata, mint az Aristoteles fordí-tások szövege, a teológusok tudatlanok a nyelv- és ter-mészettudományokban. Igénye: „Opportet theologum

scire omnia". Ami a természettudományok szerepét illeti, aszerint értékesek, amennyiben segítenek a Szentírás magyarázatában, vagy amennyire az emberi életet szolgálják. Ez utóbbi miatt tartja igen fontosnak pl. az agrártudományt, de álmódozik az alkímia fejlődéséről, a repülésről és egy sereg más technikai elképzelésről. Sokat emlegeti a természettudományban az experientiát, de még nem tudatos kísérletezést, csak általánosított tapasztalatokat ért ezalatt.

Bacon oldalán áll *Brabanti Victor* (Victor de Brabant) is, aki 1255-től tanít Párizsban. Radikálisan el akarja választani a természettudományt a teológiától. A világ örök, benne a számok, az anyag és az idő uralkodik, az ok és okozat körforgásában. Ebbe Isten nem avatkozik bele. Idézzük egyik tételét: a világon periódikusan ismétlődnek az események. Ezért keresztyénség már volt egyszer, sőt az üdvtörténeti események is többször lejátszódtak. Mindezt asztronómiai nézeteire alapította,<sup>13</sup> ezekben mint látjuk éppen nem sikerült elválasztania a babonás csillaghitet, az egzakt tudományt és a teológiát. Hallgatói közt személye és tanítása nagyon népszerű volt.

A másik odalon áll Roger Bacon és Brabanti Victor ellenfele, az ugyancsak ferencesrendi *Bonaventura* (1221–1274) későbbi bíboros, Platon és Ágoston követője, aki nem is annyira a teológia, mint a keresztyén kegyesség nevében utasít vissza minden olyan Aristotelesre vonatkozó nézetet, mely a hit tapasztalatából nyert ismerettel szembeszáll. A természetből nyert ismeret fölött van a szubjektív, majd a misztikus istenélmény. Számára még Aquinói Tamás egyeztető eljárása is megalkuvás.

Tamás harmonizáló törekvésének szellemi előtörténetéhez tartozik, hogy egyik nagy tanítója *Albertus Magnus* (német dominikánus, 1193–1280), akit doktor universalis-nak tiszteltek, igen kedvelte a természettudományokat, rengeteg tapasztalati anyagot gyűjtött. „Fui et vidi experiri” („ott voltam és megtörténni láttam”) volt a jelmondata; ugyanakkor a hit dolgaiban nem Aristotelesre, hanem az egyházatyákra hivatkozott. Kevésbé ismert, pedig nagyon érdekes Tamás másik tanítójának, *Hiberniai Péternek* a felfogása a természettudomány és hit kapcsolatáról.<sup>14</sup> *Manfred* király disputációt vezetett az élőlények szervei és ezek funkciói kapcsolatának tárgyában. Még a „pugna animalium”, az állatok közti létharc kifejezést is használják a vita során. Persze az őket érdeklő probléma elsőrenden nem biológiai kérdés, hanem az aristotelesi metafizika teleológiája: a dolgok és a világ célszerűségének szempontja. A vitát Hiberniai Péter zárja le azzal az aristotelesi ihletésű gondolattal, hogy az állatok közti harc, egymás felfalása, érthető, mivel a mozgás magasabbrendű az anyagszerűségénél. Mozgás ugyan nem lenne az ósanyag nélkül, mely minden változásban, átalakulásban fennmarad, de minden formának, ami előállt, meg kell semmisülnie, hogy újabb keletkezhessek. Nem az élőlények fejlődnek (korai lenne a XIII. század közepén darwini szemléletet keresni), csak az anyag jut feljebb azzal, hogy felfalt hűsként értékesebb fokra emelkedik. Az alacsonyabb lét „malum”-ja a magasabb „bonum”-jává lesz. Ez a tanítás példa a tapasztalati tények, az aristotelesi teleológia és metafizika ötvöződésére a skolasztikában, ami a tomizmusban nyert maradandó teológiai formát.

*Aquinói Tamás* (1224/5–1274) olasz dominikánus. 1260-ban, Brabanti Victor nagy visszhangot kiváltott működése idején jelenik meg és kezd tanítani Párizsban. Említett tanítói (Albertus Magnus, Hiberniai Péter) hűséges, de azoknál átfogóbb és rendszeresebb gondolkodású tanítványaképpen azt akarja megmutat-

ni Brabanti Victorral és a már elmozdított Roger Bacon-nal szemben, hogy teológia és természettudomány nemcsak nem ellentétek, hanem az előbbit az aristotelesi fizika és metafizika fogalmaival meg lehet erősíteni. Brabanti Győzöt sikerül ugyan visszaszorítania, de csakhamar erős ellenfele támad a másik oldalról, Bonaventura bíboros személyében, akinek még az Aquinói Tamás teológiájában „ancilla”-ként szereplő, tehát alárendelt jelentőségű aristotelesi filozófia és természettudomány is túl sok. A római katolikus egyház későbbi nagy teológusát, Tamást, 1272-ben tévtanítás vádjával elmozdítják állásából! Több tételében nemcsak tévedést, hanem egyenesen eretnekséget látnak!<sup>15</sup>

Tanításai elítélése 1277-ben a párizsi rész-zsinaton történik.<sup>16</sup> *Etienne Tempier* párizsi püspök nyer *XXI. János* pápától megbízást arra, hogy vizsgálja meg a párizsi egyetem igazhitűségét. Ezt a vizsgálatot fizikatörténetében Dijksterhuis az első konfliktusnak mondja a középkorban a filozófia és teológia közt. A püspök vezetésével tartott zsinat 219 (!) tételt ítél el, főként Brabanti Victor köréből származókat. De Aquinói Tamás 20 tételét is elítéli. Aztán új fordulat következik. A kúria leállítja a vizsgálatot. Aquinói tanítása már 10 évvel halála után a gyakorlatban győzedelmeskedik, 1325-ben pedig hivatalosan is visszavonják a párizsi dekrétumokat.<sup>17</sup>

Híres „Summái” a: *Summa Theologica* és a *Summa contra Gentiles* mellett „*Commentaria in libros Aristotelis de Caelo et Mundo*” című munkájában szól a hit és gondolkodás, természettudomány és teológia kapcsolatáról.

Lételméletében az aristotelesi ontológia fogalmival interpretálja a bibliai teremtetant. „Minden hatás közt a legátfogóbb maga a Lét. Ezért a legelső és mindent magában foglaló Ok (Prima causa) ... hatásának kell lennie és ez Isten ... De a létet, egyáltalán előhívni ... ez a teremtés fogalmán alapszik.”<sup>18</sup> Isten alapvető neve: „Ő, aki van”. Az ő léte „a se”=„aseitás”, magától valóság, Isten önmagától van, a teremtmények léte: „ab alio”, mástól vannak.<sup>19</sup> Itt ellene mond az avicennai aristotelesi magyarázatnak, mely szerint a természet „esse”-je, létformája, az anyag: örök, mert Isten „esse”-jében gyökerezik. Tamás különbséget tesz Isten „esse”-je és a világ „essentia”-ja közt. Az essentia nem önálló lét, csak a Teremtő létevel analóg létforma. Ezzel szemben az emberi „egzisztencia” közvetlenül a Teremtőtől van. De itt is meg kell különböztetni a Teremtőt és a teremtmény-ember létformáját. A Teremtő „est existentia”, a teremtmény „habet existentiam”.<sup>20</sup>

Kozmológiai tanításán is látszik a szintézis. Aristotelesnél a csillagszellemelek mozgatják a külső szférát, ezekből Tamásnál angyalhatalmak lesznek. Ő éppúgy a metafizikába ágyazza a fizikát és csillagászatot, mint pogány görög mestere, akiből „praecursor Christi in naturalibus” lesz, Krisztus előfutárja a természettudomány dolgaiban. Ha az egyházatyák, mint láttuk a maguk újplatonista nézetét azzal erősítették meg, hogy Platont „attikai Mózesnek” látták; érthető, hogy a tomizmusban meg Aristoteles kap Keresztelő János-i szerepet. Tamás, Aristoteles nyomán tanítja, hogy „Omne quod movetur, ab aliquo movetur”, minden ami mozog, más valamitől mozdítatik. Minden mozgásnak oka van, az oksági láncon visszafele haladva elérünk az első és mozdulatlan Mozgatóhoz: Istenhez. Ő, az angyalhatalmak által közvetlenül hat a külső szférákra, innen a mozgatás különféle áttételekkel ér el a mindennapos földi jelenségekig. Az irány a mozgásnál, éppúgy mint a kauzális összefüggésben is mindig: kívülről befelé, felülről lefelé ható. Nincs „actio in dis-

tans”, távolról való hatás, a mozgató erő mindig közvetítőkön keresztül érkezik a mozgó tárgyhoz.

Ismeretelméletében különbséget tesz a természeti törvények és a kijelentés igazságai megismerhetősége közt. Sokra tartja a tapasztalatot, nem fogad el emberi tekintélyeket, ha a jelenségek annak ellene mondanak. *Dijksterhuis* szenzualistának mondja Tamás ismeretelméletét,<sup>21</sup> mely szerint érzékeink segítségével kapott tapasztalatokból lesz ismeretünk. Aristoteles nyomán vallja: „operari sequitur esse”, a cselekvés követi a létet. Tehát egy dolog „cselekvéséből”=tulajdonságaiból következtethetünk a léte, valaminek a lényegét ismerni=tulajdonságait ismerni. Ez a gondolat köti össze ismeret- és lételméletét.

Ami teológiai ismereteink forrását illeti, itt is áll, hogy „operari sequitur esse”, ha a kijelentést, mint Isten önmagát cselekvését, közlő tulajdonságát fogjuk fel. Ebből és csak ebből következtethetünk Isten léte. Az emberi értelem sem nem bizonyíthatja, sem nem cáfolhatja Isten létét. Az indokok egyensúlyban vannak mellette vagy ellene. A tapasztalat sem döntheti el ezt az egyensúlyt: egyedül a kijelentés.<sup>22</sup> Ugyanez vonatkozik Isten tette: a teremtésre. „Azt, hogy nem volt mindig világ, csak hitben lehet felfogni és nem lehet bizonyítani... ennek az az oka, hogy a világ kezdetéről nem lehet a világból magából bizonyítékokat szerezni... ezért az, hogy a világnak kezdete van, hihető, de nem bizonyítható.”<sup>23</sup>

A kétféle irányú ismeret: az érzékek útján nyert tapasztalati és a Kijelentésből nyert hitismeret a megismerés alanyában, az ismeretet nyerő emberben találkozik. „Az ember, a teremtményeknek adatott természetes értelem fénye segítségével felfelé... törekedhet; az isteni igazság, mely az emberi értelem felett van, kijelentésszerűen bocsátkozik rá, hogy belénk jusson”.<sup>24</sup>

Értékelméletéből tárgyunkhoz tartozik antropológiai nézete. Bár hajlik arra, hogy mindennek értékét kozmikus helye szabja meg, ebben az ember kivétel, mert lelke van. „Secundum animam praefertur corporibus luminarium”.<sup>25</sup> A test és lélek viszonyát jobban meg tudta határozni, mint az ágostoni dualizmus. Tamás az aristotelesi forma—materia fogalom párt alkalmazva a lelket a test formájának mondja.

Érdekesek a technikáról adott tanításai.<sup>26</sup> Különbséget tesz tudomány (scientia) és technika (ars) közt. Utóbbi fejlődését nem szabad a véletlenre bízni, mert nem más, mint az előbbinek az alkalmazása a gyakorlatban. Amint a gondolkodásnak a hit szolgálatában kell állnia, úgy a technikának, különösen a kézműves munkának az erkölcsöt kell szolgálnia. A technika célja lehet: segíteni az életfenntartáshoz, elhárítani a veszélyes helyzeteket (életet védeni), megzabolázni a vágyakat, végül eszközöket adni a jószívűség kezébe. Az asztronómia értelme például: időmérés, hajózás segítése, naptár.

Most, hogy vázlatosan láttuk, miként függenek össze természettudomány és teológia kérdései a tomizmusban, rá kell mutatnunk ennek a korszakalkotó szintézisnek a hátrányaira is. Aristotelizmusát később két oldalról támadják: egyrészt a kopernikánus természet tudósok, másrészt a platonizmus felé hajló és bibliai tanítást kereső reformátorok. Az a tétele például, hogy nincs „actio in distans”, egyaránt gátolta a Föld mozgásáról szóló tanítás kibontakozását, meg az isteni kegyelem közvetlenségéről szóló tant, mely szerint az egyházi intézmény közvetítése nélkül is hathat az isteni kegyelem az emberre.<sup>27</sup> Továbbá, ha Isten és természet kapcsolatát az ok és okozat analógiájára szükítjük, akkor elmosódik Isten immanenciája a világban,

de veszít jellegéből transzcendenciája is, mert így Isten nem más, mint az oksági lánc egyik — bár első — tagja, s megkérdendő az is: neki mi vagy ki az oka.<sup>28</sup> *Müller-Schwefe* szerint a tomizmus egyik hiányossága, hogy nem tudta aristotelesi módon leírni azt az újat, amivel az ember a kegyelemben találkozik. A másik hiányossága pedig az, hogy a gondolkodás szerepét a valóság meghatározásában, megértésében látta ugyan, de nem látta annak megváltoztatásában. Így csak a fennálló körülmények vagy rend védelmét tartotta feladatának.<sup>29</sup>

A természettudomány és teológia kapcsolata szempontjából Aquinói Tamás erősségei és gyengéi egybeesnek, s csak történetietlen szemlélettel láthatunk a közt ellentétet. Érdeme ugyanis, előző korszakokhoz képest, hogy impozáns rendszerbe össze tudta foglalni a klasszikus görög filozófia, a Biblia és az egyházatyák szellemi örökségét. Az utána következő korok szemszögéből viszont éppen ez a hátránya is. Hiszen az aristotelesi fizika hibáit felfedező, fejlődő természettudomány a későbbi korokban kénytelen volt az ellen az egyházi tekintély ellen fordulni, amelyik ezt az arisztotelizmust kötelességének vélte megvédeni. A teológia oldaláról a reformátorok ugyanezért támadták a tomizmust: el akarták választani benne Aristoteles gondolatait a bibliai tanítástól.

### c) *Természettudományi elméletek és eredmények a skolasztikában Aquinói Tamás után.*

(XIII—XIV. század)

A XIII. században még virágzik az aristotelesi alapokon nyugvó skolasztika. Majdnem minden természettudományi részletkérdésben alkalmazzák. Másrészt megkezdődik módosítása, bírálata is, részben az újra felfedezett Platon, méginkább a természet alaposabb megfigyelése alapján.

Tamás párizsi működése előtt tanított Oxfordban *Robert Grosseteste* püspök (kb. 1168—1253), akit azért lehet mégis post-tomistának tartanunk, mert nem Aristotelesre, hanem a neoplatonikusokra épített. Kivételt képezett az aristotelesi induktív, bizonyítás bevezetése. Grosseteste előtt bizonyításnak azt nevezték, hogy általános fogalmakból dedukáltak törvényeket, egyedi jelenségekre. Ő a tapasztalatokból kívánja leszűrni a törvényszerűségeket. Érdekes fény-metafizikája. Előtte sokan fogták fel a fényt az őszvalósággal analógnak, ő azonosította azzal. Az eszmei fényből emanálódik a látható fény. Ami a fizikai fényt illeti, ennek Grosseteste anyagszerűséget, korporeitást tulajdonít, szemben Aristoteles—Aquinói tanításával, mely szerint a fény egy átlátszó közegnek, a diafanének tulajdonsága. Optikai műveiben időtálló gondolatokat ír e szivárványjelenség magyarázatáról (törés, tükrözés), a fény terjedéséről, ennek matematikai úton való kiszámításáról.<sup>30</sup>

*William Ockham* (kb. 1280—1349, angol ferencrendi) egyaránt gyakorolt befolyást az oxfordi és a párizsi egyetemre. Radikálisan foglal állást abban a kérdésben, hogy metafizikai valóságok-e az általános fogalmak, az univerzálisok. Az erre a kérdésre igennel felelő iránnyal (realizmus) szemben azt vallja, hogy az általános fogalmak csak gondolkodásunkban élnek (nominalizmus vagy konceptualizmus). A természettudományi kutatásban nem érdekli a dolgok mögött álló fogalom realitása, azok csak nevek (termini, ebből a terminista irány a párizsi skolasztikában), melyekkel a dolgokat jelöljük. Természettudományos gondolataiban Ockham megközelítette a klasszikus mechanika relativitás elvét (Galilei), teológiailag pedig *Luther* érezte mesterének.<sup>31</sup>

Nicolas d'Autrecourt-ot 1346-ban szólítja fel a párizsi egyetem ismeretelméletének visszavonására. Azzal védekezik, hogy csak megvitásra fejtette ki tanait, azokat nem állítja igaznak. Műveit kénytelen nyilvánosan elégetni. Azt kárhozzátja ismeretelméletében, hogy a principium contradictionis-t tartja egyetlen biztos ismeretforrásnak. Elítéli demokritosi atomtanát, aztán fényelméletét, mely a világító testből áradó részecskék folyamatát feltételezi, azt is, hogy tagad mindenféle rangsort a természetben. Kárhozzátják továbbá, hogy tanítása szerint nincsenek biztos ítéletek, csak valószínűségek (probilizmus).<sup>32</sup>

Johannes Buridan (kb. 1300—1358) skolasztikus a párizsi egyetemen az említett terminista irányhoz tartozik. Tanítása megtöri az aristotelesi fizikának azt a tételét, hogy nincs közvetett mozgás. Az *impetus* fogalma az a belső mozgató képesség, amit a mozgató a mozgatottnak ad.<sup>33</sup> Ez növekszik a mozgató gyorsaságával és a mozgató tárgy anyagával, de a közegellenállással és súllyal arányosan csökken. A szabadesés gyorsulása úgy magyarázható, hogy a súly is impetust kölcsönöz az eső tárgynak. Itt már a skolasztika megközelíti a Galilei—Newton-féle mechanikát. A különbség, hogy Buridánnál a tehetetlenségi erő visszajuttat a nyugalmi állapotba, míg a klasszikus mechanikában épp ez a mozgást megtartó tényező. Ezenkívül Buridan az impetust „motor conjunctus”-nak, csatlakozó mozgató erőnek tartja, ami a *projectum separatumot*, az elkülönítve mozgó tárgyat előre viszi; ebben látja tehát a mozgás okát, míg a klasszikus mechanika impulzus fogalma nem oka, hanem megnyilvánulása a mozgásnak. Mégis közvetlenül hatott a terministák és Buridan *impetus* fogalma Galileire. Buridánnál Isten az, aki az első impetust adta a világnak, a további mozgások már „mintegy maguktól” magyarázhatók. Ez a gondolat Kopernikus előfutárjává teszi.<sup>34</sup>

Oresmei Nicolas (†1392, francia skolasztikus) a kozmoszt hatalmas világ-órához hasonlítja. Ebből az a fontos gondolat következik először, hogy a világ külső erők nélkül működő mechanizmus, másodsor: a részeknek jelentőségük van az egész funkciója szempontjából. Mindkét gondolat eltér a skolasztika klasszikus korszakától, mely az „*ordo creaturarum*”-ot, a teremtmények rangsorát a kívülről befelé, felülről lefelé hatni vélt erők egymásutánja szerint állapította meg. *Traité du Ciel et du Monde* című franciayelvű írásban a Föld mozgásáról tanít. Felsorolja az ellenérveket és megcáfolja azokat. *Tractatus de configurationibus intensiorum* című könyvében a testek minőségváltozási kérdéseivel foglalkozik. Ez a teológiában a caritas (kegyelem) változásainak kérdéseivel függött össze. Ha a test kvalitása felerősödik (intensio) vagy csökken (remissio), maga a kvalitás változik-e vagy az a mérték, amivel a test a változhatatlan kvalitásban részesül vagy eltűnik a meglevő kvalitás és újnak ad helyet? Azaz az intensio és remissio: secundum essentiam, secundum participationem vagy sicut dies (ahogy az egyik nap helyet ad a másikkal) történik? Oresme megoldása (latitudines elmélet) az intenzitás változást grafikusan ábrázolja és igyekszik kvantitatív módon, matematikailag is kiszámítani.

Dijksterhuis fizikatörténetében meggyőző képet ad arról, hogy az újkori természettudományok megszületését megelőzte a XIII—XIV. században mintegy embriónális kialakulásuk a skolasztika burkában. Természetesnek vehetjük, hogy egy-két orvostól eltekintve minden fizikai vagy asztronómiai művet teológusok írják ez időben. A könyvek elterjedését, megőrzését elősegíti, hogy az egyetemes műveltség (egyben az egyház) nyelvén, latinul íródtak. (Oresme franciául ír, ez

királyi parancsra történt kivétel, még az is újszerű egy későbbi korban, hogy Galilei olaszul jelenteti meg munkáit.)

A teológiai kérdésekkel összefüggő természettudományi elméletek és eredmények<sup>35</sup> közt említhetjük a vákuum (légüres tér) problémáját. A skolasztika a „horror vacui”-t vallotta, a természet irtózik ettől, mert megzavarná harmóniáját. Ennek fizikai magyarázatát a testek univerzális kontinuitásában látják, az azt mutatja, hogy egy „natura universalis” van a testek saját természete fölött. Ez Isten és a fizikai világ között áll, inkább újplatonista, mint aristotelianus képzet.

R. Grosseteste-vel kapcsolatban már volt szó optikai kérdésekről. Előtte a fény terjedését a skolasztika a fényforrásnak (agens) a hatóerő (species) segítségével a terjedési közegre vagy megvilágított tárgyra (paciens) gyakorolt befolyásával magyarázta. A species eszközzel igyekszik az agens a pacienst magához hasonlóvá tenni. Közben a species maga is agenssé válik, de nem lehet szó a világító test korpuskuláris kisugárzásáról (még a kritikus-empirista R. Bacon szerint is legfeljebb a bűzlő testek sugárzanak, az égitesteknél erről nem lehet szó). A teológiában ez a kegyelem közvetítésének szükségszerűségét jelentette: a kegyelmet nem veheti át a bűnös ember közvetlenül Istentől, hanem az klerikális-sakramentális közvetítéssel érkezik el csak hozzánk. Mikor a fényt a tomizmus bírálói már közvetlenül a fényforrásból sugárzó apró anyagi részecskék áradásának tartják (Grosseteste), ezzel az isteni kegyelem közvetlenségének gondolatát is előkészítik.

Nagy viták folytak asztrológiai kérdésekről. Itt az volt a szigorú skolasztika érdeme, hogy inkább pártolta a tudományos asztronómiát, mint a babonás asztrológiát, a szabad akarat védelmében harcolt a determinista csillaghit ellen. A skolasztika kritikussai (R. Bacon, Brabantii Victor) jobban hajlottak a mágikus-babonás-asztrológia felé, mint a tomisták. Még Albertus Magnus is annyit foglalkozott ilyesmivel, hogy csak 1931-ben avatták szentté.<sup>36</sup>

De hogyan létezhetek ilyen ellentétes nézetek egymás mellett? Eltekintve a különféle kárhozzátásoktól és azok visszavonásától, az egyetemeken a „sic et non”, a „pro et contra” módszere hódít. Mivel kevés a tapasztalat útján nyert ismeret, a kísérletezés lehetősége, ezért mindent be akarnak bizonyítani és mindennek ellenkezőjét is. Fontosabb, hogy a gondolatok önmagukban logikus rendszert alkossanak és az ellenérveket megcáfolják, mint hogy a valósághoz igazodjanak. Ez azonban megint csak a mi korunk felől nézve tűnik tudománytalannak. Előző korokhoz képest előrelépés volt: disputációk címén a legnagyobb tekintélyeket is megkérdőjelezték, igazát bizonyítani egyik fél se akarta kísérleti tényekkel csak logikai úton. Hipotézisek formájában gyors egymásutánban a legkülönbözőbb elméleteket állították fel, már csak az a lépés hiányzott, amivel a reneszánsz ember, a sokféle elmélet helyességéről magát a természeti valóságot kérdezte meg kísérletei útján.

#### Nicolaus Cusanus

Cusanus (Kueszi Miklós), német teológus, püspök, majd bíboros (1401-től 1464-ig) tanítása átmenet a skolasztika és a reneszánsz közt. A skolasztikához nemcsak egyházhűsége kapcsolja, hanem az a szándéka, hogy Isten és a világ, teológia és természettudomány egységét megőrizze. Reneszánsz vonása, hogy az emberi szellemnek, szubjektumnak jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint a skolasztika. Nem egy gon-

dolata a reneszánszon is túlmutat, bizonyos csillagászati elképzelései Kopernikusz és Kepler előfutárjai közt jelölik ki a helyét, az alany és tárgy kölcsönhatásáról vallott nézetei pedig a legújabbkori fizikai ismeretelmélet kérdéseit pendítik meg.

Metafizikája abból indul ki, hogy az „Isten” szó a theoreó igéből származik (theosz), tehát a látással, szemlélettel függ össze. Aristotelesre hivatkozik, aki szerint a látás csak akkor tudja a színeket felfogni, ha ő maga szintelen marad. Ezt alkalmazza Cusanus Isten és a létezők kapcsolatára. Isten kívül van a létezők, hogy mindent létezővé tegyen.<sup>37</sup> Isten a létezők felől nézve: Semmi, de önmagában, pozitíve meghatározva merő szubjektivitás, látni és be-látni = megérteni tud. „Istent azért hívják Istennek, mert mindent néz” mondja *De visione Dei*, 1453-ban megjelent könyve első sorában. A „visio dei” genitivus subjektivus: Isten a látó, de genitivus objektívus is: az ember is megláthatja őt. Hogy miképpen? — épp ez a könyv tárgya, amit a német misztika stílusában, de azon túljutva írt le. Nála Isten megismerése nem irracionális, hanem tudatos — intellektuális lépés: „transcensus in infinitum”, a végtelenbe való ugrással a véges lépésekkel elérhetetlen Végtelent ismerjük meg.<sup>38</sup>

A véges, látható világban minden csak a maga ellentétével együtt létezhet. Ez az, „alteritas”, a más-lét szférája. Istenben azonban, aki végtelen, minden ellentét feloldódik, egybeesik: „coincidentia oppositorum”. Ő a „nem-más” a „Non-Aliud”, ő az abszolút maximum és abszolút minimum. A kettő egybeesik az extrémumban. (Figyeljünk fel arra, hogy ez a gondolat hogyan jelentkezik századunkban *Barth*-nál és *K. Heimn*-él. Barth, éppen megfordítva, mint Cusanus, Istent nevezi „egészen más”-nak. Barth dialektikája csak összehasonlít és ellentétbe állít, Cusanus azonban elemel, s meglátja, hogy Isten és a világ épp abban ellentétek, hogy Istenben nincsenek meg azok az ellentétek, melyek a világban megtalálhatóak. — Ami K. Heimet illeti, központi fogalma az: „Überpolaritas” — az ellentétek felettség — ez nagyon hasonlít Cusanus coincidentia oppositorum-jához. Tudtommal eddig erre még nem mutatott rá a szakirodalom.)<sup>39</sup>

Istenről csak a világhoz való viszonyában lehet szólni. A theoreó igéből származtatott istenfogalomhoz visszatérve fejti ki Cusanus a maga teremtésánát. Isten: a Látó, látvány és a kettőt összekötő Látás, hármas egységben, trinitásában nyilvánul meg. Ehhez Cusanus a tekintetével mindig a szemléllőre néző arckép hasonlatát használja. Van olyan arckép, amelyik maga nem változtatja helyét, mégis a szemléllőt, bárhova megy a szobában, a képen ábrázolt szemek minden-hová követik. „Ha látom, hogy helyváltoztatással miként jelenik meg képed és tekinteted változva újra előttem, úgy tűnik, mintha az árnyékhoz hasonlítanál, mely követi a mozgó ember helyváltoztatásait.” (*De visione Dei* XV. fej.) Isten tehát csak az emberi szemlélet járuléka? Nem, mert Cusanus meg is fordítja a tételt: Isten az őskép és az emberi szubjektum az ő árnyéka. „Élő árnyék vagyok és te a valóság.” Az ember mindent láthat, csak magát a Látást, azaz Istent nem. (Ebben a tételben Cusanus felfogása a modern fizika egyik sokat tárgyalt kérdését közelíti meg: az alany és tárgy viszonyát, az atom elemi részeinek vizsgálata közben. Bár az elemi rész objektív valósága lételméletileg kétségtelen, ismeretelméletileg a megfigyelő döntése is közrejátszik abban, hogy az elemi részről korpuszkuláris vagy hullámképet kapunk-e. Ugyanígy kapcsolja össze Cusanus a megismerés tárgyát Istent annak alanyával az emberi megismeréssel.)

Mivel Isten a Látás, a teremtés nem más, minthogy Isten meglát valamit a még nem láthatóban, mint a kanálfaragó a fában a kanalat. Ez más, mint az újplatonizmus: Istenben nem az ideák sokasága van jelen, hanem ő az egyetlen őskép, melyből minden kép születik. Az ő látása: vis antificativa, létrehozó erő.

Az ember látása — s itt már nem metafizika, hanem tudományelmélet következik — vis assimilativa, a valósághoz való hasonulásban áll ereje. Ahhoz, hogy az ember fogalmakat alkothasson, előbb látnia kell a valóságban létező dolgokat. Mert a fogalmak nem reálisan, csak racionálisan létező valóságok. (Entia rationis). A megismerés az ismert dolgok megkülönböztető összehasonlítása útján történik. Ehhez nagy segítséget nyújt a számok és a mérés tudománya. Legismertebb művében: *De docta ignorantia* ezt fejti ki. Az univerzum végtelen ugyan, de ez a végtelenség más, mint Istené. „Universum infinit, deus transfinit”. Az univerzum végtelensége nem abszolút. Olyan, mint a természetes számsor. Nem érünk a végére, de nem azért, mert hátrára nincs. A világ végtelensége a mérhető vég hiánya (extenzív értelmezés). Isten viszont intenzív tökéletességű, ami eleve lehetetlenné teszi a mérést. A végtelen számunkra megismerhetetlen, tudatlanok vagyunk vele szemben, ez a tudás mégis megérdemli a „docta” jelzőt, minél mélyebben ismerjük tudatlanságunkat, annál bölcsebbek vagyunk.

Isten végtelenségét a végtelen átmérőjű körhöz hasonlítja. A kör kerülete annál kevésbé görbült, minél nagyobb a kör átmérője. Az igazán végtelen kör már nem görbül: azonos a végtelen egyenessel. Ebből is látszik, hogy Istenben az ellentétek (a kör görbülete) és az egyenes egyenessége egybeesnek. A világnak Isten annyi tulajdonságot adott át magából, amennyi csak lehetséges volt ahhoz, hogy az mégis különbözzék tőle. A világ nem abszolút, de konkrét értelemben végtelen. A dolgok matematikai tulajdonságai nemcsak isteni eredetüket példázzák, hanem önmagukban is vizsgálhatók. Így készíti elő Cusanus az újkori matematikai gondolkodást.<sup>40</sup>

Foglalkozik különféle természettudományi kérdésekkel. *De staticis experimentis* című művében a mérőfizika elemeit adja. Ebben laikus ember nevében fejti ki nézeteit Istenről, az emberi szellemről és a kvantitatív kísérleti kutatás fontosságáról. A kísérletek legtöbbje gondolati (pl. márciusban vizet és gabonaszemet mérve megjósolja a terméskilátásokat), mégis igen jelentős tudománytörténetileg.

Kozmológiai nézetei közül legfontosabb mondata: „Terra non est centrum mundi” (*Száz prédikáció*, 17).<sup>41</sup> Egy üres lapra írt feljegyzése szerint a Föld mozog.<sup>42</sup> Sőt a mozgás és elhelyezkedés relativitását is említi.<sup>43</sup> De mindez még messze van Kopernikustól. Inkább csak az ellen a felfogás ellen harcol, hogy az égitesteknek rangsora vagy a világnak abszolút értelemben centruma lenne. Felfogását nem megfigyelések és számítások segítségével, hanem spekulatív módon fejti ki, ezért sokszor téves eredményhez érkezik: pl. a Föld forog, de Keletről Nyugatra. A Nap is mozog, a Föld kétszer annyi idő alatt fordul meg, mint a nyolcadik szféra = az állócsillagok világa stb. Viszont már Kopernikuson túl Keplerhez közelít, amikor tagadja, hogy a bolygók pontos körpályán mozognának.

Cusanus talán az utolsó gondolkodó, akinél teológia, filozófia és természettudomány még szétválaszthatatlanok. Ettől kezdve a teológia és a természettudomány fokozatos különválását figyelhetjük meg.

(Folytatjuk)

(Szentendre)

Bolyki János

JEGYZETEK

1. fejr. Az antik világ, Ujplatonista hatások és bibliai szempontok.

(a) Az egyházatyák előtti kor  
1. Fr. Wiegand: *Dogmengeschichte der alten Kirche*. Leipzig, 1912, Ovelle und Meyer V. — 16. — 2. uo. — 26. —

(b) Az egyházatyák teremtésana

3. *Contra Gentiles* című művében II. 10,4 — idézi L. Gilkey. *Der Himmel und Erde gemacht hat*. Claudius V., München, 1971. — 49—50. — 4. *Liber adversus Hermogenem* 17. fejr. — idézi Gilkey: i. m. — ben — 48. — 5. *De nuptiis et concupiscentia*, 48. idézi uo. 55. — 6. *St. Augustin: Homilies on the Gospel of John*, VII. kötet 11—12. — 7. *Contra Gentiles* II. 12,11. idézi Gilkey: i. m. 55. — 8. *Wiegand*: i. m. 43—46. — 9. *Contra Gentiles* III. 8,3. idézi Gilkey i. m. 55. — 10. *Liber adversus Hermogenem* 4,9 és 17. fejr. idézi Gilkey i. m. 46. és 48. — 11. *Enarrationes in Psalmes — Ps. LXXXV.*, 12. idézi Gilkey: i. m. 88. — 12. idézi Gilkey: i. m. 94. — 13. *De civitate dei* 11,12. idézi Gilkey: i. m. 56. — 14. *Wiegand*: i. m. 51—52. — 15. Uo.: 43,45—43. — 16. idézi Gilkey: i. m. 47. — 17. K. Barth: *Kirchliche Dogmatik* III:1—382. — 18. *Wiegand*: i. m. 70—73. — 19. *Expositio fidei* 2,3 és 13. idézi Gilkey: i. m. 56. — 20. *Dijksterhuis*. *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Springer V. Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1956. I. 114—124. §.

(c) Az egyházatyák természetszemlélete  
21. *Dijksterhuis*: i. m. I. 114—124. kk. — 22. „Ab ethnicis si quid bene dictum, in nostrum usum est convertendum” — idézi *Dijksterhuis*: i. m. I. 114—124. kk. — 23. W. Hadriil: *The Greek Patristic View of Nature*. Manchester University Press, 1968. 1. fejr. — 24. Uo. — 25. *Divina Institutiones* III. 24. fejr. idézi *Dijksterhuis* I. 114—124. §§. — 26. *Dijksterhuis*: i. m. I. 106. §. — 27. *Hadriil*: i. m. I. fejr. — 28. *Hom. in. Num. XVIII* 2—3. idézi *Hadriil*. — Még Kepler nézete is ez volt. — 29. *Dijksterhuis*: i. m. I. 114. §. — 30. Uo. és *Hadriil*: i. m. I. fejr. — 31. idézi *Gilkey*: i. m. 219 —

(d) Agoston tanítása az időről  
32. C. F. v. Weizsäcker több helyen, pl. *Die Tragweite der Wissenschaft*. — I. S. Hirzel V., Stuttgart, 1966. 85. — 33. G. Howe: *Mensch und Physik*. Eckart V., 1963., Witten-Berlin 21—22. — 34. *Agoston*: Vallomások XI. könyv XII. fejr. (Fordította: dr. Vass József, Budapest, 1917.) — 35. *Howe*: i. m. 22. —

2. fejr. Skolasztika.  
(a) Az antik tudomány őrzői, közvetítői és továbbfejlesztői. *Iskolák*. (Kb. V—XIII. század).

1. *Dijksterhuis*: i. m. II. 13—19. kk. — 2. Uo. II. 1—12. kk. — 3. *Vigilia*, 1973. (38) 522. kk. — 4. *Dijksterhuis*: i. m. II. 7—9. kk. — 5. G. Süßmann: *Glaube und Naturwissenschaft*. Vandenhoeck-Ruprecht V. Göttingen, 1962 12. *Müller—Schwefe*: *Technik und Glaube*. Vandenhoeck-Ruprecht V. Göttingen, 1971. 74. — 8. *Dijksterhuis*: i. m. II. 20—33. kk. — 7. Erről mondja majd 800 évvel később D. Bonhoeffer, hogy Isten nem „hiányos ismereteink hézagpótlója”. *Widerstand und Ergebung*

211. — 8. *Liber de planctu Naturae*, 466. idézi *Dijksterhuis*: i. m. III. 31—33. kk. — 9. *Müller—Schwefe*: i. m. 76.

(b) *Aristoteles és a keresztény teológia szintézise*. Aquinói Tamás.

10. *Bartók György*: A középkori és újkori filozófia története 135. kk. — 11. *Müller—Schwefe*: i. m. 80. kk. *Bartókhoz* képest pl. új adat, hogy a két ellenfél, Aquinói Tamás és Brabant Victor együtt tanítottak a párizsi egyetemen. Müller—Schwefe nem foglalja össze olyan részletesen a tolmizmust, mint Bartók, de kiegészíti azt az Aquinói Tamás és ellenfelei vitáinak történetéről és ennek természettudományi vonatkozásairól mondottakkal. — 12. *Dijksterhuis*: i. m. II. 46.—61. kk. — 13. Uo. II. 82—85. kk. — 14. H. Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*. Edition Suhrkamp, 1965. — 61—76. — Kifejti, hogy az idézett biológiai kérdések a csillagászatra való alkalmazásával Hiberniai Péter a kopernikuszi fordulat egyik előfutára volt. — 15. *Müller—Schwefe*: i. m. 81. — 16. *Dijksterhuis*: i. m. II. 92—93. kk. — 17. Talán nem erőltetett a párhuzam *Teihsard de Chardin*-nel, aki 700 évvel Tamás után újra szintetizálni próbálta a római katolikus teológiát, ezúttal nem az arisztotelészi teleológikus metafizikával, hanem az evolúció eszméjével. Neki is el kellett hagynia Párizst, s ő is halála után 10 évvel kezdett el egyre szélesebb körökben hatni. — 18. *Summa Theologica* I,q 45,a 5. idézi *Gilkey*: i. m. 50. — 19. és következőket idézi: *Gilkey*: i. m. 78. — 20. *Müller—Schwefe*: i. m. 83. — 21. II. 38—48. kk. — 22. *Müller—Schwefe*: i. m. 83. — 23. *Summa* I,q 46 a 2. idézi *Gilkey*: i. m. 261. — 24. *Howe*: i. m. 27. — 25. idézi *Blumenberg*: i. m. 61—76. — 26. ugyanott és *Müller—Schwefe*: 51. — 27. *Blumenberg*: i. m. 9—40. — 28. *Gilkey*: i. m. 63—64. — 29. *Müller—Schwefe*: i. m. 85. —

(c) *Természettudományi elméletek és eredmények a skolasztikában A. T. után* (XIII—XIV. sz.)

30. *Dijksterhuis*: i. m. II. 67—68. kk. *Bartók*: i. m. 144—145. *Howe*: M. u. Ph. 32. és G. *Howe*: *Gott und die Technik* 54. 31. *Dijksterhuis*: 94—151. kk. *Bartók*: i. m. 152—153. *Howe*: M. u. Ph. 33. — 32. *Dijksterhuis*: i. m. II. 101—104. kk. *Bartók*: i. m. 155. — 33. I. szerző dolgozatát Kopernikuszról, *Theol. Szemle*, 1973. (15) 87. — 34. *Dijksterhuis*: i. m. II. 109—115. *Howe*: M. u. Ph. 33. — 35. *Dijksterhuis*: i. m. II. 62—81. kk. — 36. Uo. II. 82—85. kk.

(d) *Nicolaus Cusanus*

37. Cusanusra vonatkozóan e dolgozat főforrása: W. Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske V., Pfüllingen, 1957. című könyvének: Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik című fejezete 11—30. *Dijksterhuis*: i. m. III. 5—13. kk. — 39. *Barth* is elérkeztek teremtésánában odáig, hogy Isten végesnek és végtelennek mondja, ez is „coincidentia oppositorum” K. D. II.1. 525. kk. — 40. C. F. v. *Weizsäcker*: *Das Weltbild der Physik* S. Hierel V., Stuttgart, 1970. 131. — 41. N. *Schiffers*: *Fragen der Physik an die Theologie* Patmos V., Dusseldorf, 1968. — 42. *Dijksterhuis*: i. m. III. 5—13. kk. — 43. *Schiffers*: i. m. 15. —

## Helmut Hild teológiai munkásságáról

Műveinek olvasásakor rögtön szembetűnik, hogy mindenekelőtt az egyház szolgálata foglalkoztatja. Az 1973-as és az 1974-es egyházelnöki jelentése címeiben is az egyházi szolgálat kerül a központi helyre.<sup>1</sup> Az egyház szolgálatáról megállapítja, hogy az az emberekért végzett szolgálat, hiszen Isten a történelem minden időszakában az ember felé fordult és fordul. Az egyház szolgálatában, amely az emberiség szolgálatát jelenti, nem tehet különbséget a jólét és az üdvösség között. Nem szabad hamis alternatívát felállítani és nem szabad azt állítani, hogy az emberekért való szolgálat csak az utóbbira nézve történik. Isten üdvözítő-sének a hirdetése az egyház elsőrendű szolgálata, de Isten üdvözítése Isten szeretéből fakad, amely viszont megoszthatatlan.<sup>2</sup>

Helmut Hild azt kutatja, hogy milyen gyakorlati lehetőségei vannak ennek a szolgálatnak. Felfogása szerint az egyház krízisszituációban van, mégpedig kettős értelemben, amennyiben a keresztény élet relevancia-kríziséről és a keresztény hit identitáskriziséről beszélhetünk.<sup>3</sup> Ebben a krízisben kell az egyháznak magára találnia, olyan módon, hogy a fejlődésnek ne gátlója, hanem elősegítője legyen.<sup>4</sup>

Az egyháznak a társadalommal kapcsolatosan komoly kötelezettségei és szolgálati lehetőségei vannak. A társadalmi igazságosság megvalósítása, az egyház szolgálata ezen a területen az egyház legfontosabb feladatai közé tartozik. Az erőszak alkalmazását a tár-

sadalmi igazságosság kivívása érdekében Helmut Hild nem tartja megfelelő módszernek. Erőszak alkalmazásáról csak akkor lehet szó, ha más eszköz igénybevétele teljesen kilátástalan.<sup>5</sup> A társadalom minden rétegére kiterjedő igazságosság és a személyi szabadság gyakran összeütközésbe kerül, amely összeütközés elsőrendben a közösséget veszélyezteti.<sup>5/a</sup>

Az egyháznak magának pontos képet kell alkotnia az egyháztagokról, éppen azért, hogy szolgálatát el tudja látni. Az egyház tagjai a társadalomnak is tagjai és a társadalom konfliktusaiban az egyháztagok is érintettek. Az EKID, együtt a Hessen-Nassau-i evangélikus egyházzal megbízást adott az „ifak” intézetnek az egyháztagok nézeteinek felmérésére egyháztagságukkal és az egyházat érintő kérdésekkel kapcsolatosan. A közvéleménykutatás eredménye, kiértékeléssel egy kötetben jelent meg, amelynek kiadója Helmut Hild volt.<sup>6</sup> A körkérdés eredményét a könyv — többek között — az alábbiakban foglalja össze:

Az egyházi statisztikától eltér a körkérdés adta kép a rendszeresen templomba járók számát illetően (az számít rendszeres templomlátogatónak, aki legalább egyszer egy hónapban eljön a templomba). Az egyházi statisztika szerint az egyháztagok 4,5%-a jár rendszeresen templomba, a felmérés szerint viszont 11—12%. Ebből arra lehet következtetni, hogy nem mindig ugyanaz az összetétele a vasárnapi istentisztelet gyülekezetének, hanem a rendszeres templombajárók között

sokan vannak olyanok, akik havonta csak 1—2—3-szor látogatnak el az istentiszteletre. Az ige hirdetés szempontjából — ezt mutatja a felmérés — nagyon jelentősek a kazuális istentiszteletek, két okból. Először: ezek az istentiszteletek olyan fontos egyházi ünnepekhez kapcsolódnak, amelyek a társadalmi életbe is beleyökereztek. Másodsor: a kazuális istentiszteletek egy része az egyháztagok életének különösen fontos szakaszaihoz kapcsolódnak. Megállapítja a felmérés, hogy minél inkább kapcsolódik az ige hirdetés az egyháztagok szociális igényeihez és az egyháztagok életének központi problémáihoz, annál nagyobb az igény a prédikáció hallgatására, és annál nagyobb az istentiszteleten való részvétel.

Az is megállapítható, hogy minél magasabb fokú az egyháztagok formális képzése, annál rezerváltabb a magatartásuk az egyháztagoknak a gyülekezettel és az egyházzal szemben. Az egyháznak feladatai közé tartozik, hogy a képzés iránti felelősségét a társadalomban fokozottabban komolyan vegye.

Az egyháztagok véleménye megoszlik abban a kérdésben, hogy milyen szerepe kell hogy legyen az egyháznak a társadalom felé irányuló szolgálatok területén. A megosztást két fogalommal, a relevancia és a differencia fogalmával lehet érzékeltetni. Aki az egyház relevanciája miatt aggódnak, azok az egyház másokért való szolgálatát helyezik előtérbe. Ezek az egyháztagok belátják és hangsúlyozzák annak fontosságát, hogy az egyház a társadalmi konfliktusok megoldásában részt vegyen, az igazságosságért és a békéért sikeraszálljon a gyengék, a szegények és az elnyomottak nevében. Ezek az egyháztagok ilyen módon az egyháznak politikai feladatokat is tulajdonítanak.

A megkérdezettek másik csoportja szemében nem az egyház (társadalmi) relevanciája, hanem az egyháznak a világtól való differenciája a mértékadó. Ők az egyházat a társadalmi konfliktusoktól és kompromisszumoktól szabadnak akarják látni. Az egyház feladatainak csupán a specifikusan „egyházi” tevékenységet tekintik (predikáció, lelkipozás, stb.) Természetesen ez a csoport is tulajdonít az egyháznak politikai feladatot, csak hogy ez a politikai tevékenység éppen a társadalomtól való elzárkózásban kellene, hogy kifejezésre jusson.

Akármilyen megítélés alá esik is a megkérdezettek véleménye, egy bizonyos: az egyháztagoknak *vannak* konkrét elképzeléseik az egyház feladatait illetően — bármennyire is különböznek ezek az elképzelések egymástól és bármennyire is különböző értékűeknek tekinthetők is. Az egyháztagok „inartikulált konszenzusát”, amely éppen inartikulált voltából eredően diffúz és differenciált kívánságokat és váradalmakat is magába foglal, semmiképpen nem lehet figyelmen kívül hagyni, amennyiben az egyház a tagok tudatát és az egyház funkcióját formálni vagy megváltoztatni kívánja.

Az egyház egyetlen bevált és kifejlesztett kommunikációmodellje a tagjaival a helyi gyülekezet, amelynek centruma a vasárnapi istentisztelet. Amikor a felmérés ezt megállapítja, azt is hozzáteszi, hogy ebből nem következik, hogy minden egyházi tevékenység a gyülekezeti istentisztelethez kell, hogy visszavezessen, vagy ennek a kommunikációmodellnek az analógiájára kell hogy kiépüljön. Szükségesnek látszik a kommunikációformák egy szélesebb skálájának a kiépítése. Meg kell találni annak a lehetőségét, hogy az egyháztag ne csupán az egyházközösséggel, hanem az egyházzal magával is tudja azonosítani magát. Bár az egyháznak a kapcsolata tagjaival nem problémamentes, viszont a felmérés azt mutatja, hogy a kommunikáció lehetősége fennáll.

A felmérés megállapítja, hogy a tagoknak az egyházhoz való viszonyában a lelkésznek meglepően nagy szerepe van. Mégpedig elsősorban a lelkész személye jelent sokat az egyháztagok számára. A lelkész hivatali funkciója a lelkész személye mögött háttérbe szorul. Az egyháznak ezért racionális személyi politikára van szüksége. Ez azt is kell jelentse, hogy a lelkész vállalóri le kell venni olyan terheket, amelyek most ugyan hivatali funkciójához tartoznak, de amelyeket más is hordozhat. Ha ez megtörténik, akkor a lelkésznek több lehetősége lesz olyan feladatok felé fordulni, ahol a személyes kapcsolatoknak döntő szerepe van. A lelkészképzés reformja is sürgős és fontos feladata az egyháznak. A reform magába kell foglalja a lelkész-továbbképzés kibontakoztatását is. Végül: szükség van az akadémikus teológia reorganizálására.

Felvetődik a kérdés, hogy mi a *haszna* az egyháztagoknak. „Hasznon” természetesen funkcionalitást kell értenünk. Az erre vonatkozó kérdést az egyháznak meg kell tudni válaszolni.

Helmut Hild megállapítja, a felmérés kiértékelését tartalmazó kötet bevezetésében, hogy a felmérés alapján bizonyosnak mondható, hogy a népegyház jövőjéről való pesszimista prognózisnak nincs alapja, ezt mutatja a közvéleménykutatás eredménye.<sup>7</sup> Az evangélikusok nagy többsége igenli a népegyházat és az egyház megújulását, megerősödését kívánja.<sup>8</sup> A régi egyház megújulását azonban nem a múlt visszaállításaként kell magyaráznunk, hanem a reformáció iránti igényként kell interpretálnunk.<sup>9</sup>

Az egyház *politikai felelősségének* gyakorlását Helmut Hild az egyház ökumenikus szolgálatai egyikének tekinti.<sup>10</sup> Megállapítja, hogy a felebaráti szeretetnek köze van a politikához. Isten akarata szerint az egyháznak az ember felé kell fordulnia, és mindaz, ami politikával összefügg, az emberi egzisztencia egyik részterülete.<sup>11</sup> Az egyház politikai feladata magába foglalja az egyes emberekkel való foglalkozást is. Nem igaz az, hogy az egyén problémái minden történelmi korban ugyanazok, és hogy különválaszthatók lennének az emberi közösségek politikai, hatalmi problémáitól.

Amennyiben az ige hirdetés „politikai”, ez nem jelenti az írásmagyarázat különleges formáját. Nincs is különleges szituációkhoz és alkalmakhoz kötve. Az ember léte korhoz kötött, és környezete létéhez kapcsolódik. Ezért mindarra, ami politikum, az ige hirdetésnek állandóan tekintettel kell lennie. Az ige hirdető feladata, hogy megállapítsa, hogy a bibliai szöveg mikor kíván olyan magyarázatot, amely politikai konkréciót is tartalmaz. Az ige hirdetőnek gondosan mérlegelnie kell, hogy mikor és milyen politikai konzekvenciák vonhatók le a Szentírásból. Az egyháznak állást kell foglalnia politikai kérdésekben. Az egyház politikai állásfoglalása kihatással kell hogy legyen a diakóniára. Az egyháznak nem csupán az individuum felé kell fordulnia diakóniájával, hanem a társadalom felé is. Ez azt jelenti, hogy az egyháznak politikai diakóniát is kell gyakorolnia. Mindebből azt a következtetést vonja le Helmut Hild, hogy a diakónia célkitűzései között megkülönböztetett helyen kell szerepelnie a harmadik világ megsegítésének, azok megsegítésének, akik csökkent munkaképességűek vagy munkaképtelenek, és az egyháznak részt kell vennie abban a harcban, amely a társadalmat védi a parciális érdekekkel szemben.

A politikum az egyház ige hirdetésében és diakóniájában az egyháztagok részéről gyakran értetlenségbe ütközik, sőt konfliktusokhoz is vezet. A konfliktusokat Hild nem tartja szerencsétlenségnek, hanem a tisztázó-dási folyamatok lefolyása egyik formájának. A konfliktusok megoldása aztán várható, ha a konfliktusok okai az egyházban nyilvános diszkusszió tárgyai.<sup>12</sup>

Az egyház politikai tekintetben felelősség hordozója, és befolyást is tud gyakorolni politikai fejleményekre. A megbékéltetés, a keresztyén szabadság és az igazságosság prédikálása az előfeltétele annak, hogy az egyház küldetésének megfelelően tudja gyakorolni politikai felelősségét.

Helmut Hild *igehirdetési* az ige hallgatóját úgy kívánják megszólítani, hogy a hallgató (olvasó) az ige aktuális interpretációját hallva ráébredjen felelősségére egyházában és a társadalomban. Adventi igehirdetésében szól a várakozás érzéséről, amely mindig magába rejt egy kevés szomorúságot is. A várakozás arra, ami nemsokára bekövetkezik — legyen az ünnep, fájdalom, siker, szenvedés — mindig kifejezője egy olyan nagy várakozásnak, amely az egész embert uralja. Ez a várakozás a jövőre irányul. Az Ószövetség kifejezésre juttatja azt a gondolatot, hogy a világnak nincs jövője, ha Isten maga nem ajándékozza ezt a jövőt a világnak. Az Ószövetség reménységet táplál afelől, hogy Isten ezzel a jövővel megajándékozza népét. Az Ószövetség reménysége arra szabadította fel Izraelt, hogy múltjával képes legyen leszámolni és a jelen feladatait el tudja végezni. A reménység Izrael számára jelentette egyúttal a bűnvallást és a jogra, valamint az igazságosságra való felszólítást. Az Újszövetség azt hirdeti, hogy az ígért beteljesedett, a remény alapja megerősített. A békeséget, jogot, igazságot, örökkévalóságot látták Krisztusban megvalósulni. Az élet feladata és tartalma az kell, hogy legyen, hogy az ember ennek a Krisztusnak a szolgálatába álljon. Az advent időszakának az az üzenete, hogy Jézusban van az alapja azoknak a váradalmaknak, amelyek Isten országára, a jog és béke birodalmára irányulnak. Az adventi üzenet azt hirdeti, hogy Jézus jön, mindenki életébe eljön, mert életét mindenkinek ajándékozta. Az advent arra tanít, hogy mi magunk nem bízhatunk önmagunkban, ami a jövődől alakítását illeti, de van segítségünk és a jövődől biztos.

Karácsonyi igehirdetésében Helmut Hild az emberlélet és a Krisztus keresztyé közötti kapcsolatot hangsúlyozza. Az az üzenet, hogy Isten emberré lett, egyedülálló igényű, és döntésre szólítja fel az embert. Jézus embervolta nem korlátozott és élete nem zárult le a kereszthalállal. Erejével képes arra, hogy hatalmas legyen bennünk, Jézus embervolta a mi embervoltunkat áthatja.

A passióról írva Hild megállapítja, hogy életünkben a teljesítmény princípiuma nélkülözhetetlen. Az egész társadalom élete a teljesítményen alapszik. Azok a társadalmak és népek, amelyek nagyobb teljesítményre képesek, tudják segíteni azokat a népeket, amelyeknek kisebb a teljesítőképességük. A teljesítmény azonban, bármennyire is meghatározza egy társadalom életét, és bármennyire a középpontban áll is, nem lehet alapvető értéke és mértéke a társadalomnak. Amennyiben ugyanis a teljesítmény vezető értéké válik, abban az esetben a következő hatás figyelhető meg: egoizmus, értetlenség a másik ember szituációja iránt, az emocionális képességek elcsökevényesedése, kíméletlenség. A teljesítményben való gondolkodás ignorálja a gyengeséget és a szenvedést, ez pedig életveszélyes. Szünet szükséges ahhoz, hogy terhelést tudjunk kiállni. Sőt: a szenvedés életet teremt! A teremtő cselekedet a passióból eredeztethető. A szenvedésnek és a szenvedélynek ugyanaz az alapszava. Ilyen értelemben egyedülálló Krisztus szenvedése, akinek kereszthalála a világtörténelem leglényegesebb eseménye. Krisztus áldozata az emberi életnek értelmet adott és tette legfőbb értéké az embert. Az alkotó tevékenységnek, a teljesítménynek és a szenvedésnek egymáshoz való viszonyát

Jézus Krisztus szenvedése, kereszthalála és feltámasztása határozza meg.<sup>14</sup>

Az egyház *ökumenikus feladatairól* szólva Helmut Hild megállapítja, hogy a protestáns különbözőségek is útjába állnak az egyházak közösségeinek. A leuenbergi konkordiatól sokat várnak azok az egyházak, amelyek a protestáns egyházak egymáshoz való közeledését remélik. Helmut Hild helyesnek tartja a „nyílt kommunio” gyakorlatát a római katolikus egyházzal.<sup>15</sup> Az ökumenicitásnak nem csupán az egyházközi kapcsolatokban, hanem a társadalmi felelősség hordozásában is mutatkoznia kell.<sup>16</sup>

Az egyháznak a konciliaritás útján kell járnia. A konciliaritás az egyházak közösségéhez vezet. Konciliaritáson azt értjük, hogy a keresztyének összejönnek helyileg, területileg vagy világméretben, közös imádságra és hitbeli döntésre.<sup>17</sup> A konciliaritás szolidaritásra bátorít fel, szabaddá teszi a keresztyéneket új utakon való járásra. Az egyházaknak az egység iránti törekvése össze van kötve az emberiség egységtörekvésével. A konciliaritás útja partnerekké teszi a keresztyéneket az egység és az igazság keresésében. Ezért a különböző módon hívő keresztyéneknek dialógust kell folytatniuk egymással.<sup>18</sup>

A párbeszéd lehetősége fennáll a Magyarországi Református Egyházzal is. Főleg a következő kérdésekben látszik a dialógus gyümölcsözőnek:

Mik az egyház szolgálatának gyakorlati lehetőségei?

Hogyan tudja megszólítani az igehirdető igehirdetésében a gyülekezetet? Milyen szerepe van és milyen szerepe lehet a kazuális istentiszteleti alkalmaknak a gyülekezet életében?

Hogyan szólíthatók meg a magasabb formális képzéssel rendelkező egyháztagok?

Hogyan nevelhetők az egyháztagok az egyház társadalmi-szociális felelősségének, szolgálatának megértésére, és a benne való részvételtre?

Mit jelent a racionális személyi politika az egyház számára?

Milyen kritériumok alapján kell történnie a lelkész-képzés reformjának?

Mit jelent a „politikai” igehirdetés fogalma?

Hogyan érvényesülhet az ökumenicitás a protestáns egyházak között és hogyan a protestáns egyházak és a római egyház viszonyában?

Végül: a konciliaritás megvalósítása és gyakorlása kétségkívül minden keresztyén fontos feladatának tekinthető. Egy esetleges párbeszéd a Magyarországi Református Egyházzal is ezt az ügyet szolgálná.

*Esztergom, 1974. december 5.*

*ifj. Dr. Bartha Tibor  
kutató professzor*

#### JEGYZETEK

1. Helmut Hild: Dienst der Kirche Dienst für Gott Dienst am Menschen — Bericht des Kirchenpräsidenten zur Lage — 15. Tagung der Vierten Kirchsensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 1973. Hild: Schwerpunkte kirchlichen Dienstes heute — Bericht des Kirchenpräsidenten zur Lage. Erstattet auf der 1. Tagung der Fünften Kirchsensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 1974. — 2. Bericht '74, lkk. — 3. idézet *Moltmann*ól Bericht '73, 22. — 4. Bericht '74, 2. — 5. Bericht '74, 14. 16. — 5/a. Bericht '74, 14 — 6. Wie stabil ist die Kirche? Herausgegeben von Helmut Hild Burckhardthaus-Verlag Gelnhausen/Berlin 1974. — 7. Wie stabil ist die Kirche? 3. — 8. idézet a Wie stabil ist die Kirche c. kötetből (Bericht '74, 29.) — 9. Bericht '74, 30. — 10. Bericht '73, 4. — 11. Helmut Hild: Der Stellenwert des Politischen im kirchlichen Leben und Handeln. — Helmut Hild—Erwin Wilkens: Zur politischen Verantwortung der Kirche. Vandenhoeck/Ruprecht Göttingen 1973, 13. — 12. Hild: Der Stellenwert des Politischen im kirchlichen Leben und Handeln. — 13. Hild: Dienst und Verantwortung der Kirchen für Europa — Zur politischen Verantwortung der Kirche 53kk. — 14. Hild: Feiertage aktuell. Gerd Mohn Gütersloh 1973. — 15. Bericht '73, 8. — 16. Bericht '74, 21. — 17. idézi Hild Bericht '74, 41. — 18. Bericht '74, 43k.



# A „gyászévtized” történetének forrásai és szakirodalma\*

## Eredmények és feladatok

Övek az érdem, kiket sem a máglya  
nem riasztott vissza, sem a gálya —  
sem harcaik bukása,  
a léptenként felmeredő „hiába”!  
Látták, vagy nem a céljuk,  
azt jól látták, hogy nincs visszafelűt;  
a múlt, ahogy füst-vetve összeomlott,  
úgy lökte őket, mint lőpor az ólmot:  
előre! és ők vállalták e sorsot —  
Mondd hát velem, hogy dicsőség reájuk!

*Illyés Gyula:*

*A reformáció genfi emlékműve előtt*

Az 1671 és 1681 közötti időszakot a magyar protestáns egyháztörténetírás „gyászévtized”-nek (vagy terminológiai kuriózumként Zoványi Jenő „gyásztized”-nek) nevezi. A „véres ellenreformáció” ekkor hág tetőfokára, s a „gályarabság”-ban csúcsosodik ki.

Egyháztörténetírásunk az elmúlt századok alatt sokat foglalkozott e korszak vizsgálatával; számos mozzanatát feltárta, forrásait, amelyhez hozzáférhetett, s amire érdeklődése kiterjedt, jórészt publikálta. Most azonban mégis hozzá kell nyúlnunk e korszak történetének vizsgálatához — részben, mert a háromszázados jubileum erre alkalmat ad (ez azonban inkább csak másodlagos ok, ürügy arra, hogy behatóbban foglalkozzunk e problémával) —, sokkal inkább elő kell vennünk e kérdést azért, hogy a tudomány mai állása szerinti, korszerű, teljes képet kapjunk és adjunk e, nemcsak egyházunk, egyházaink (a magyar protestantizmus) története, de az egész magyar történetnek valóban leggyászosabb időszakáról, s egységben, összefüggéseiben lássuk azt. Erre kötelez egyháztörténeti, de ökömenikus felelősségünk is.

Korábbi szemléletünk általános hibája, tévedése az, hogy egyrészt kisajátította a prédikátorok mártíromságát az egyház számára, csak az egyház hőseiként emlegetve őket — eltekintve néhány tiszteletreméltó, tudományos vállalkozástól — nevük, a nápolyi gályarab prédikátorok kegyetlen sorsa ünnepi szónoklatok, prédikációk, egyházi és kulturális előadások, irodalmi alkotások *hangulatkeltő elemeivé* alacsonyultak le. A történelmi gondolkodás hiányából eredő túlhangsúlyozások eredményezték azután, hogy a katolikus történetírás, s annak reprezentánsa, *Szekfű Gyula* a Magyar Történet IV. kötetében<sup>1</sup> lekicsinyli az egész ügyet, elintézve két lapon minden kérdését. Más katolikus történetírók pedig, mint pl. *Meszlényi Antal*<sup>2</sup> „gályarabmesék”-ről szól, hangsúlyozva a reformáció kora, Bethlen Gábor uralkodása alatti és a Thököly-féle felkelés alatti katolikus mártírok eseteit, s azt, hogy az 1681. évi országgyűlésen a katolikus rendek súlyosabb sérelmekkel álltak elő, mint a protestánsok. — S végül, mint igen jellemző szövegezést és szemléletet, teljes terjedelemben ide iktatjuk a *Bangha Béla* (S. J.) szerkesztette Katolikus Lexikon (Bp. 1931. II. kötet, 182.) „*Gályarabok*” — címszavát: „A Wesselényi-féle összeesküvésre következő megtorlás idején Vittenyédi Istvánnak Bethlen Miklóshoz írt levele alapján az 1674. pozsonyi kirendelt bíróság (iudicium delegatum) 346 protestáns lelkészt és tanítót helyezett vád alá lázadás, összeesküvés és a katolikus vallási jelvények meggyalázása címén. A vádlottakat el is ítélték, de kegyelmet kaptak mindazok, akik kötelezték magukat, hogy vagy

külföldre mennek, vagy idehaza lemondanak lelkészi működésükről. Nem egy volt különben közöttük, aki előbb Németországból jött be Magyarországra. A reverzalist több mint 200 alá is írta, 41-en azonban, akik a legsúlyosabban voltak vádolva, halálra ítéltettek, de aztán a büntetést várfogságra változtatták, majd katonai fedezet alatt Nápolyba küldték őket gályarabságra, ahonnan Ruyter hollandi admirális már 1676 januárjában kiváltotta őket. A netán várfogságban maradtaknak Lipót még ugyanazon évben kegyelmet adott a hollandi katolikusok könyörgésére. Megszámlálhatatlan ezenkívül azoknak a szerencsétlen magyaroknak tömege, akiket az erdélyi felkelésekkel szövetséges török—tatár hadak Konstantinápolyba és Ázsiába cipeltek gályarabnak. — Thury E.: Adatok a magyar protestáns gályarab-lelkészek történetéhez. Bp. 1912. (Cs[óka] L[ajos])” — A „gyászévtized” protestáns prédikátorai egyben a *magyarság*; hazánk és népünk harcossai és hitvallói is voltak az 1671—1681 közötti évtizedben, amikor a *Habsburg-uralom nem csupán a két protestáns egyházat, hanem az egész Magyarországot helyezte törvényen kívüli állapotba. Pozsonyban valójában egy népet ítélték halálra, s azzal kezdték az ítélet végrehajtását, hogy megfosztották az akkor még nyolckilenc tized részében protestáns országot szellemi vezetőtől.* Az utókor tartozik ezeknek azzal, hogy az egyházi kegyelet zárt világából visszahelyezi őket a nemzeti történelem keretei közé.<sup>3</sup>

Szemléletünk másik hiányossága az, hogy megfeleltek azokról, vagy nem mertünk, esetleg szégyellünk azokra gondolni, akik — nem „bűnösségük tudatában”, hanem látva az udvar és a klérus szándékát, — nem mentek el Pozsonyba az idézésre, hanem népi ellenállást szerveztek Bécs uralma ellen és hősi halált haltak a kurucok első csatáiban, vagy nem fegyvert, hanem tollat ragadtak, s remekművű traktátusokban, prédikációkban, és jeremiádokban kiáltották világgá a magyar nép szenvedéseit.

Egyháztörténetírásunk ezen hiányosságain túl kell lépnünk, s világosan kell látnunk, hogy a „gyászévtized” történetét nem lehet a gályarabság eseményeire koncentrálni, s azt is tudni kell, hogy a „gyászévtized” nem véletlen epizódja a magyar protestantizmus történetének, hanem egy folyamatnak a része. Ezt a történelmi folyamatot kell megragadnunk, feltárnunk, s ebbe kell behelyezni a „gyászévtized” történetét is, s nem is annyira az eseményekre összpontosítva (hiszen ezek jórészt eléggé ismertek), hanem a folyamatra, s az események mögött meghúzódó, az azokat mozgó erők. Ennek az egyáltalán nem kis és nem könnyű feladatnak az elvégzéséhez azt is tudnunk kell, hogy az *eddig feltárt források, megírt monográfiák, nem elegendőek a teljes kép kialakításához.* E nagyszabású munka elvégzéséhez *további forrásfeltáró tevékenységre van szükség.*

Ennyit bevezetőül. Most pedig, mielőtt előadásom címében megjelölt feladatomra rátérnék, előbb megkíséreltem röviden felvázolni azt a történelmi folyamatot, amelynek része vizsgált időszakunk.

## Történelmi visszatekintés

Két érdeket, két folyamatot kell látnunk, amelyek találkozási pontjában érthető meg a „gyászévtized” lényege; a *római egyház* és a *Habsburg-dinasztia érdeke,*

\* Elhangzott az egyháztörténeti teológiai szakkonferencián Debrecenben, 1974. augusztus 29-én.

s ehhez jön még a XVII. század emberének mélyen. vagy kevésbé mélyen, de vallásos gondolkodása. Ez utóbbit itt most külön vizsgálunk nem kell (a „lelki háttér”-ről külön tanulmány készül), számolnunk kell azonban jelenlétével, bizonyos motiváló hatásával.

A reformáció előretörésével, térhódításával megszűnt a római egyház egyeduralma Nyugat-Európában is. Egyre-másra vesztette el állásait. 1563-ban azonban az egész nyugat-európai keresztyénség életében sorsdöntő fordulat állott be. 1563 végén befejeződött a reformáció problémájával foglalkozó *tridenti (trienti) zsinat*, s ettől kezdve a római egyház a „tévtanok kirtásával” a „keresztyén név ellenségeinek megsemmisítésével” vélte helyreállíthatónak az egyház egységét. Megalakult a *jezsuita rend* és megkezdődött az *ellenreformáció*, s haladt a maga útján előre, eszközeiben nem válogatva. — Ez az egyik vonal.

A XVII. század a centralisztikus hatalmi törekvéseknek, az abszolút monarchiák alapításának a korszaka. Egész Európában ekkoriban lépett a rendiség helyére a korlátlan fejedelmi abszolutizmus. A belső politikai ideálja az *egység*, az állampolitikai tendencia pedig az *egységre való törekvés*. Egység, kizárólagosság a hatalom birtoklásában, területben, fajban, vallásban. Ezért a nagy célért folyik a küzdelem Európa valamennyi államában. A korlátlan hatalom pedig hadat üzen minden szervnek, minden intézménynek, amely ennek útjába áll. Eszközeiben ez sem válogatós. Eszközzé pusztán a politikai hatalom emeltyűjévé devalvál mindent, s eszközzé süllyeszti, s ezáltal a küzdelem szenvedélyes hevébe rántja a legmagasabb etikai tényezőzt: a vallást is.

A XVII. században — a törököt nem számítva — Európában két hatalom, a Habsburg- és a Bourbon-ház küzdött egymással. Vessünk egy pillantást — legalább gondolatban — a XVII. századi Európa térképére: Habsburg uralkodott Magyarországon, Csehországban és az osztrák örökös tartományokon. Habsburg homlokat övezett a német-római császárság koronája is, s ha a mérhetetlen gyarmatbirodalomtól el is tekintünk. Habsburg ült Spanyolország nagyhatalmi trónján is. S e hatalmas Habsburg-birodalmak között terült el a Bourbonok Franciaországa. A francia politikát tehát a létfenntartás ösztöne diktálta, amikor a Habsburgok hatalmának megtörésére szövetkezett minden szellemi és materiális hatalommal, vallási hovatarozásra való tekintet nélkül. Érdekkörébe vonta a reformációt is, amelyet otthon elnyomott, s annak ellenére, hogy maga is katolikus volt, s politikáját katolikus főpap, *Richelieu* bíboros irányította, a katolikus császársággal szemben mégis közös frontba állította a protestáns hatalmakat. Gondoljunk csak a Richelieu ösztönzésére Anglia, Hollandia és Dánia között létrejött Habsburg-ellenes *hágai szövetségre* (1625. december), amelyhez Bethlen Gábor erdélyi fejedelem is csatlakozott, ehhez kapcsolva Habsburg-ellenes harcait, s egyik főszereplője lett a harmincéves háború ún. dán szakaszának (1625—1629). Franciaország célját el is érte: a harmincéves háborút lezáró *westfáliai béke* (1648. október 24.) jelentős változásokat rögzített Európa hatalmi viszonyai-ban. A kontinensen Franciaország emelkedett vezető szerepre. A Német Birodalom a szuverén államok (államocskák) és városok százainak laza szövetségévé hullott szét. A harmincéves háború megrendítette a Habsburg-ház nyugat-európai pozícióit, és az osztrák Habsburgokat *keleti tartományaikba* vetette vissza.

Azok a külpolitikai sikerek, amelyeket Franciaország elért, Franciaország belpolitikai egységében gyökeres-tek (hogy ennek mekkora ára volt, s a francia protestantizmust hogyan szolgált fel ez a törekvés, azt most nem kívánjuk taglalni). A Habsburgok első törekvése

a keleti tartományokban — az osztrák örökös tartományokban, Csehországban és Magyarországon — arra irányult, hogy létrehozza a teljes belső egységet és érvényre juttassa a korlátlan központi hatalmat. Első ténykedése az volt, hogy az osztrák örökös tartományokban megszüntették a rendek minden politikai befolyását. Csehországot maga a westfáliai béke szolgáltatta ki teljesen e korlátlan hatalmi politikának. Más-képpen állott azonban a helyzet Magyarországgal szemben; hitlevelek, koronázási eskük, békekötések, szentesített törvények védték az alkotmányt, amely fölött a rendek is féltékenyen őrködtek. Emellett az ország területi egysége sem volt sértetlen: nagy részét a török tartotta megszállva, Erdély pedig mint önálló fejedelemség, jobbra török befolyás alatt állott, s Habsburg-ellenes politikát folytatott. A magyar király fennhatósága alá csak a Dunántúlnak mintegy harmad-része, az Északnyugati és Északkeleti Felvidék tartozott, de Eger, Fülek már itt is török uralom alatt állott.

A magyar rendeknek a politikai függetlenség megrovására, az alkotmányosság fenntartására tett erőfeszítései összeütközésbe kerültek az uralkodóház abszolutisztikus belpolitikai törekvéseivel. A Ferdinándok mégcsak megegyeztek a rendekkel, hogy minden erejüket az európai vezetőszerpért vívott harcban a Bourbonok ellen tudják összpontosítani. Mások voltak azonban a viszonyok, amikor 1657-ben I. Lipót lépett Magyarország trónjára. A cél most már nem az, hogy a világhatalmi túlsúlyért vívott küzdelemben felülmaradjon, hanem, hogy az elvesztett pozícióit visszaszerelze, vagy legalábbis tényleges egyensúlyt hozzon létre. Erőt átcsoportosította. Mivel pedig — amint említettük — a sikeres külpolitikát a hatalom koncentrációjában látta, a birodalom teljes belpolitikai egységére törekedve, igyekezett a magyar alkotmány megsemmisítésére. Ezért egy időre lemondott az ország török uralom alóli felszabadításáról is, csakhogy a magyarok ellenállását megtörje, hogy a később felszabadítandó országot a maga abszolút rendszerének kereteibe szoríthassa.

S még egy, vallásinak is mondható komponens is motiválta a Habsburgok magyarországi politikáját. A Habsburgok, akik fejedelmi teljhatalomra és teljes belső egységre törekedtek, nem felejtették el, hogy a harmincéves háborúban az erdélyi protestáns fejedelmek hadainak sorában mindig ott harcoltak a magyarországi protestánsok is, és pedig annak a hatalomnak az oldalán küzdve, amely a Habsburg túlsúlyt megdöntötte. Amíg tehát a Ferdinándok érdekből meg is alkudtak a magyar protestánsokkal, I. Lipót szembefordult velük, mint *politikailag megbízhatatlan, ellenséges elemekkel*, s megsemmisítésükre tört.

Itt találkozunk a két vonal: a feudális rendszerrel összeforrott, vagyonát és befolyását féltő katolikus egyházi restauráció és a Habsburg fejedelmi abszolutizmus érdeke. Itt kötöttek életre-halálra szövetséget, s így lesznek a Habsburg-birodalom politikai irányítói a jezsuiták, mint a katolikus restauráció éllovasai.

A másik oldalon viszont hasonlóan közös érdekek, létkérdés miatt egybefonódik, összeforr a rendi függetlenségi, felszabadítási politikai küzdelem a protestantizmus vallásszabadságáért folytatott harccal, a lelki-estí szabadságért való küzdelemmel.

A külpolitikai helyzet vázlatát után nézzük a hazai viszonyokat.

A XVII. század közepén a magyar uralkodó osztály valamennyi rétege politikai és gazdasági hatalmának további megerősödését a török kiűzésétől várta.

A török háborúk százados tapasztalatai azt is világossá tették, hogy ennek megvalósítása csak nagy had-

erők bevetésével lehetséges, korszerű zsoldos-hadsereget viszont egyedül az abszolutizálódó államhatalom tarthat fenn. Csakhogy a Habsburg államhatalom éppen a török-kérdésben váltotta be legkevesbé a hozzá fűzött reményeket. Sőt az utóbbi évtizedek békepolitikájával a magyar uralkodó osztály érdekeivel is szembefordult. Ugyanakkor a fizetetlen zsoldoskatonaság a lezüllett védelmi rendszerrel együtt sokrétűen fokozta a gazdálkodás bizonytalanságát. Számos tény azt mutatta, hogy az ország az addigi gazdasági és társadalmi fejlődésben rejlő előrehaladás további lépéseit csak területi egységének helyreállítása során valósíthatja meg.

A Habsburg centralizáció magyarországi csődje legszembetűnőbbben a török politikában nyilvánult meg. Ezért épült tehát a hadügy, a török elleni harc kérdése köré a Habsburgoktól elkülönülő önálló *magyar monarchia terve*. Gondolatrendszerének nagy általánosságban a feudális nemzeti ideológia adott kereteket (Mátyás nemzeti királysága).

1655-ben III. Ferdinánd császár összehívja az országgyűlést, hogy sorra elhalt fiai után a negyediket, a papnak nevelt, beteges, 17 esztendőes Lipótot királlyá válasszák a rendek, s egyben kísérletet tesz arra, hogy családja számára örökössé tegye a magyar trónt. Az országgyűlésre érkező rendeket egy rőpirat fogadja, amely arról igyekszik meggyőzni őket, hogy önként mondjanak le szabad királyválasztó jogukról. A trón a Habsburgokat, az Árpád-ház vér szerinti leszármazottait illeti, Mátyás király trónbitorló volt, s a császár erőszakkal is érvényesíti jogát. A magyar királyság önmagában gyöngye, külpolitikai tekintélye semmi, a török kiverésére nincs magyar hadsereg, pénz, hadvezér, mindez egyedül az ausztriai háztól várható. A Bécs fénykörében élő világi és egyházi főurak, miután már meghalt a nádor, *Pálffy Pál*, aki az elmúlt években összefogta a császár politikájával elégedetlen arisztokratákat, készségesen fejet hajtottak Ferdinánd királysága előtt. Az országgyűlés tekintélyes tömege, *Zrínyi Miklós* és csaknem az egész alsótábla viszont tiltakozott ellene. A vármegyék követei, a horvát rendek és a városok nem fogadták el a Habsburg-ház örökösödését. Ez az ún. *nemzeti párt*, ahogyan ők magukat nevezték, a megüresedett nádori tisztségben *Zrínyi Miklós*t szerette volna látni. Bécs azonban úgy húzta keresztül számításukat, hogy a horvát bánt nem jelölte nádornak, s az országgyűlés *Wesselényi* Ferencet, a császárhű *Lippay* érsek és helytartó pártfoglaltját választotta meg.

A köznemesség, tehetetlen török politikája, sértő vallási türelmetlensége és az országot nyomorba döntő gazdálkodása miatt fordult szembe Béccsel. Egyre szélesedő táboruk hangadói majort építő, megyei tisztségeket viselő, esetleg főúri szolgálatban levő művelt nemesek voltak. Egyre szélesedő táboruk és *Zrínyi* köztölt *Vitnyédi* István teremtett kapcsolatot.

Az események azonban a meglehetősen kedvező erőviszonyokat egy csapásra megváltoztatták. A török birodalomban Köprülü Mohamed nagyvezér személyében ismét erőskező katona ragadta magához a hatalmat, aki megszilárdította a hivatalnoki erkölcsöket, a katonai fegyelmet és új hódító hadjáratra készült. II. Rákóczi György fejedelemségének megsemmisítése az erejében megnövekedett török támadásának első mozzanata volt. Erdély bukásával viszont a Habsburg császárral szembeforduló nemzeti párt támasza, *Zrínyi* politikai koncepciójának egyik sarkköve fordult ki. Ugyanakkor a Habsburg állam is kikerülte az uralkodói személycseréből következő veszélyeket, s áthúzta a francia királynak a római császári korona megszerzésére törő számításait. A bécsi udvar most már a fő-

nemesség fokozott magához láncolására tesz kísérletet: sikerül katolikus vallásra téríteni az *Illésházy* családot és II. Rákóczi György özvegyét, *Báthory* Zsófiát, s ezzel az egész Felső-Magyarország a katolikus klérus hatása alá kerül. A megdöbbenés, hogy az udvar hagyta elveszni Erdélyt, s Váradot, az elkeseredést növelte, s a leghívebb arisztokraták bizalmát is megingatta a császári politikában. Az erőszakos katolizáció nyomán pedig a protestánsok felháborodása szökött magasra, és a *politikai csoportok sorai teljesen összezavarodtak*. A közlegő török támadás előestéjén, az 1662-i országgyűlésen az uralkodó pénzt és katonaságot kér a rendektől. Az uralkodó osztály köreiben viszont a vallási ellentétek törést okoznak, de *Zrínyi* ezeken felülemelkedik. Amikor a protestánsok otthagyják Pozsonyt, *Zrínyi* is velük megy, a katolikusok pedig törvényt hoznak a honvédelem reformálására. Csakhogy semmi bevéve a kor követelményeit, nem zsoldoshadsereget akarnak felállítani, hanem még mindig rendi felkeléssel szállnának szembe a törökkel.

Montecuccoli szentgotthárdi győzelme után a császár titokban és hirtelen megkötötte a *vasvári békét*. Az árulásnak is beillő vasvári béke egész Európában megdöbbenést keltett. Magyarországon pedig végtelen elkeseredést szült. Az elégedetlenség néhány főúr körében összeesküvést értelt. A Wesselényi összeesküvés kibontakozása során néhány prédikátor már azzal biztatja a népet, hogy a török veri le a láncot, hozza meg a szabadságot az országnak.

A Wesselényi-féle összeesküvés leleplezése kapcsán Lipót császár kijelentette: „*Fel akarom használni az alkalmat, hogy Magyarországon másként rendezem be az ügyeket.*” Uralkodásának első éveiben a császári korona elérése érdekében az uralkodó engedelményeket tett országgaiban a rendeknek, miután azonban elérte célját, államszervezetében abszolutista módszereket vezetett be.

Az ország rendi alkotmányát a *jogeljárás* elmélete alapján (1673. febr. 27.) felfüggesztették, és *Ampringen* János Gáspár, a német lovagrend nagymestere személyében kormányzót, gubernátort állítottak az élére. E gubernátor lett a magyar belügyek legfőbb irányítója. A kormányzásnak adott utasítás a katolikus vallás erősítését és terjesztését említi első rendben.

Az országot jelentős katonai haderő szállta meg. Minden várba német őrség kerül. A várak magyar katonaságának nagy részét elbocsátják. Az összeesküvésbe, vagy annak gyanújába kerültek birtokait elkobozzák.

A helyi közigazgatás, önkormányzati szervek hatáskörét minimálusra csökkentik. Minden a katonai parancsnokok önkényétől függ. S hogy a császár még biztosabb legyen a dolgában, a hivatalok vezetését is „megfelelő” személyek kezére adja. Így lett magyar kamaralnök gróf *Kollonics* Lipót bécsújhelyi püspök, a császár bizalmasa. Az országos méltóságok viselői is csaknem kivétel nélkül katolikus főpapok voltak, akik így a protestánsellenes intézkedések végrehajtásában is főszerepet játszottak.

A császári politika a katolikus vallás megszilárdítására törekedett, minden országban, de ez sehol olyan erőszakkal nem érvényesült, mint Magyarországon. Több helyen fegyveres összetűzésre is sor kerül: Árva megye jobbágysága ellene támadt a templom elfoglalására érkező katonaságnak, a turolukai parasztok is fegyvert fogtak.

Az általános elégedetlenség forró légkörében 1672 nyarának végén az erdélyi határokról sereg tört be Felső-Magyarországra. A támadás megszervezői és vezetői azok a protestáns köznemesek voltak, akik a Wesselényi-féle összeesküvés leleplezése után menekültek a Partiumba.

A katonai képzettségben, hadi tapasztalatban legjáratosabb csoport, a végvárból elbocsátott vitézség adja a bujdosók, Dózsa vítezai után *kurucoknak* nevezett felkelők harci magját, a népi elem a tömegerejét, a diákok és *prédikátorok pedig Habsburg-ellenes beszédekkel egységes politikai öntudatát.*

A bujdosó mozgalom sokkal erősebb volt annál, semhogy a belső harc felőrölte volna energiáit. Nem gyengítette soraikat a bécsi udvar leszerelésükre, megfélemlítésükre törekvő politikája sem, amelynek keretében *Szelepcsényi* György esztergomi érsek, helytartó elnöklelte alatt, *Kollonics* Lipót püspök, kamarai elnök, *Pálffy* Tamás nyitrai püspök, magyar kancellár, és mások részvételével Pozsonyban 1673-ban *rendkívüli törvényszéket* (delegatum iudicium extraordinarium) állítottak fel, amely elé szeptember 25-ére 33 protestáns lelkészt idéztek. A vád az volt ellenük, hogy együttműködtek a kurucokkal és fellázadtak a király ellen. A halállal fenyegetett prédikátorok többsége áttért a katolikus vallásra. 1674. március 5-ére már újabb 730 protestáns lelkészt idéztek bíróság elé. Azokat, akik nem tértek át a katolikus vallásra, április 4-én halálra ítélték. Büntetésüket később várfogságra változtatták, majd 1675-ben *gályarabságra*<sup>5</sup> küldték őket. (Az életben maradt gályarabokat 1676. február 11-én — kormány utasítására — de Ruyter holland tengernagy szabadította ki.) — A pozsonyi sikereken felbuzdulva 1674. április 24-re *Bársony* György szepesi prépost az összes széppességi protestáns lelkészt megidézte szepesváraljai „rendkívüli törvényszéke” elé. A megjelent 41 lelkészt, mint lázadót, vagyoneklobzásra ítélték.

Ezzel a „gyászévtized” csúcsához érkeztünk el, a „totális ellenreformáció” azonban néhány évvel korábban. 1671-ben, *Bársony* György irodalmi fellépésével kezdődött.

1671-ben ideológiai téren is teljes erővel megindul az ellenreformáció. Ennek két legfontosabb irodalmi terméke *Bársony* György várdai majd egri püspök *Speculum Hungariae* és a *Veritas Toti Mundo Declarata* művei, amelyek a magyarországi ellenreformáció legfontosabb irodalmi dokumentumai. A püspök azt bizonyította bennük, hogy érvénytelenek mindazok a törvények, amelyek a bécsi és linzi béke eredményeképpen szabad vallásgyakorlatot engedélyeztek a magyarországi protestantizmusnak, egyáltalán nincs olyan törvény, amely az uralkodót arra kötelezné, hogy megtérje országában a lutheranus és a kálvinista eretnokséget. Sőt ellenkezőleg, az érvényes törvény: a „Lutherani comburantur”. A királynak, Szent István utódának, aki országát, királyi méltóságát és koronáját a római pápától nyerte, arra kell törekednie, hogy helyreállítsa birodalmának hitbeli egységét — ezt sugallta *Bársony* püspök, amikor a *Speculum*ban nyilvánosságra hozta II. Silvester pápa akkor még hitelesnek vélt bulláját. A *Veritas*ban pedig *Bársony* püspök érvelése a következő: 1. A protestánsok számára vallásszabadságot biztosító 1606., 1608. valamint az 1647. évi vallástörvények *Bocskai* István illetve I. *Rákóczi* György fegyvereinek hatására készültek. A hatalmi helyzet megváltozásával ezek éppúgy érvényüket veszítik, mint a nemzetközi szerződések, ha az egyik félnek lehetővé válik a szerződés megszüntetése. 2. *Werböczy* szerint egy törvény létrejöttéhez a király, valamint a négy rend szavazata szükséges. 1608-ban azonban az egyházi rend, 1647-ben pedig — *Bársony* szerint — a főúri és a nemesi rend többsége is ellenezte ezeket a törvényeket. 3. A fenti törvények csak az augsburgi és helvét hitvallás híveinek biztosítanak szabad vallásgyakorlatot, márpedig — szerinte — a hazai kálvinisták és lutheránusok sokban más rítust és hitelveket követnek, mint az említett hitvallások. — *Bársony* György libellusa

nem egy vakbuzgó püspök véleménye, hanem kormányzati program a valláspolitikai egész területén, mert megjelenésével egyidőben az egész országban megkezdődött a protestánsok üldözése, s többé nem védi őket a törvény. *Bársony* elérte célját: a hazai két protestáns egyházat törvényen kívül helyezték nemcsak 1671-től 1681-ig, hanem lényegében 1781-ig, a *Türelmi Rendelet* kibocsátásáig. A magyar állami és egyházi valláspolitikai normája és alapirata a *Veritas*, eszménye pedig a *Speculum* egyhíttű, a pápa és az „apostoli király” előtt térdet-fejet hajtó Magyarország. Annyira, hogy minden olyan helyzetben, amikor a politikai vagy a katonai szituáció engedékenységet vagy óvatosságot tanácsolt a kormányzatnak a valláspolitikában, figyelmeztetésként megjelent a *Veritas* egy-egy újabb kiadása. E műnek, hatását tekintve, az a jelentősége a magyar ellenreformáció történetében, mint a *Nantesi Edictum* visszavonásának a francia történelemben.<sup>6</sup>

A Thököly-felkelés sikerei arra kényszerítették *Lipót*, hogy némileg visszatérjen az alkotmányos rendhez; felmentette *Ampringent* kormányzói tiszte alól, 1681-re országgyűlést hívott össze, betöltötte a nádori tiszte is. Az 1681-es országgyűlés (XXVI. c.) foglalkozik a válás ügyével is. (Pl. az „artikuláris helyek” kijelölésével, stb.) Ezzel a „gyászévtized” véget ért, ha nem is értek véget az üldözések és zaklatások.

## Historiografiai áttekintés

Ezek után a „gyászévtized” történetének szakirodalmáról *historiografiai* áttekintést igyekszem adni, csupán a legfontosabb munkákat kiemelve.

1. Legelőször is az *egykorú és közel egykorú irodalom* kell megemlítenünk. Ez az *exuláns-irodalom kezdete*. Ez az üldözések elől, vagy következtében külföldre került lelkészek közötti ellentétek irodalmi megnyilvánulása. Anélkül, hogy e kérdéssel itt most részletesebben foglalkoznánk (megtette ezt *Pukánszky Béla*: A magyar protestáns exulánsirodalom a 17. században, *Protestáns Szemle* 1924. évfolyamában megjelent tanulmányában), s a teljesség igénye nélkül elég ha *Láni* György, *Burius* János, *Bethlen* Miklós, *Lucius* Lajos, *Reiser* Antal, *Masnicius* Tóbiás, *Simonides* János, *Kocsi Csörgő* Bálint, illetve *Otrokocsi Főris* Ferenc idevágó művein kívül az *Apologia ministrorum evangelicorum Hungariae*-t említjük.<sup>7</sup>

Forrásértékűek a közel egykorú történeti művek, mint pl. *Debreceni Ember* Pál<sup>8</sup> és *Bod* Péter<sup>9</sup> egyháztörténetei.

2. A múlt század második felében kezdődött a tudományos publikások sora. Az első tudományos értékű publikáció *Tompa* Mihály közlése. Séllyei és Beregszászi levelét családjához, gyűlekezetéhez teszi közzé, az Új Magyar Múzeum hasábjain.<sup>10</sup>

Ezt követi a *Sárospataik Füzetek* tiszteletreméltó vállalkozása: minden dokumentumot igyekszik megjeleníteni. Itt jelenik meg — ha itt-ott hibás olvasatban is, vagy hibás másolatban (különösen a nevek, helynevek tekintetében) is, de mégis használhatóan *Nagy* Mihály Pozsonyban készült másolata alapján *Ladányi* Gedeon közlésében a *gályarab per jegyzőkönyve*. Ebbe a körbe tartoznak igen értékes nyugati publikációk is: *Heidegger*-nél megszálló volt gályarabokkal kapcsolatban. (Heidegger volt az első nyugati történészteológus, aki felismerte, hogy a *Bársony*-féle deklaráció nem egy ember, egy püspök túlbuzgóságának eredménye, hanem „*harci riadó*” a magyar protestantizmus ellen. Ide tartoznak még e korszakban *Liszky* Józsefnek és másoknak a *PEIL*-ben és másutt (különösen az *Abafi*-féle *Figyelőben*) közzétett igen értékes forrásközlemények is.

A Sárospataki Füzetek forrásközlő akciója folytatódik a Révész-féle Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmezőben, de egyre szórványosabbá válik, majd a Czelder-Figyelőben elsorvad, s helyet ad a *diletantizmusnak*.<sup>11</sup>

3. Historiográfiai tekintve a harmadik korszak a *diletantizmus korszaka*. Itt Rácz Károlyé<sup>12</sup> a vezető szerep. Az ő műve a apologetikus-polemikus historizmus iskolapéldája. Ez alakította ki a történetitlen, romantikus szemléletet, amelynek egyik jellemző mozzanata pl. a „*Térj magadhoz drága Sion*” „*gályarab-éneke*”, ahelyett, hogy a valóságos gályarab énekeket feldolgozták volna. Itt válik hangulatkeltelemmé a gályarabok szenvedése.

4. A következő, már értékesebb, komolyabb irányzat, amelyet Thury Etele és Balogh Elemér neve fémjelez. Értékes forráspublikációk jelennek meg Thury közlésében (sajnos ezekben is sok az olvasati hiba, de ezeket is ki lehetne és ki is kell javítani).

Balogh Elemér *dokumentum-gyűjteménye* igen értékes. (Könyvanyagának a Ráday Könyvtárba került részéről Beliczay Angéla elkészítette a bibliográfiát, a levéltárban őrzött kézirat jellegű részt Révész Imre dolgozta fel.)<sup>13</sup> Thury és Balogh munkásságán figyelhető meg a legjobban, hogy a kor érdeklődése mennyire az *exuláns prédikátorokra* terelődik. Nem áll e korszak vagy irányzat szándékában, hogy rendszeresen és módszeresen átkutassa a „gyászévtized” hazai levéltári anyagát.

A külföldi vonatkozások felkutatásában feltétlenül ki kell emelnünk a fiatalabb generációból, de még ehhez a historiográfiai csoporthoz sorolandók közül Miklós Ödön igen értékes hollandiai tanulmányait.<sup>14</sup>

Nem egyháztörténeti oldalról közelíti a kérdést Pauler Gyula a Wesselényi-összeesküvésről<sup>15</sup> írt, és Károlyi Árpád A magyar alkotmány felfüggesztése 1673-ban című tanulmánya.<sup>16</sup> Ugyancsak alkotmánytörténeti szempontból íródott Baranyai Béla több tanulmánya<sup>17</sup> is, melyek a korszak történeti viszonyainak feltárásához elengedhetetlenül szükségesek. A gályarabság kérdését nemzetközi összefüggéseiben vizsgálja meg Ballagi Aladár<sup>18</sup>, majd Takáts Sándor<sup>19</sup> tanulmánya.

5. Az exuláns-centrikus szemléletből próbálja kimozdítani az egész kérdést Szabó István, amikor széles alapokon elkezdi kutatásait, s a „gyászévtized” levéltári forrásainak feltárását. A bécsi hadi levéltárban végzett kutatásainak regesztáit közzé is tette az Egyháztörténet hasábjain.<sup>20</sup>

Különös figyelmet kell fordítanunk Szimonidesz Lajos kutatásaira és publikációira<sup>21</sup>. Ő elsődlegesen a gályarabirodalmat gyarapította. Sajnálatos, hogy a „gyászévtizedre” vonatkozó nagy mennyiségű kéziratmásolat gyűjteménye — amelynek létezéséről tudomásunk van — szellemi hagyatékából eddig nem került elő. (A kutatást folytatjuk.)

Szabó István kutatásai kiterjedtek egy igen fontos, s nagyon elhanyagolt kérdés vizsgálatára, az *ellenreformáció telepítés-politikájára*<sup>22</sup>. Megdöbbentő eredményeket hozott. Ezt igyekszik cáfolni Csapodi Csaba a Regnumban megjelent tanulmányában.<sup>23</sup> Sajnos, Szabó Istvánnak abba kellett hagyni ez irányú kutatásait.

Szintén Szabó, István kezdte kutatni az ellenreformáció másik módszerét, amely a *ius patronatus* alapján veszi el a templomokat, iskolákat. Ide vágó tanulmánya: Az ellenreformáció a végvárokban.<sup>24</sup> Itt említhetjük meg, bár más jellegű tanulmány, de a mi témánkhoz is igen hasznos: Felhő Ibolya: A szabad királyi városok és a magyar kamara a XVII. században című dolgozatát.<sup>25</sup>

6. A következő historiográfiai kategóriába a tudományos értékű, népszerűsítő irodalmat vehetjük. Ez

tulajdonképpen Bod Péter: A kösziklán épült ház ostroma<sup>26</sup> című közlésével kezdődik. Kiemelkedő munkák evangélikus részről Payr Sándor,<sup>27</sup> református részről pedig Borsos István<sup>28</sup> műve, s Révész Imre: A gályarabok lelke, szintén a Narratio Brevis kiadása.<sup>29</sup> Jól használható népszerűsítő munka Mányoki Tamás: A protestantizmus keserves évtizede Magyarországon 1670—1680. című füzeté is.<sup>30</sup> — A téma szépirodalmi feldolgozásáról, különösen Moldova György: Negyven prédikátoráról itt külön nem kívánunk szólni, Márkus Mihály dolgozata ezt a kérdést megoldotta. (I. Theológiai Szemle új folyam XVI.1974. 3—4. sz. 11—116.)

7. Különböző csoportban kell szólnunk a *katolikus szemlélet* irodalmi termékeiről. E munkák apologetikus-polemikus célzatúak, hangvételűek. Külön kategória ezen belül a jezsuita Magyar Kultúra-ban megjelent tanulmányok.<sup>31</sup> Ezek nézeteit népszerűsíti Szekfű Gyula. Hogy ez a nézet mennyire változott, vagy nem változott napjainkra, nem kívánom vitatni; bárki összehasonlíthatja Walter könyvét<sup>32</sup> a legújabb katolikus munkákkal: Hermann Egyed kötetében<sup>33</sup> foglalkozással, valamint Varga Imre dolgozatával.<sup>34</sup>

8. Ezzel elérkeztünk napjaink tudományos irodalmához. Kitűnő áttekintést ad az egész „gyászévtizedről”, minden jelentős eseménytörténeti adatot is magába foglalva Tóth Endre — többek véleménye szerint legjobb — tanulmánya: A gyászévtized és a gályarabság.<sup>35</sup> (Amikor ez a tanulmány megjelent, elhangzott olyan javaslat is, hogy külön traktátusban is jelenjék meg — sajnos ez nem történt meg.)

Tárgyalt korszakunk „nyitányának” monográfikus feldolgozása elkészült: Esze Tamás: Bársony György „Veritas”-a című tanulmánya.<sup>36</sup> Valahogy ilyen alapos-sággal elemezve az egyes mozzanatokat, kellene végighaladnunk korszakunkon, s ezek után lehetne az egyes részeredményeket felhasználva, egy igényes, színvonalas *szintézist* készíteni.

A „gyászévtized” történetének *szakirodalmáról* nagyon vázlatosan ugyan, de szóltunk. Már korábban megállapítottuk, hogy a jelenleg feltárt és megírt anyag nem elegendő a teljes, tudományos kép kialakításához. Ezért — ismét csak igen röviden — szólnunk kell a témánk *forrásairól* is.

Ezeket a forrásokat — amelyek döntőek, mert a lényegre, az események mögötti folyamatot irányító mozzanatokra mutatnak rá — elsősorban *levéltárakban* kell keresnünk, s sajnos elsősorban nem is a hazai levéltárakban. Ezzel kapcsolatban hadd idézzem egy katolikus szemléletű történetírónak 1932-ben a Szent István Akadémián tartott előadása bevezetőjének néhány sorát: „Az egyházi inkvizíció története még megírásra váró feladat. Az inkvizíciós akták azonban nehezen hozzáférhető dolgok. A római Sant’ Uffizio levéltára még egy Pastor előtt sem nyílt meg. Az egyház féltékenyen őrzi a lelkiismeretbe vágó kérdéseket, nem engedheti meg, hogy bárki felfedhesse még hosszú időtávolságban is azokat, amelyek sokszor a gyónási titok területét érintik.”<sup>37</sup> Sőt kisebb jelentőségű iratok is „tüntek el” a kutatók elől. Szikszai Pál Balatonfőkajár-i lelkész hírt ad a Nádasdy-levéltárban levő „Acta religionaria” kötetéről, amely a pozsonyi delegatum iudicium alkudozásainak aktáit tartalmazza az egyes beidézettekkel. Ez az iratköteg ma nem található az egyébként teljesen megmaradt Nádasdy levéltárban.

A hozzáférhető anyagban pedig igen kevés a konkrét adat. Meszlényi Antal — szintén katolikus történetíró — arról panaszkodik, hogy Szelepcsényi érsek jelentésében alig említi a pozsonyi delegatum iudicium extraordinari tevékenységét, részletekre pedig egyáltalán nem tér ki.<sup>38</sup>

Szerencsésebb a történetíró helyzete olyan levéltáraknál, amelyek az idők folyamán állami kézbe kerültek, mint pl. az Országos Levéltár Acta Jesuitica iratai.

Összefüggő levéltári állagra, sorozatra nem számíthatunk. A szorgos kutatás azonban igen értékes adatokat tárhat fel, főként a *kamarai állagokban*. Hadd utaljak itt *Benczédi* László kutatásainak eredményeire. Igen hasznos lenne, ha az ő általa feltárt protestáns anyag valami módon közkincsé válhatna. Ezek az egész folyamat sok részletkérdését tisztázhatnák.

A központi intézkedések, elhatározások, utasítások, jelentések előkerítése igen nehéz feladatnak látszik. (Azt sem tudjuk bizonyosan pl., hogy hány lelkészt és tanítót idéztek meg, milyen területi megosztásban, milyen koncepció alapján, stb.)

A nyugati protestáns országok külügyi levéltárai igen értékes forrásokat őriznek. Elsősorban a követjelentésekre kell gondolnunk. A követek sok mindent láttak, értettek, tapasztalataik, s ezekről kormányzaikat tájékoztatták is. (Pl. Pufendorf svéd követ szerint I. Lipót, amikor a Wesselényi-összeesküvés vezetőit kivégeztette, fogadást tett a Szent Szűznek, hogy ha a lázadókat legyőzi, Magyarországot valósággal apostoli országgá teszi, s kiűz mindenkit belőle, aki nem engedelmeskedik a római széknek.)

Igen fontosak a nyomtatott egykorú források is: *röpiratok, replikák, apologiák, tájékoztatások és ellentájékoztatók*. Ezeket külföldről is össze kell gyűjtenünk mikrofilmen, vagy xeroxon.

A hazai levéltárak rendszeres és módszeres átkutatása sok új eredményt hozhat. A szakirodalom a pozsonyi *delegatum iudicium extraordinarium* két üléséről tud: 1673. szept. 25., — amikor 33 protestáns lelkészt idéztek Pozsonyba, és 1674. március 5., amikor 730 lelkészt és tanítót idéztek meg. — Kezünkben van a kecskeméti egyházközségi levéltárból előkerült Litterae Citationis (valószínűleg egykorú másolata),<sup>39</sup> mely Nagyszombatban 1673. január 7-én kelt, s böjtelő havának (február) 16. napjára idéz Pozsonyba. Érdekesége még az is, hogy Szelepcsényi helytartói tisztere hivatkozva adja ki az idéző levelet, de Archiepiscopus Strigoniensis-ként írja alá. Az idézőlevél *magyar nyelvű* (Fotómásolata a 21. oldalon.)

Újabb adatok feltárása azt is megmutatja, hogy nem egyedülálló és ad hoc esettel állunk szemben a gályarab kérdésnél sem: *Pehm* József (Mindszenty) írja Padányi Bíró Mártonról szóló könyvében,<sup>40</sup> hogy *Radonay* Mátyás zalavári apát Szelepcsényi alatt „egy Compagna vasas némettel járt a Balaton mentén, össze-szedette és tengerre küldette a kálvinista lelkészeket”. (Radonay 1674. aug. 13-án lett zalavári apát, s 1676. december 26-án veszi át a zalavári főkapitányi tisztelet is. Ezután állhatott inkább módjában, hogy katonai erőszakot is alkalmazzon „térítői” munkája során.<sup>41</sup> Ezen eseménynek nyilván van nyoma a Balaton-vidéki eklézsiák történeti dokumentumai között.)

## Feladatok

1. Első és legfontosabb feladatunk, hogy a legalapabbban, a *teljesség igényével* összeállítsuk a *korszak bibliográfiáját*, a külföldi pamflet irodalmat is (roppant érdekes recenziót ad az angol irodalomról *Kropf* Lajos a Századok 1898. évfolyamában.) Ehhez a munkához jó kiindulási alap, de csak kiindulási alap *Kosáry* Domokos<sup>42</sup> és *Révész* Imre<sup>43</sup> bibliográfiája (Ez utóbbi sajnos csak kézirat, de gépelt másolata ma már minden nagyobb könyvtárunkban megtalálható.)

Hasonlóan fel kell derítenünk a *hazai levéltárak* anyagában található *forrásokat* is. Meg kell szereznünk mikrofilmen, vagy xerox-másolatban a könyv- és röpiratanyagot, ha eredetiben nem tudunk hozzáférni. De ugyanilyen módon meg kell szereznünk a már publikált források eredeti szövegeit is, és *kritikai kiadásra* előkészíteni, s ha lehet, gondoskodnunk kell a kritikai kiadásukról (szövegkritikai, forráskritikai, helyes olvasati szempontból s alapos jegyzetapparátussal is el kell látni). Hangsúlyoznunk kell itt is, hogy a tulajdonképpen *kulcs-anyagot*, az egész folyamatot elrendelő elhatározó iratanyagot is meg kell keresnünk, meg kellene találnunk. Ezt az igényes munkát azonban csak képzett, levéltári gyakorlattal rendelkező munkatársak tudják elvégezni.

A régi kollégiumi könyvtárakat is alaposan át kell néznünk, főleg azok *kézirattárát*. Esetleg másolatban őriznek igen értékes forrásanyagot, mint pl. Kecskeméten, ahol *Molnár* László egykori Zürich-i diák a városi könyvtárban őrzött gályarab anyag másolatát 1857-ben a kecskeméti főiskola könyvtára számára megszerezte.<sup>44</sup>

2. A második feladatsorba az *egyes mozzanatok monografikus feldolgozása sorolható*; vagyis az Esze Tamás által elindított folyamat ugyanolyan tudományos alapossággal való folytatása. Itt a számos és szer-teágzó feladatokról csak néhányat hadd emeljek ki:

a) *A prédikátorok törökösségének kérdése.*

b) *Ampringen, a német lovagrend vallásügyi szerepe — Ampringen és Szelepcsényi hierarchikus viszonya.*<sup>45</sup>

c) *A gályarabság nemzetközi helyzete* (Ballagi tanulmányának folytatása, esetleg a franciaországi gályarab-múzeum anyagának felhasználásával).

d) *Amint láttuk — részben a kecskeméti Litterae Citationis-ből részben pedig Benczédi László kassai adataiból — a pozsonyi idézések korábbi keletűek, s gyökerük távolabbra nyúlik. Ez újabb kérdéseket vet fel: hányat, kiket idéztek 1673. február 16-ára, mi lett velük, megjelentek-e (adott forrásunk arra enged következtetni, hogy ez a lelkész nem jelent meg Pozsonyban), a kassai példa hogyan, milyen úton lesz országos méretűvé.*

e) *Nem egyedi eset a pozsonyi és szepesváralji ítélet. Radonay tevékenységét fel kell deríteni a Balatonvidéken, de egész Zala- és Veszprém megyében.*

f) *Az ellenreformáció a városokban.* Szabó István és Felhő Ibolya által feltárt adatok és irányvonalak továbbvitele.

Itt azonban egy pillanatra álljunk meg! Történezs körökben is többször kísért a „*cuius regio, eius religio*” elvének érvényesítése a magyar reformáció és ellenreformáció módszereinél. Okvetlenül el kell végeznünk e kérdésnek *magyar jogtörténeti elemzését*. A nevezett elv ugyanis Magyarországon soha nem volt érvényes! Az 1555. évi augsburgi vallásbéke eredménye, a Német Birodalom területére volt érvényes, és ott is a *Landesherr* joga volt! Magyarországon hasonló jog érvényesült, amely a rendek, vitézek, szabad királyi városok és oppidumok (mezővárosok) kezébe *hasonló* (*de nem azonos!*) jogokat adott, de egészen más közjogi alapon, más jogtörténeti háttérrel. A „*cuius regio*” elvére a korabeli források nem is hivatkoznak, nem is ismerte a magyar közjog. Ez a köztudatban tévesen került be. Eredményeiben hasonló a „*ius patronatus*” is, de használjuk a megfelelő, valóságos tartalommal bíró terminus technicusokat!

g) *Feltétlenül feltárandó az ellenreformáció telepítéspolitikája; a „Kollonich-koncepció” megvalósítási folyamatainak egyes lépései. — Itt Szabó István contra Csapodi Csaba cikkek mellé módszertani szempontból hadd hívjam fel a figyelmet Balázs Lászlónak Áporka*

Közönetsük után Jelen a dnyon meg!  
Nyilván felen mar mind ö Feljőzind Romaj Gazar és Koronas Kiraly  
Alvunknal mind peris magunknakis sok rendbeli orszokis veltkeid és orszok  
gunk Porvinyitül sulhos hirtetetté alatt meg tiltatott de legkibár való de  
dekedtetid; Hogy az ert mind az orszok is terjedék haras ja nygyabb orszok  
suakm ne gessé dnyon, Locumtenentij Fo Magistrujunkt Anthontayssabai  
Kollatoré ednéde di tolls Comptex tarsait ellen Házogh Porvinye Bérint  
nomad vertalmunk. Minck okabul az orszok és orszokis nagy és gyulvan való Jelen  
len gonoszasoknak topvinyes Reviziojara) rendelték és következendé Bajt  
elő javanall Orszakotlik magyat, Pajony Varsasaban melyly nagy orszony  
Varnegyeben vagyor; Kivül ez de elunkkel cölyficalyuk és Locumtenentij Au  
thronidjunktól gátunkis tegelet hogy felljül meg irt napokon is helyon magat  
Szemelyed szonnt jeler legy és mindeken akkor tarporandó documentomidde  
és onant/vidde el Comparatly elöttük Egyéb apant vagy Comparatly vagy sem  
Mj mind a Jaltal mt orszokis Jelen az ipant, az mill for Közönfied igazság  
és orszagunk Porvinye fog gátal. J. Jelen v de d Datum Gyulvild 27 January  
1673  
Ejusdem  
Citatione  
Benedictus  
Archiepiscopus Strigonensis

Replicatio  
En az Tolgyes Szent Harommagh egy Jelen elott alvan mint his az Orszakozatan Jelenitese  
és Nagyon Nemes Urasag nagy Gendelyde elott allandis: bonno confiditja) mondom hogy mind  
deh Jellen immuus vagyok. Jelen inbár Gazar és Koronas Kiraly Urasag is Feljőzind Jelenitete  
hadaprak Jelenitese) Urasag) és Nagyon Orszagunk is rendelték, uszta) szonnt imadkoz  
Koronas és az ő Nagyon Jelenitete) nem veltgitem, hanem Jelenitete) melylyé bir orszag mind e de  
Jelenitete)

Kis Comaromi Györgynek  
Bucsur Predikatornak azaspek  
Kamarasaggyal

és Majosháza telepítéstörténetét<sup>16</sup> tárgyaló dolgozataira.

h) Igen fontos az erőszakos ellenreformáció nemzetközi visszhangjának, nemzetközi vonatkozásainak alapos feltárása. Úttörő munka itt is van: *Miklós Ödön* munkássága révén.

i) Sok hasznos adatot tartalmaz a kortársi levelezés. (Bethlen Miklós, Teleki Mihály, stb.). Ezek jó része nyomtatásban is megjelent, de szempontunkból még senki sem dolgozta fel.

A magyar egyháztörténetírás adós a „gyászévtized” és benne a gályarab-kérdés egész komplexumának modern, tudományos feldolgozásával. Kívánatos, hogy előbb gondos és a modern tudományos szempontoknak megfelelően összegyűjtessenek az egész korszakra vonatkozó összes történeti források, az ismertek éppúgy, mint a könyv- és levéltárakban lappangók, a katolikus és állami eredetűek éppenúgy, mint a protestáns kezek által feljegyzettek. És ha együtt lesz a hatalmas anyag, s esetleg kritikai kiadásra is kerül, elkészülnek az alapos, színvonalas monográfiák, részlettanulmányok, akkor legyen arra teremtett tudós, vagy tudós kollektíva, aki, vagy akik teljes tudományos felvértezéssel és igazságsszemponttal fel is dolgozzák azt az egész magyar történettudomány hasznára.

Dr. Ladányi Sándor

#### JEGYZETEK

1. *Hóman* Bálint és *Szekfű* Gyula: Magyar történet IV. köt. Irta *Szekfű* Gyula. III. kiadás. Bp. 1935. 190–191. 1. — 2. *Meszlényi* Antal: A magyar katolikus vértanúk Thököly Imre felkeltése idejében. Magyar Kultúra, XII/1925. 86. skkl. — 3. *Dr. Esze* Tamás az 1974. III. 12-én a dunamelléki egyházkerületi közgyűlésen elhangzott főgondnoki megnyitójából. — 4. *Galla* Ferenc: A magyar gályarabok történetéhez című, Az Egység Útja II/1944. évfolyamában (239–240, 262–263. 1.) megjelent cikkében állítja: „körülbelül 900 lelkész és iskolamester kapott idézést, de mintegy 530 bűnössége tudatában (kiemelés tőlem L. S.) meg sem jelent a törvényszéken”. *Galla* cikkét a „magyarok lelki egységének egyenetlensége” szándékával írta! — 5. A gályarabság gondolata kétségkívül *Kollonics* Lipóttól származott. O ugyanis fiatal korában, mint máltai lovag, gályákon harcolt a török ellen, tehát közvetlenül ismerte a gályarabok nyomorúságos, szörnyű életét. Már 1672-ben a bűntetés eme nemét ajánlotta a felkelők vezéreinek megbüntetésére. Abszolútista felfogásában túltette magát azon, hogy figyelembe vegye a magyar államiság jogait, s olyan büntetést szabott ki, amelyet a magyar bíróság és joggyakorlat addig nem ismert, s egyben kiszolgáltatta az elitelteteket egy idegen hatalomnak, amire szintén nem volt korábban példa a magyar bíróságok történetében. (Lásd: *Galla* Ferenc idézett cikke: 240. 1.) — S ami szintén felhárított volt, különösen a külföldi hatalmak előtt, hogy papokat ítétek gályákra, holott az a legelvetemültebb gonosztevők büntetése volt. — bár a XVII. század megnekedett igényei kielégítésére kisebb bűnözőket is jutattak gályákra (lásd: *Ballagi* Aladár: Gályarabok a XVII. században. Akadémiai Értesítő 1892. és *Elő* Tanítások Cegléd, 1934. 29–35. 1.) — 6. *Esze* Tamás: Bárony György „Veritas”-a Irodalomtörténeti Közlemények. LXXXV. 1971. évf. 6. sz. 667–693. 1. — 7. Ezek részletes bibliográfiai adatait itt nem tartjuk szükségesnek felsorolni. — 8. (Debreceni Ember Pál) Lampe, Fr. A.: Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania... Trajecti ad Rhenum, 1728. — 9. *Bod* (Péter) Petrus: Historia Hungarorum ecclesiastica... collecta studio et labore Petri Bod... I–III. kötet. Lugdunum, 1888–1890. — 10. Új Magyar Múzeum II. évf. XIV. füzet. 1882. nov. 878–880. 1. A hanvai ref. egyháznak egy régi jegyzőkönyvéből közli Tompa Mihály hanvai pap. Később ugyanez megjelent a Sárospataki Füzetek 1863. évfolyamának 60–62. lapjain is. de közlő és lelőhely feltüntetése nélkül. A közlemény tartalma: *Beregszászi* István hanvai pap levele feleségéhez és gyűllekezetéhez a gályáról Velence, 1676. május 30. — és *Sellyei* István levele Beregszászi Istvánhoz a nápolyi gályáról Velencében. 1675. november 22. A leveleket *Patay* Péter 1784-ben másolta e jegyzőkönyvbe. — 11. A részletes bibliográfiai adatokot itt is eltekintünk, azokat a készülő bibliográfia fogja feltüntetni. — 12. *Rácz* Károly: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Sárospatak. 1874. — A füzetek elterjedtségére és közkedvelt voltára jellemző, hogy három kiadást értek meg. — 13. Mindkettő kéziratban van. *Balogh* Elemér és *Thury* Etele ilyen irányú publikációját is a készülő bibliográfiánk fogja tartalmazni részletesen. — 14. *Miklós* Ödön: Holland intervenció a magyar protestantizmus érdekében. (1674–1680.) Egyháztörténelmi tanulmány. Teológiai magántanári dolgozat. Pápa. 1918. — U. ó.: A holland kálvinizmus elvi állásfoglalása a magyar protestantizmus gyászévtizedében. Kálvin és a kálvinizmus, Bp. 1936. 381–384. 1., valamint az igen értékes és gazdag jegyzetgyűjteménye a Budapesti Egyetemi Könyvtár kéziratában. (Ms. G. 921.) —

15. *Pauler* Gyula: Wesselényi Ferenc nádor és társainak özszeszeküvése 1664–1671. I–II. köt. Bp. 1876., valamint U. ó.: A bűdosok támadása. Századok III/1869. évf. 1–16, 85–97, 166–178. 1. — 16. *Károlyi* Árpád: A magyar alkotmány fellüszgése 1673-ban. Bp. 1883. Értekezések a történettudományok köréből. 11. számú kötetben, Klny. is. — 17. *Baranyai* Béla: Az örökös királyság eszméje 1655-től 1687. és *Eszterházy* Pál. — Emlékkönyv *Károlyi* Árpád születése nyolcvanadik évfordulójának ünnepére 1933. okt. 7. Bp. 1933. 84–109. 1. — U. ó.: Az udvar első lépései a trónutódlás elsőszülöttségi örökösödés szerint való rendjének megvalósítása felé. (1687. április). Emlékkönyv *Szentpéteri* Kun Béla hetvenedik születésnapjára. Debrecen, 1946. 44–66. 1. — U. ó.: Hogyan történt az 1687/88. évi 1–4. törvénycikk szerinti törvényszöveg becikkelyezése? (Gróf *Klebelsberg* Kunó Magyar Történetkutató Intézet 1933. és 1934. Evkönyve. Klny. is. — De ide vehetjük még többek között *Acsády* Ignác: Magyarország belállapota 1680. című dolgozatát is. Századok. XIX/1885. évf. 549–562, 631–654, 703–724. 1. — 18. *Ballagi* Aladár: Gályarabok a XVII. században. Akadémiai Értesítő 1892. — *Elő* tanítások, Cegléd. 1934. 29–35. 1. — U. ó.: Adalékok a XVII. és XVIII. századi vallási túrelmeltségéhez. PEIL. 1873. *Elő* tanítások, Cegléd. 1934. 107–112. 1. — 19. *Takáts* Sándor: Magyar rabok olasz gályákon. „A magyar múlt tarlójáról” c. kötetben. Genius. Bp. é. n. 291–297. 1. — 20. *Szabó* István: Protestáns egyháztörténeti adatok az 1670–1681. évekből a bécsi hadilevéltárban. Egyháztörténet. 1958. 203–230. 1. és 1959. 132–174, 301–370. 1. — 21. *Magyar* vértanúk nyomában. A Szelepcsényi–Kollonics-féle ellenreformáció vértanúi. *Kocsi* Csörgő Bálint műve a gályarab-per tizenkilenc vértanújáról és *Thurius* Jób két verses összeállítására a számúzott evangélikus egyházi férfiak vesztéséről. Ford. és bev. ellátta *Simonidesz* Lajos. Pápa. 1944. — U. ó.: A protestáns gályarabok könyvei. Magyar Könyvszemle, 1941. — 22. *Szabó* István: A nemzetiségek térnyerése és a magyarság. (Magyar Művelődéstörténet 4. köt. h. é. n. 122. 1.) U. ó.: A magyarság életrajza. Bp. 1941. 161–162. 1. Teszi közzé kutatásainak eredményét. — 23. *Csapodi* Csaba: Az északnyugati magyar–tót nyelvhatár megváltozása és a katolikus restauráció. Regnum. V/1942–1943. 113–135. 1. — 24. *Szabó* István: Ellenreformáció a végvárakban 1670–1681. Emlékkönyv *Károlyi* Árpád születésének nyolcvanadik fordulójának ünnepére 1933. október 7. Bp. 1933. 547–470. 1. — 25. *Felthő* Ibolya: A szabad királyi városok és a magyar kamara a XVII. században. Levéltári közlemények 1946. 200–267. 1. — De ide vehetjük még *H. Pálffy* Móna: A kamarai igazgatás bevezetése a töröktől visszafoglalt területeken. Emlékkönyv *Domanovszky* Sándor születése hatvanadik fordulójának ünnepére. Bp. 1937. 474–487. 1. — *És* *Iványi* Sándor: Kollonics Lipót bíbornok országszervező munkája. Szabadka, 1888. — Nem térünk ki itt *Kollonics* politikáját tárgyaló széles körű irodalomra. Erdekölőssel várjuk a MTA kutató csoportja munkájának eredményét, amely *Baranyai* Béla *Kollonics* „Einrichtungswerk” szövegrekonstrukcióját gondolja és bocsját a majd közre bevezetett tanulmánnyal és részletes bibliográfiával. — 26. *Bod* Péter: A közsiklán épült ház ostroma. (Kiadta *Szilágyi* Sándor; Lipce, 1866.) Ez a munka *Kocsi* Csörgő Bálint Narratio brevis de oppressione libertate Ecclesiarum Hungaricarum című művének magyar fordítása. — *Kocsi* Csörgő Narratio brevis c. munkájának első kilenc fejezete megtalálható *Debreceni* Ember Pál Lampe Egyháztörténetében is. A „Közsiklán épült ház ostroma” magyar kiadásának történetéhez lásd *Ballagi* Mór (névtelenül) jegyzetét a PEIL. 1868. évfolyamának 154. lapján a „Könyvészet” c. rovatban. — Ugyancsak a „Közsiklán épült ház ostroma” egyes fejezeteit közli a „Rab Századok” „Börtönnaplók, börtönlevelek” c. kiadvány. Bp. 1956. 42–65. 1. — A X–XII. fejezet a Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár I/1902. évfolyamában közli *Balogh* Elemér. Ugyancsak a Narratio brevis-ből „A gályarabok lelke” címen összeállított közlő *Ifj. Révész* Imre, mely megjelent az Igazság és Elet c. folyóiratban és onnan *Klny.* az Igazság és Elet füzetek 2. sz. Debrecen, 1936. *Simonidesz* Lajos: Magyar vértanúk nyomában is *Kocsi* Csörgő Bálint e művére támaszkodik. — Itt említjük meg *Otrokocsi* Főrizs Ferenc: Furor bestiae contra testes Jesu Christi in Hungaria, 1676. Latin eredeti szövege és *Herpaly* Gábor készítette magyar fordítása közölve a „Fenevad dühöngése” c. kiadványban (Orsz. Ref. Lelkesegyesület kiadása: Régi Magyar Református Könyvtár I. köt.) Bp. 1933. (E műből ugyanezen a címen, ugyanattól a kiadótól, ugyanakkor és ugyanott, van csak magyar szövegű kiadás is.) — „Furor Bestiae” c. művének holland fordítása: Van Poot. Abraham: Naauwkeurig verhaal van de vervoinginge aangerecht tegens de evangelische leeraaren in Hungaria. Amsterdam, 1684. — Ennek magyar kivonata *Rákóczi* Györgytől Prot. Közlöny, 1886. — Részleteket közlő belőle, tehát a magyar–latin munka holland fordításából. (Ifj.) *Kiss* Albert. magyar fordításában. Sárospataki Ref. Lap 1907. III. A népszerűsítő irodalmi termékeknek se szeri se száma, s színvonaluk is igen különböző, jórészt „emlékbeszéd”. — 27. *Payr* Sándor: A magyar protestáns gályarabok. Bp. 1927. *Luther* Társaság. Keresztyén hithűsők. 11. — 28. *Borsos* István: A pozsonyi rendkívüli törvényszék és a gályarabok története. 1674–1676. (A protestáns nagy közönség számára írta *Borsos* István pápai ev. ref. főgymn. tanár) Pápa. 1893. — 29. Lásd. 26. számú jegyzet. — 30. *Mányoki* Tamás: A protestantizmus keserves évtizede Magyarországon 1670–1680. Házi Kincstár 1861. — 31. *Csóka* Lajos: A protestáns gályarabság történeti háttere. Magyar Kultúra X/1923. 142–150. 1. — *Meszlényi* Antal: A magyar katolikus vértanúk Thököly Imre felkeltése idejében. Magyar Kultúra XII/1925. 86. skk. 1. — *Galla* Ferenc: A magyar gályarabok történetéhez. Az egység útja II/1944. 239–240, 262–263. 1. — *Meszlényi* Antal: Szelepcsényi primás és Észak-Magyarország rekatolizálása (1671–1676.) Theologia 1935. 215–225, 325–337. 1. — 32. *Walter* Gyula: Képek a hazai ellenreformáció mozgalmából a XVII. század végén.



Esztergom, 1896. — 33. *Herman* Egyed: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig. München, 1973. Auróra Könyvek. *Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae I* — 34. *Varga* Imre: Protestáns lelkészek gályarabsága a Weszelényi-féle összeesküvés egyházipolitikai követelményei. *Vigilia* XXXVIII/1973. évf. 4. (április) szám. 232–239. 1. — Erre reflektál Révész László: Észrevételek a *Vigilia* áprilisi számában megjelent egyháztörténeti megemlékezéshez. *Lelkipásztor* XLVIII/1973. 9. 8. 563–565. 1. — 35. *Tóth* Endre: A gyászévtized és a gályarabság. *Theológiai Szemle*, II/1959. évf. 7–8. sz. 279–291. 1. — 36. *Esze* Tamás: Bársony György „Veritas”-a. *ItK*. LXXV/1971. 6. sz. 667–693. 1. — 37. *Kárpáti-Kraujánszky* Mór: Magyar inkvizíciós perek Velencében (1525–1705). Vendégként felolvasta a Szent István Akadémia II. osztályában 1932. évi november 18-án. Bp. 1933. — 38. *Meszlényi* Antal: Szelepcsényi primás és Észak-Magyarország rekatolizálása (1671–73.). *Theológia*, 1935. 224. 1. — 39. Itt mondok közönetet *Adorján* Imréné könyvtárvezetőnek, aki az adatra felhívta a figyelmemet és az iratot rendelkezésünkre bocsátotta — 40. *Pehm* József: Padányi Bíró Márton veszprémi püspök élete és kora. Zalaegerszeg, 1934. 68–69. 1. (Veszprémi egyházmegye múltjából. 2.) — 41. *Babics* András: Radanay Mátvás pécsi püspök kinevezése. *Regnum*, II/1937. 187–205. 1. — 42. *Kosáry* Domokos: Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába. I–II–III. köt. Bp. 1951–1954–1958. —

43. *Révész* Imre: A magyar református egyháztörténet általános könyvészete, Bibliográfiai gyűjtemény. Kézirat gyanánt I–V. kötet. Megvan: Sárospatakon, Debrecenben, Pápán, Budapestén a Ráday Könyvtár, a Ráday Levéltár és a Magyar Országos Levéltár kézikönyvtárában. — 44. *Molnár* László kézirat másolatán kívül a kecskeméti könyvtárban található még „A protestáns egyház lelkészeinek üldöztetése és a gályarabság története 1670–1682.” c. pályamű is. — Az *Evangelikus Országos Levéltár* (I. a. 5; 7.) található pl. *Simonides* Janos: a pozsonyi vértörvényszék és a fogságból, a gályarabságra ítételekről és a rabságból való szabadulásról szóló latin nyelvű munkájának másolata, melynek eredetije az Országos Széchényi Könyvtár kéziratárában van. — Az Országos Széchényi Könyvtár igen gazdag kéziratárát egyébként is érdemes szempontunkból alaposan átnézni. Itt őrzik pl. (Quart. Hung. 1043. ff. 78–88.) „A Nápolyi gájáztatás előtt Posonba 1674be cizáltatott bizonyos Papnak Versei, az ő Posoni vexaltatásokról” kéziratot, amelyet „A Beregi Tiszt. Tractus Archivumából küldi — minden biznnyal valamely folyóirat szerkesztőségének — Széles András, Vári Predikátor...” — 45. A problémát felveti *Meszlényi* Antal: Szelepcsényi primás és Észak-Magyarország rekatolizálása (1671–1675.) című tanulmányában (*Theológia*, II. 1935.) — 46. *Balázs* László: Adatok Áporka és Majosháza település- és egyháztörténetéhez. *Ref. Egyház* VIII/1956. évf. 392–398. 1.

## „Pedagógus a Kijelentés feltétele alatt”

Imre Lajos 1888–1974



1974. március 8-án, 86 éves korában, váratlanul hunyt el Kolozsvárt D. Dr. Imre Lajos nyugalmazott teológiai professzor. Szellemi és testi frissességét tudatos edzéssel őrizve, odaadóan dolgozott nyugdíjas korában is, rendszeresen prédikált, tanítványaival eleven kapcsolatot tartott. Nem sokkal hirtelen megbetegedése és halála előtt az egyik kolozsvári gyülekezetben úrvacsorát osztott. 1921-től nyugdíjbavonulásáig, 1948-ig a kolozsvári Református Teológiai Fakultáson a katechetika és poimenika professzoraként működött. 1945-től három évig a Bolyai Tudományegyetemen a neveléstan nyilvános rendes professzora volt.

Tevékeny és gazdagon megáldott munkássága szellemi hagyatékának közvetlen örököse a romániai református egyház a maga egészében, intézményeiben, lelkészeiben és személy szerint számtalan hívében. Érdemes szóról szóra idézni a Kolozsvári Református Egyházkerületi Tanács gyászjelentését, mert a biznnyágtétel ünnepélyesen emelkedett hangján és a tanítványok hálás szeretével mondja el, ki volt számukra Imre Lajos:

„A királyi profétával együtt mondjuk: Nagy fejedelem esett ma el Izraelben. — A természeti alkata szerint kicsiny és törekeny élet, mind az utolsó napig állandóan növekedett, gazdagodott. A hitben testvérek és szolgatársak hálaadással tesznek biznnyágtat arról, hogy valamennyi tisztsege és hivatala révén termékenyítő erőt, meggazdagodást és ösztönzést jelentett számukra. Professzori tudásával és sajátosan felékesített nevelői egyéniségével, kormányzói bölcsességével és igazságszeretettel, ökümenikus látásával, missziói lelkével és humánus gondolkozásával, a minőség csúcsain járó széleskörű műveltségével, valamint sokoldalú diakóniájával nőtt közöttünk olyan 'fejedelemmé', aki az élő hit engedelmségében égette el léte fákláját, teremő és gondviselő Urának orcája előtt, s ajándékozta sok-sok drága lelki-szellemi kincsét, Szentlélek vezetése alatti példaadással és evangéliumi örvendezéssel. Krisztus földi testének: az Anyaszentegyháznak.”

Örökösének tudhatja magát az egész magyar protestantizmus is, hiszen tudományos munkássága elvileg összegezi azokat a tapasztalatokat, amelyeket négy évszázadon át a Szentírásón alapuló és Jézus Krisztus Lelkétől indított nevelői tevékenysége közben szerzett. Ezt az összegezést egy hosszú, de lezáródó történeti folyamat végén úgy végezte el, hogy kutatói munkájával is és széleskörű nevelő tevékenységével is a jövő új feladatainak megragadására készítetett és ahhoz jelentős segítséget nyújtott.

A jelek azt mutatják, hogy hazája és egyháza határain is túllép hátrahagyott öröksége. A skóciai aberdeni egyetem tiszteletbeli doktori címe, amelyet 1968-ban, 80-ik születésnapja alkalmával ünnepélyes kerek között nyújtottak át neki Kolozsvárt, valamint az a figyelemreméltó körülmény, hogy Kolozsvárt tanulmányukat folytató skót és holland teológusok tanulmányozzák és disszertációs témaként dolgozzák fel iro-

dalmi munkásságát, mind arról tanúskodnak, hogy ökumenikus érvényű örökséget hagyott hátra.

Imre Lajos hagyatéka legkönnyebben irodalmi munkásságán át közelíthető meg. Számptalan cikket, tanulmányt írt. Folyóiratokat szerkesztett és indított el. Közülük legjelentősebb „Az Út”, amelynek szerkesztését Ravasz László Erdélyből való távozása után vette át, és megszüntéig irányította. Nagy figyelmet ébresztettek a „Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből” címen a fakultás tanárai által kiadott sorozatban megjelent tanulmányai. Cikkei, előadásai, tanulmányai az egyház életének és szolgálatának szinte valamennyi területére kitékintettek. Elmékedéseinek, prédikációinak, előadásainak válogatott gyűjteménye a „Hivatás és élet” c. 1938-ban megjelent kötet. Nyugdíjas korában is rendszeresen publikált a Kolozsvárt megjelenő „Református Szemlé”-ben. Homiletikai és himnológiai tanulmányokat közölt. Legkiemelkedőbb irodalmi alkotása a Magyar Református Egyház kiadásában, 1942-ben megjelent 447 oldal terjedelmű „Katechetika” és az egyház életéről és szolgálatáról írt „Ekkleziasztika”. Ezt a 228 oldalas kitévő könyvet 1941-ben a Coetus Theologorum adta ki. Magyarországi evangélikus egyházi kiadónál jelent meg 1943-ban „A keresztyén vallás tanítás” c. 80 oldalas kézikönyve. Az evangélikus hitoktatás akkori kereteit és tantervét figyelembe véve készítette el.

Hagyatéka nem korlátozható irodalmi alkotásaira. Nemcsak az elmélet foglalkoztatta. Mindenütt jelen volt ahol az egyház élete lüktetett és bárhol, ahol szolgálatára igényt tartottak. Nevelő és szervező munkájával új kereteket, új struktúrákat segített kialakulni egyházában. Ezekről közvetlen munkatársai tudnának hitelesen beszámolni. Hogy munkatársi gárdát tudott nevelni, hogy ma is tevékenyen és eredményesen működnek tanítványai, szintén hagyatéka. Annak kell tekinteni életét egész példáját is, amely „a hit önzetlenségéről, békességéről és reménységéről” tanúskodott. Ez a példa mélyen vésődött sok-sok ember emlékezetébe. Azoknak a Magyarországról a két világháború között Kolozsvárra látogató evangélikus vendég-hallgatóknak az emlékezetébe is, akik közé e sorok írója is tartozik.

Nevelő, tanító szolgálatának példáját annak tartalma szempontjából röviden saját szavaival fejezhetjük ki leghívebben. Katechetikájában ezt írja a nevelő személyiségéről: „Annak, aki a vallásos nevelés és tanítás munkáját végzi, első sorban is saját magát kell az Ige hatalma alá vetnie. Nem valami anyagot ad át, nem valami idegen dolgot hirdet, hanem azt a kegyelmet hirdet, amelyet saját maga tapasztalt meg, amelynek fundamentumán az ő élete áll s ezt csak akkor hirdetheti, ha saját maga már megismerte... Nem mint tökéletes, mint beérkezett, mint céltért ember szól, hanem mint aki szintén úton van s akinek kérdései, kétségei és nehézségei ugyanarra a megoldásra vezetnek, amelyeket a gyermekeknek akar megmutatni.”<sup>1</sup>

## A karizmatikus nevelő

Tudományos és gyakorlati érdeklődése első sorban a nevelés felé irányult. A nevelés mint általános emberi feladat a maga egészében és minden részletében érdekelt. Amit a „Niebergall erdélyi emlékfűzet”-ben írt nagyrabecsült, bár később teológiai nézeteiben túlhaladott heidelbergi professzoráról, róla is elmondható: „A pedagógiában ismerte és figyelemmel kísérte ennek a gyakran változó, idegesen szeszélyes tudományágnak újabb irányait s mindezeket egy alapelvűből kiindulva vizsgálva irányadó munkálatokkal vett

részt bennük.”<sup>2</sup> Ez az alapelv nála, kolozsvári tanártársainál, első sorban *Tavaszy Sándornál* is következetesen alkalmazott szempont: mindent „a kijelentés feltetele alatt” vizsgálni.

Elméleti és gyakorlati nevelői tevékenységének a helyét az egyházban ismerte fel. Az erdélyi református egyház 800 gyülekezetével szolgálatának színtere és műhelye volt. De úgy látta és úgy láttatta ezt a történeti színteret, hogy „ez az a tér, ahol Isten ügyének nagy harca folyik.” *Dr. Juhász István* kolozsvári teológiai professzor mondta róla temetése alkalmával: „Teológiája ébresztő hatásával írta be lelkünkbe: az egyházat nem nézhetjük valami csendes társaságnak, életét nem tekinthetjük magabazárt, magánakvaló életnek. Világfeletti harc folyik itt, világfeletti erővel.”

## A kezdet

A nevelés ügye iránt tanúsított érosz már *fiatal korában* tüzet fogott lelkében és a lelkesítő pálya felé irányította, hogy teológiai munkássága során mindent átfogó méreteivel, erejével és gazdagságával bontakozék ki előtte az az isteni agapé, amely pedagógiai szentvédélyének tüzet nem lohasztotta, sőt inkább fehérre tisztította. Személyében és egész életművében a pedagógia a teológiai tudománnyal találkozott, mégpedig annak az első világháború utáni új tájékozódásával. Ez a találkozás tette Imre Lajost *karizmatikus nevelővé*. Személye és munkássága példa arra, hogy a „horizontális” és a „vertikális” tényezők találkozása egy ember életében nemcsak feszültséget idéz elő, hanem a szolgáló életforma aktivitásában feloldódáshoz, meggazdagodáshoz vezet.

A pedagógia és teológia találkozását nála már *családi hagyományok* készítették elő. Édesapja a hódmezővásárhelyi református gimnázium igazgatója, nagyapja, Imre Sándor, a kolozsvári egyetem irodalomtörténeti professzora, anyai nagyapja pedig Fazekas József, a kolozsvári tanítóképző igazgatója volt. Ekkleziasztikáját két dédapja: Imre József (1779—1838) kötegyáni, kismarjai, hegyközújlaki, hegyközpályi végül bojti, és Fazekas József (1792—1873) szilágybagosi református prédikátorok emlékezetének ajánlotta.

Egy 1921. április 12-én keltezett *önéletrajzában*<sup>3</sup> a következőket írja: „Pályaválasztás tekintetében sokaig haboztam az orvosi, tanári és lelkesítő pálya között; az elsőre vonzott az orvosi pálya és hivatás azon nevelői felfogása, melyet ott (Hódmezővásárhely — B. L.) működő nagybátyám személyében láttam megvalósulni, a másodikra nagyatyám és atyám példája, míg a lelkesítő állásra családunk régebben élt férfiainak működésében megnyilvánuló családi hagyomány. Végül az utóbbi mellett döntöttem. Teológiai tudományok hallgatására a kolozsvári ref. teol. fakultásra iratkoztam be 1906 szeptemberében... Erdélyben élt még a Kovács Ödön és követői által kezdeményezett modern teológiai irány, melyhez később az aktív nevelői munka iránti lelkesedés s ezt előmozdítani igyekvő tettvágy is csatlakozott. Így ezekből a kolozsvári teológia hallgatója lettem, mely intézet az egyetemen is összeköttetésben állva lehetővé tette a teológiai tudományok filozófiai és pedagógiai alapjai megismerését is. Az egyetemen Böhm Károly és Schneller István professzorokat hallgattam... Látván, hogy képességeim és lelki alkatom kevésbé tesznek képessé a filozófiával való beható és kizárólagos foglalkozásra, hanem inkább a gyakorlati problémák felé vonnak, különösen Schneller István egyetemi és Ravasz László teológiai tanárok hatására a pedagógia, illetve a teológia mezején ennek megfelelő, gyakorlati teológia felé fordultam. E két tudomány belső kapcsolatát az a gondolat emelte ki előt-

tem, hogy a gyakorlati teológia lényegét is a nevelésben, a vallásos nevelésben igyekeztem megtalálni.”

### Változás

Teológiai gondolkodásában mélyreható változást idézett elő az 1923. esztendő, amikor Bíró Mózes (később hidelvei református lelkész) és Járosi Andor (később kolozsvári evangélikus lelkész, teológiai magántanár) az évben a marburgi egyetemen tanulmányokat folytató barátai közvetítésével egyre jobban figyelt fel *Barth Károly* és körének írásaira. Új teológiai tájékozódása meglepően korai. Gondoljunk arra, hogy Magyarországon 1931-ben jelent meg az első Barth munkásságát ismertető írás az evangélikus *Gáncs Aladár* tollából. Új teológiai eszmélkedése elmélyült és gyökeres újraértékelő munkát igényelt tőle. Kiművelt kritikai érzéke is segítette ebben. Bizonyára sok tanulsággal szolgál majd, ha ennek a korszaknak életrajzi vonatkozásai is ismertté válnak.

A későbbi Imre Lajosnak a megértését elősegíti, róla alkotott képünket plasztikusabbá teszi, ha a teológiai cesura jelentőségét ugyan elismerjük, de az ezt megelőző munkásságát is figyelemmel kísérjük s így a szolgálatában és gondolkodásában felismerhető kontinuitást jobban értékeljük. Előbb említett, 1921-ben írt önéletrajza gazdag anyaggal szolgál e tekintetben.

A pedagógus és teológus találkozása nem légüres térben történt Imre Lajosnál, hanem egy elméleti tudással vértezett és gyakorlati tapasztalatokkal gazdagodó, szolgálatra elkötelezett lélekben.

Teológiai tanulmányainak elvégzése után, 1910-ben, Skóciába ment az *aberdeni egyetemre*. Ott neveléstörténeti kérdésekkel foglalkozott a skótok sajátos, „miszticizmusra és formalizmusra hajló” világnézetébe és lelki világába igyekezett betekinteni.

1911-ben állami középfokú iskolában *vallástanár* Kolozsvárt. A kísérleti pedagógia vallásitanításra alkalmazhatóságával foglalkozott. 1912-ben teológiai magántanári vizsgát tett „*A gyermek vallása*” c. dolgozata alapján. Még ez évben Heidelbergbe ment, *Niebergall* professzor hallgatására, „akinek a neve a gyakorlati teológiában éppúgy, mint a pedagógiában új irányt jelentett. A gyakorlati teológiában a nevelői vonal kidomborításával, a pedagógiában mint a személyiség gondolatának hangsúlyozója jelölt utat, mely utóbbi gondolattal már itthon a Schneller professzor előadásából ismerkedtem meg” — írja. A modern pedagógia azon irányai érdekelték, amelyek a nevelés céljára vonatkozóan termeltek új gondolatokat. Több németországi pedagógiai intézményt keresett fel. Többek között a lipcsei tanáregyesület pszichológiai laboratóriumát, a mannheimi iskolát, a bétheli Bodelschwing-intézetet. Németországban készült fel pedagógiai doktori vizsgájára, amelyet 1913-ban a kolozsvári egyetemen tett le. 1913—14-ben hitoktató és internátusi felügyelő Marosvásárhelyt. Az önkormányzat bevezetésével kísérletezett.

1914-től hét évig lelkészkedett a *kolozskarai* református gyülekezetben. Erre az időre esett házasságkötése. A háború kitörésekor behívták a tanítót katonának. 1917 ápriliséig helyettesítette a III—IV. osztályban. „Lelkeszi és tanítói munkámban a nevelői szempontot igyekeztem előtérbe állítani” — írja önéletrajzában. Közben mint magántanár heti két órában előadásokat tartott a kolozsvári teológiai fakultáson. Ravasz Lászlóval, Makkai Sándorral együtt szerkesztette „Az Út” c. folyóiratot. Figyelemre méltó önkritikával értékelte hétéves falusi papszkodását. „Hogy munkálkodásomat egyházközségemben nem kísérte az az eredmény, amit vártam és reméltem, ti. hogy ott teljesen

megvalósítom az én felfogásom szerint alakult ifjúsági és gyülekezeti élet eszményét, annak a munka sokféle megosztásán kívül a háborús állapotok deprimáló, majd egyenesen demoralizáló hatása is az oka..”

A történelmi változások következtében nem kerülhetett sor 1918-ban az egyetemen magántanári képesítésére. A népnevelés szabadnevelői munkájával kívánt foglalkozni történeti és elméleti vonatkozásban.

### A nevelés ügye

Imre Lajos életének bármelyik szakaszát vizsgáljuk, a nevelés ügye iránti érdeklődése és felelőssége változatlan. Külön tanulmányt igényelne nyomon kísérni ennek a nevelői felelősségnek a kibontakozását az általa éveken át szerkesztett két folyóiratban, „Az Út”-ban és az „Ifjú Erdély”-ben. Pedagógiai tapasztalatai folyton gazdagodnak, felismerései, nézetei olykor módosulnak, de nevelői karizmáját mindig kamatoztatja. A nevelés szándékával és a nevelés kérdéseinek elvi tisztázásával közelít meg minden gyakorlati és elméleti kérdést. Két példát említsünk.

1929-ben jelent meg az egyéni pasztoráció alapproblémaival foglalkozó tanulmánya „*Isten és az emberi lélek*” címen. Ez a tanulmány sok tekintetben előkészület későbbi nagy művének, az *Ekkleziasztikának* megírásához. Az újszerű ebben nem az, hogy a pszichológia túlhangsúlyozása ellen lép fel, hanem az, hogy az egyes embert elszigetelő, azt egyedi létbe szorító és annak „egyéni hitét és üdvösségét szűkkörűen előtérbe állító szektárius és pietista” szemlélet ellen küzd. Éppen eme küzdelme során mutatja meg az elkerülhetlenné vált pedagógiai feladatot. Következőket írja: „A keresztyén élet akkor igazi, ha kilépve a maga köréből a szolgálat szempontja alatt nézi azokat a köröket, amelyek körülötte vannak. Tehát az egyesnek a Krisztusra való nevelése alapján áll az egyesnek a gyülekezeti közösségre és az anyszentegyház közösségére való nevelés.”<sup>4</sup> — A lelkigondozás helyes teológiai értelmezése tehát egy pedagógiai feladat felismeréséhez vezet. „A lelkigondozás a gyülekezeti közösségre való nevelésen át az anyszentegyház közösségére való nevelésben csucsozódik ki.”

1940-ben „*Egyházi törvényhozásunk új követelményei*” címen az egyházi szervezet és törvényhozás alapvető kérdéseivel foglalkozik. Rámutat az egyházi törvényhozás fontosságára, mert „az egyház lelki közösség, aminek itt e világban belső, jogi formákhoz kötött szervezete és formája van”. De figyelmeztet az egyházi törvényhozás korlátaira is. „Nem szabad elfelejteni, hogy az egyházban Isten Lelke munkálkodik és nevel és ezt a munkát nem lehet emberi szabályozásokkal kisajátítani, emberi törvényekbe petrifikálni.” Ezekkel a törvényekkel és szabályokkal Isten Lelke munkáját csak segíteni, közelhozni lehet. „Minden törvényes szabályozás mellett tehát — amelyre kétségtelenül szükség van — az egyház tagjai és vezetői komoly nevelésre van szükség.” „Ez is mutatja, milyen szoros kapcsolatnak kell lennie az egyházi törvényhozás és kormányzás és, másik oldalon, az egyház igehirdető és nevelő munkája között.”<sup>5</sup>

### A nevelés teoretikusa

Imre Lajos pedagógiai karizmáját egyházában bonthatotta ki. Mentésült azonban minden provincializmustól. *Ökumenikus szemlélete*<sup>6</sup> arra készítette, hogy érdeklődéssel forduljon saját egyháza határain kívüli első egyházak nevelői munkájára fel. „A történeti kereszténység minden testvéregyházára azzal a remény-

séggel nézett, hogy azok terében az ott munkálkodó szolgák és hívek ugyanúgy a mi közös Urunkról tesznek hitvallást, és az Ő országát építik, a tőle nyert kegyelmi eszközökkel” — mondotta temetésén dr. Juhász István.

Ökuménikus lelkülete szabaddá tette egy rossz értelemben vett, szűkkeblű „egyházcentrikus” gondolkodástól is. Az ökuménicitás nála azt is jelentette, hogy az általa áttekinthető — közeli és távoli — világ minden neveléssel kapcsolatos kérdését figyelemmel kísérje. A nevelés számára világtávlatú, egyetemes emberi kérdés és feladat volt. Ilyen értelemben vett ökuménikus érdeklődése és felelőssége nem csökkent, inkább erősödött, amikor minden emberi, evilági tevékenységet, a köznevelést is „a kijelentés feltétele alatt” igyekezett megérteni és szolgálni.

A köznevelést, nemzetnevelést, az egész társadalom nevelésének ügyét közvetlenül csak alkalmasszerűen szolgálta. Ha szükség volt szolgálatára, nem tért ki a kérés elől. Láttuk már, hogy az első világháború idején, kolozskari lelkipásztor korában vállalta a hadbavonult tanító helyettesítését.

1917-ben írta és 1922-ben adták ki „*A falu művelődése*” c. könyvét. Népnevelők számára készítette. Gyakorlatias, jól áttekinthető, tájékozottságról és tapasztalatgazdagságról tanúskodó írás. Erdemes előszavának egy mondatát idézni: „Egyetlen nagy és veszedelmes eretnenség van, amelyre nincs bocsánat, amelynek fölfejtésénél el kell pusztulnia és ez az az önáltató gondolat, hogy a népként nincs szüksége arra, hogy az anyagi és szellemi haladás folyamatába bevitessék.”<sup>7</sup> — Cikkeket ír szaklapokba, folyóiratokba. Az erdélyi Múzeum Egyesület 1928-ban „*A modern nevelési rendszerek kritikája*” címen tartandó előadásra kéri fel. Előadása nyomtatásban is megjelent. A nevelés lényegére, céljára és módszerére vonatkozó elveket elemezte kritikailag az akkori nevelési irányzatokban. 1945—48. között a kolozsvári Bolyai Tudomány Egyetemen a nevelés-tan tanára volt. Behatóan tanulmányozta a szovjet nevelőket.

#### Az alapkérdés

Mint a nevelés teoretikusa, teológiai katedráján mélyen átérzte azt a szolidaritást, amely minden nevelővel és a nevelés minden teoretikusával egybeköti. A nevelés ugyanis általános emberi tevékenység. „Egyik embernek egy másikra való állandó és tudatos hatása egy meghatározott cél érdekében.”<sup>8</sup> Az egyház keretei között végzett nevelői tevékenység sem képez kivételt e tekintetben. A nevelő szükségszerűen találkozik itt is azzal az *alaphézséggel*, amellyel minden nevelő találkozik. Ez az alaphézség szerinte abban az ellentmondásban gyökerezik, amely a nevelés célja és a nevelés tárgya között feszül. „Egy bánata van a nevelőnek, ha kevesebb lesz a gyermek, mint ő, s egy kísértése, hogy csak olyan legyen, mint ő.”<sup>9</sup>

Óva int, hogy a nevelés alaphézségét úgy próbáljuk kikerülni, hogy a módszertani kérdéseket tesszük első helyre a nevelésben. A Pestalozzi utáni és a már Herbattal kezdődő nevelési irányok nagy tévedését abban látja, hogy különböző nevelési módszerekkel kísérleteztek és a módszertanban keresték üdvösségüket. A nevelés alaphézségével akkor találkozik a nevelő, ha nem kerüli ki a nagy kérdést: kicsoda a gyermek mint a nevelés tárgya és mi a nevelés célja. Imre Lajos meggyőződése és személyes tapasztalata az volt, hogyha ezekre a kérdésekre „*a kijelentés feltétele alatt*” keresünk feleletet, egy belső megrendülés éri a nevelőt. Pedagógiai gyakorlata és elmélete egyaránt krízisbe jut. De ez a megrendülés megtermékenyítő, ez a válság távlatokat nyit. Erről a felismeréséről számol

be „*A kijelentés és a pedagógia*” c. tanulmányában.

Amikor Imre Lajos a nevelés alapkérdéseit „a kijelentés feltétele alatt” vizsgálja, mindig szem előtt tartja a köznevelés és az egyházi keretek között végzett nevelői munka összefüggését. Nemcsak a szolidaritás tudata erősödik meg benne, hanem a felelősség érzete is.

A köznevelés három területére irányul figyelme: a családra, iskolára és az iskolán kívüli nevelésre. A második világháborút megelőző évek nevelési viszonyait az őt annyira jellemző kritikai készséggel figyelte. „*A nevelés ügyének alapkérdései*” címen 1938-ban tartott előadásában megállapítja, hogy a család természeti közösség ugyan, de azért, van, hogy ebben a család tagjai egy nagyobb gondolatot szolgálnak és valósítsanak meg.” Ha a család figyelmen kívül hagyja, hogy lelki közösség, azzal súlyos bajokat idéz elő. Ezeket a bajokat 1938-ban így látta: a szülők és a gyermek viszonyának megromlása, a család tradíciótlansága, a gyermek árvasága a családban, a szülőkkel szemben való megértés és tisztelet hiánya. „Ezeket csak egy módon lehet segíteni, ha a család komolyan veszi, hogy ő mi, s ha nevelői feladatát komolyan akarja betölteni. Erre kell segíteni elsősorban a szülők nevelésével.”<sup>10</sup> — Az iskolai nevelés nehézségeivel kapcsolatban ugyanebben az időben (1938!) megállapítja: „Az iskolát a nevelés egyetlen és legfőbb szervének tekintik... Így az iskola túlnő minden más nevelési szerven és azokat eljelentékteleníti, a kapcsolatot velük megszünteti. A mai gyermek élete javát az iskolában tölti. Ez világjelenség és abból folyik, hogy az ismeretanyagot tekintik fontosnak... Az egész köznevelés szelleme most a technizálódás irányában halad... Ennek következménye: az iskolában a jellemnevelésre kevés súly esik, a személyes nevelés háttérbe szorul, az iskola nem kezdeményez, nem utat mutat, csak kíséri a külső élet jelenségeit... Az iskola gyermekkel való viszonyában gyakran hirdetjük, mit kíván az iskola a gyermektől, de azt nem, hogy a gyerek mit kíván az iskolától. Az egész mai gyermekpszichológiai felfogást megcáfoló tekintete ez a gyermeknek... Végül a módszer ebből az elgondolásból folyik. Az emlékeztetés, anyagtudás, az öntevékenység kifejtése mellett is, amit hangsúlyoz, egy forma, amibe belekényesít a gyermeket.”<sup>11</sup> A köznevelés mai nehézségeit természetesen másképp fogalmazzuk. Új kérdésekkel és feladatokkal kerültünk szembe az új társadalom felépítésének munkája közben. S ha még mindig találkozunk néhány olyan jelenséggel, aminőt Imre Lajos 1938-ban megemlített, jó elgondolkozni azon, hogy ezek történetileg milyen messziről, lélektanilag milyen mélyről erednek. — Imre Lajos nemcsak példát mutatott, hogyan gyakorolja a köznevelés iránti felelősségét, hanem minden tekintetben arra igyekezett, hogy tanítványait felkészítse ennek a felelősségnek a gyakorlására.

A köznevelés iránt érzett felelősségével szorosan összefüggött az *egyházi keretek között* végzett nevelői munka iránti felelőssége. Fő művei: Ekkleziasztikája és Katechetikája ennek a felelősségnek az elmélyítését szolgálják. Tisztába volt azzal, hogy az életterületeket, de a neve és területeit sem lehet mereven elválasztani egymástól. Az élet kölcsönhatások szövevénye. A köznevelés szempontjából sem közömbös, hogy az egyház keretei között végzett nevelés milyen minőségű, és milyen hatásfokú. Most csak — érdekes életrajzi vonatkozása miatt — két olyan kísértésre mutatunk rá, amelytől mindig óvta Imre Lajos az egyházi keretek között végzett nevelői munkát. Az egyik kísértés az *intellektualizmus*, erre az egyházi tanok, a dogmák szerepét túlhangsúlyozó ortodoxia hajlamos, amikor a ne-

velés feladatát bizonyos tanok megmagyarázásával és elsajátíttatásával elintézetnek véli. A másik kísértés a tudatalatti elemekkel tudatlanul vagy tudatosan manipuláló *élménykereszténység*, amelyre főleg a pietista irányzatok hajlamosak és ezért a teljes ember szükségletét elhanyagolják. Fiatal korában nyilván ilyen munkáját elhanyagolják. Fiatal korában nyilván ilyen szempontok érvényesítése készítette arra, hogy a kolozsvári teológiai fakultásra iratkozzék be.<sup>12</sup>

### A nevelés célja

Imre Lajos tudományos munkásságának minden szakaszában *különös figyelmet fordított a nevelés céljával kapcsolatos kérdések tisztázására*. Vizsgálódásait olyan időben végezte, amikor ez nem volt divatos téma, mert a nevelési módszerekkel folytatott kísérletezés kötötte le a pedagógusok figyelmét. A polgári liberalizmus a nevelés célját az egyéni önkénynek szolgáltatta ki, hogy majd később a sovíniszta és egyre inkább fasiszta jelszavak prédájává tegye. „A kijelentés és a pedagógia” c. tanulmányában már a reformatori teológia hatása alatt foglalkozik pedagógiai kérdésekkel, különösen a nevelés céljával. Azért is érdemes újra ráfigyelni, mert a mai nevelésfilozófiában, különösen a marxista kutatóknál, a nevelés céljával kapcsolatos kérdések tisztázása ismét előtérbe került.<sup>13</sup>

A nevelés céljának tisztázását alapvető fontosságúnak tekinti Imre Lajos, mert „a nevelés minősége mindig függ a nevelés céljától, ami a nevelés munkáját irányítja és vezeti. Mit akarok azzal, akit nevelek? Ez a nevelés legfőbb kérdése. Nevelésről lehetetlen beszélni, ha annak célja nincs, mert a nevelés megvalósító tevékenység.”<sup>14</sup> Úgy látja, hogy csak a céllal kapcsolatos kérdéseket figyelembe véve lehet foglalkozni az őt foglalkoztató nagy kérdéssel: *Mi a keresztyén nevelés?* Mikor mondhatjuk valamely nevelésről, hogy az keresztyén. Arra az alapvető belátásra jut, hogy a keresztyén nevelésről csak ott beszélhetünk, ahol a nevelés a maga célját „a kijelentés feltétele alatt” nézi.<sup>15</sup> Egy későbbi, teljesebb meghatározása szerint: „*Az a nevelés, amely a maga célját Isten Igéjére alapítja, s amely a gyermeket az embernek Istentől adott rendeltetés felismerésére és szolgálatára akarja rávezetni, keresztyén nevelés.*”<sup>14</sup>

Ha a nevelés célját a kijelentés feltétele alatt vizsgáljuk, egy megrendítő, de egyben felszabadító felismeréshez jutunk. Be kell látnunk, hogy a nevelés végső célját nem birtokoljuk, nem is mi alkotjuk meg az általunk megfogalmazott dogmák vagy eszmények segítségével. A nevelés végső célja más kézben, a magát és akaratát Igéjében kijelentő Isten hatalmában van, aki ezt a célt Igéjében jelenti ki és közli velünk.

Felismerésének kezdeti szakaszában a megrendülés hangsúlyozott, bár ez végigkíséri egész életén és mindig gyanakvással tekint a megrendülést nélkülöző fölényes és elbizakodott gondolkodásmódra. A megrendülés oka, hogy Isten Igéjének a fényében, a kijelentés feltétele alatt, ítélet alá kerül minden emberi tevékenység, tehát a nevelés is. Ez az ítélet tükröződik a pedagógia történetét végigkísérő nyugtalanságban és újra meg újra jelentkező válságban. A *nevelés permanens krízisét* szinte visszafogott lélegzettel elemzi és mutatja be idézett tanulmányában. A harmincas évek nevelési irányait tüzetesen vizsgálja abból a szempontból, hogy mit tartanak a nevelés céljáról. Különösen behatóan *foglalkozik a „személyiségpedagógiai” irányokkal*, főleg Schnell Istvánnal, volt mesterével. Bemutatja az ellentmondásokat s végül mindent egy alapellentmondásra vezet vissza, amely minden tovább-

binak az előzménye. Ez az alapellentmondás magában a nevelésben mint emberi vállalkozásban van.

Ezt az alapellentmondást, alapnehézséget — figyelmünket most csak a nevelés céljának problémájára korlátozva — következőképpen mutatja be: — A nevelés nem mondhat le arról, hogy tökéletes célt állítson maga elé s hogy azt meg is valósítsa. A megvalósításra mégsem képes. Mindegyik rendszer azzal az igénnyel lép fel, hogy megpróbálja, de nincs, amelyiknek sikerült volna. „A nevelés története egy súlyos vergődés, amelyben nagyszerű elgondolások, a legnagyobb célok hullanak porba és maradnak beteljesületlenül. Mindenki meglátja ezt a célt, aszerint, hogy mit tart annak, de betölteni nem képes, és mindennek dacára nem mondhat le róla, hogy újból ne kezdje és jobb módszereket, biztosabb utakat keresve megint neki induljon a feladatnak. A nevelés alapja ezért magában hordoz egy kényszerűséget, amely az embert ennek a legmagasabb célnak, ebben a munkában állítja szolgálatába, amely célt sohasem érhet el, de amelyről mégsem mondhat le. Ez a kényszerűség, ez a rajtunk kívülálló, nálunk magasabb és bennünket fogvatartó parancs ott van felettünk. Minél komolyabb és öntudatosabb nevelő valaki, annál mélyebben és keserűbben tapasztalja ezt a kényszerűséget, ezt a magasabb hatalmat, amely űzi egész életében egy megvalósíthatatlan cél felé, mely alól nem képes kibújni. Ez teszi a neveléstörténet nagy embereinek, egy Comeniusnak, Pestalozzinak az életét olyan fájdalmasan zaklatottá és olyan befejezetlenné. Ez a nevelés első ellentmondása, hogy tehát annak célja megvalósíthatatlan, elérhetetlen, és mégis végezni kell, mert benne egy felettünk s az egész emberiség felett álló nagy kényszerűség tart hatalmában.”<sup>16</sup>

A nevelés és a nevelés célja közötti ellentétet (a nevelés tárgyában és módszerében rejlő ellentétekkel együtt) egy még mélyebb alaptételre vezeti vissza: „ellentét, és pedig kibékíthetetlen ellenét van Isten és ember között.”<sup>17</sup>

### Ítélet és kegyelem

Minderre azt lehetne mondani, hogy a kor krízishangulatát és egy vallásos színezetű egzisztencializmus életérzését képviseli, ha — és itt ennek a kis „ha” kötőszónak nagyon fontos a szerepe — nem a kijelentés feltétele alatt, ha nem Isten Igéjének a fényében jutott volna el Imre Lajos megállapításaihoz. *A kijelentés ugyanis nemcsak ítéletet, permanens krízist jelent, hanem ennek a krízisnek az ítéletet tartó Isten részéről történő felülmúlását is, vagyis: kegyelmet.* A nevelés célja szempontjából ez azt jelenti, hogy a nevelés céljának megállapítása ugyan nem áll hatalmunkban, a célt nem birtokoljuk, de azért van ez így, mert Isten hatalmában van, Isten birtokolja; Isten, aki a közötte és az ember közötti fennálló ellentétet maga győzi le Jézus Krisztusban, aki az Ő kinyilatkoztatása, Igéje. A célt ingyen, kegyelemből közel hozza Igéjében, nekünk adja anélkül, hogy valaha is ragadományképpen a miénk lehetne. Ezt Imre Lajos így fejezi ki: „*A kijelentés azért kijelentés, hogy közel lépjen az emberhez és felfogható legyen.*”<sup>18</sup>

Tovább kutatva a nevelés céljának konkrét tartalmát az ember rendeltetéséhez jut. „A nevelés célja nem lehet más, mint az ember célja, az ember rendeltetése. Hogy pedig az ember rendeltetése mi, azt ismét a kijelentés mutatja meg, mert emberi elméletekkel nem lehet kitalálni, s eszerint azt találjuk, hogy az ember rendeltetése Isten szolgálata.”<sup>19</sup>

Amikor Imre Lajos megkísérli az *ember rendeltetésé* fogalmának tartalmát röviden felvázolni, sajátos, de tanártársa, *Tavaszy Sándor* által nem elég radikális-

nak minősített úton jár. Egyrészt a kálvini teológia hagyományainak szellemében fogalmaz, másrészt — és ezt kifogásolja Tavasz — a *Schneller*-féle „személyiség pedagógia” fogalmaival próbálja nézeteit kifejezni. A kálvinista szemlélet értelmében állapítja meg: „Az ember célja az, hogy Isten uralmát szolgálja, hirdesse ezen a földön. A világban úgy, hogy a világ minden része és jelensége alá legyen vetve Istennek, a saját életében úgy, hogy Isten megszentelő munkájának vesse magát alá és annak engedelmeskedjék.” Majd később, a nevelés céljának krisztologikus kifejtésénél így fogalmaz: „a nevelésnek Krisztus személyisége eszménye és feltétele. Mint eszménye a nevelésnek, Krisztus személyisége hordozza azokat a vonásokat, amelyekben az Isten szerinti ember, a nevelés célja látható. Krisztus mint a nevelés eszménye nélkül hiába látnánk a nevelés célját, mert az csak egy elvont és homályos tétel lenne számunkra, benne mutatja meg Isten, milyennek akar (Ef 4, 18), annak a képében, akinek a képét bennünk ki akarja alakítani (Gal 4, 19). De a Krisztus személyisége csak azért eszmény, mert feltétele a nevelésnek, melynek munkáját ő végzi, az a munka csak általa lehetséges, hogy az ő élete uralkodik bennünk (Gal 2, 20), melynek vonásait még homályosan látjuk, de meglátjuk őt, amint van s akkor világossá lesz, mivé leszünk (I. Jn 3,2).”<sup>21</sup> *Tavasz Sándor* az eredetileg 1930-ban, a nagyenyedi teológiai konferencián elhangzott előadást így bírálta: „Isten Igéjének feltétele alatt fel kell ismernünk, hogy a személyiség mint érték kategória nem képezheti a keresztyén nevelés elvét, amint hogy Jézus Krisztus sem lehet pedagógiai eszmény, mert a keresztyén nevelésnek idealista törekvéseknél többnek kell lennie. Jézus Krisztus a nevelés feltétele, a célja pedig az Isten által kiválasztott, elhívott, megigazitott és megszentelt új ember.”<sup>22</sup>

Jézus személyiségének szerepével és ezzel kapcsolatban *Schneller* személyiségpedagógiájának értékelésével később Katechetikájában is foglalkozik Imre Lajos.<sup>23</sup> Mai hiányérzetünk inkább más kérdéssel kapcsolatos. Úgy érezzük, hogy ebben a korai, úttörő munkájában többet foglalkozik a nevelés permanens krízisének demonstrálásával és kevesebbet a krízist feloldó kegyelem következményeinek részletezésével. Ez sok tekintetben az akkori történeti és egyháztörténeti helyzet következménye. Későbbi munkássága során a kijelentésben adott *reménység fényében is* megláttatja a nevelés problémáit. Foglalkozik a köznevelés és a keresztyén nevelés viszonyával.<sup>24</sup> Az Isten és az ember között fennálló szakadék, a kijelentés és a kultúra kapcsolatában jelentkező feszültség hangsúlyozása mellett az ígéretet is szóhoz juttatja: „Lehet a kultúra utalás a kegyelemre és figyelmeztetés az Isten országában való beteljesedésre, tehát lehet az ismert goethei mondásra gondolva olyan „múlandó”, amely tényleg hasonlat, Isten kegyelmes tetteire mutató hasonlat az ember számára, ha a kultúra az Isten Igéjének ítélete alá, de a kegyelem reménységébe helyezi magát.”<sup>25</sup> A barthi teológiában mindinkább előtérbe jutó „analogikus” gondolkodást azonban később sem teszi munkássága szerves részévé, megmarad a kezdet dialektikus, az ellentétek kibékíthetetlenségét hangsúlyozó gondolkodásmódja mellett.

A *keresztyén nevelés* fogalmának tisztázásával kapcsolatban szándéka világos. *El akarja kerülni azt a félreértést, amely a polgári autonóm, idealista gondolkodás következtében terjedt el*, amely szerint a keresztyén nevelés az általános nevelés egyik szektora. Hangsúlyozza, hogy a keresztyén nevelés „nem külön fajtája, vagy területe a nevelésnek, hanem a nevelés munkájának olyan felfogása, amely ezt a munkát Isten Igé-

jében kijelentett akarására helyezi.”<sup>26</sup> A keresztyén nevelés teljes nevelés. A keresztyén nevelésen belül beszélhetünk egy döntő fontosságú, mégis szűkebb területéről, a vallásos nevelés területéről. A vallásos nevelés Imre Lajos szerint az igehirdetés egy sajátos formája, amelyet tanítás, gyakorlás, példaadás útján végzünk.

A keresztyén nevelésnek nem előfeltétele valamely egyházi intézmény, pl. egyházi iskola, hanem csak lehetséges kerete. Még kevésbé előfeltétele a keresztyén nevelésnek, hogy az egyház intézményesen tartsa kezében, irányítsa és ellenőrizze az egész társadalom nevelését. Egy mindenki számára kötelező keresztyén világnézet követelése pedig akadályozza és nem erősíti a keresztyén nevelés kibontakozását. Inkább arról van szó, hogy ahol keresztyén nevelés történik, jelen van és megjelenik az egyház, a lelki egyház, az anyaszentegyház. Ott a szentek közössége valósul. Az egyháznak ez a jelenléte szolgáló formában történik, diakóniai jelenlét. Szabad és felszabadító. Szó se lehet világnézet propagálásáról, vagy a földi egyház hatalmának növeléséről. A keresztyén nevelésben a mi emberi tevékenységünk azért válik kérdésessé, hogy háttérbe húzódjék és „az emberi erőfeszítések helyét Isten Lelkének a munkája foglalja el.”<sup>27</sup> A keresztyén nevelés és az egyház kapcsolatát később két nagy könyvében, az *Ekkleziaszttikában* és a *Katechetikában* tisztázza és dolgozza ki részletesen.

## Az Ige teológusa

Imre Lajos személyében és munkásságában nem lehet a nevelőt és a teológust szétválasztani. Az ő teológiáját annyira meghatározó „Igteológia” szerkezetében határozza meg mondanivalóját még akkor is, ha nem egyházi közegben tart előadást, egy világi sajtó publikálja írását. Több ilyen jellegű munkájával találkozunk „Hivatás és élet” c. kötetében is. Mindig figyelembe veszi, hogy kihez szól és sohasem felejtli, hogy minden szituációban a kijelentés feltétele alatt lehet és kell szólnia. Szinte példát mutat, miként lehet bonhoefferi értelemben „vallásmentesen” kifejezni mondanivalónkat. Nem csupán a stílus és terminológia kérdése ez nála. Az Ige fényében élesedett problémalátás, alapos filozófiai műveltség, lelki érzékenység, gyakorlatias gondolkodás teszi alkalmassá erre. *Ravasz László*tól eltérően (akinek tanítványa volt, majd utóda lett a gyakorlati teológiai tanszéken) közlési módja szürke. Esztétikai hatására nem törekszik, amit előad vagy leír, mégis szép. A struktúra dekorációmentes funkciója teszi széppé.

### Sajátossága

*Ige-teológiájával nem találkozunk sehol sem „tisztán”, hanem mindig csak valamilyen összefüggésben.* Teológiai felismeréseit szüntelenül szembesítette az egyház szolgálataival. Teológiája beleépült minden munkájába, akár „A vasárnapi iskolai munka alapelvei” (1933), akár „Az ige és a fegyelem” (1934), akár „A népnevelés mint pedagógiai feladat” (1942) címen írt. Három tanulmánya is foglalkozik a predestináció tana kérdéseivel, de mindegyik vagy az igehirdetés és nevelés vagy misszió, vagy a pásztori munka összefüggésében. Ha két nagy művét, *Ekkleziaszttikáját* és *Katechetikáját* vesszük kezünkbe, csodálkozunk kell, hogy az elsőben mennyi statisztikai, szociológiai, politikai ismerettel, a másokban mennyi lélektani, didaktikai, eszmetörténeti ismerettel rendelkezik; mennyi bennünk a nem csupán könyvekből, hanem a közvetlen

tapasztalatból, gyakorlat közben szerzett ismeret. Ezek mégsem önmagukért és önmagukba érdekesek, hanem azért, mert úgy találják meg helyüket gondolkodásának szerkezetében, hogy teológiai funkciót töltenek be — kedvelt kifejezéssel élve —, túl utalnak magukon az Igére.

Munkáinak olvasása közben feltűnik, hogy viszonylag milyen kevés alkalommal említi Jézus Krisztus nevét ahhoz képest, hogy mennyit hivatkozik a többnyire nagy „I”-vel írt Igére, vagy a számára azonos tartalmat jelölő kijelentésre. Amíg a rá nagy hatást gyakorló *Barth Károly* teológiájában, különösen a „Kirchliche Dogmatik” vaskos kötetének megjelenése óta egyre inkább Jézus Krisztus konkrét nevével telítődik az Isten Igéje fogalma, Imre Lajos továbbra is megmarad az Ige-teológusának. Ez semmiképpen sem jelenti nála a krisztológia mellőzését, sőt, inkább radikalizálódását és konkrétizálását. Radikalizálását, különösen, ha *Schneller Istvánra*, „Jézus Krisztus Személyiségének” az ő pedagógiájában betöltött szerepére gondolunk. Schneller szerint a keresztyén nevelés eszménye „egy Istenben nyugvó, Istenben boldog és erős, a bűn iránt kérlelhetetlen, a gyöngével és törekvővel szemben szeretetben tevékeny, önfeláldozó élet, amely Krisztusban lép elénk.” Imre Lajos ehhez hozzáfűzi: „A keresztyén nevelésnek azonban Krisztus nemcsak eszménye, hanem erőforrása, mértéke, Ura és újáteremtője.”<sup>28</sup>

Ige-teológiája aktualizálja krisztológiáját, mert a megváltás műve az írott Ige (a Biblia) és a hirdetett Ige (az igehirdetés) útján jön közel hozzánk, mert a Szentlélek munkája által a feltámadott Jézus Krisztus szól hozzánk általuk életünk megigazítására és megszentelésére. „Így jut közel hozzánk Isten Igéje, Isten teremtő, megbékéltető és megváltó tette a Krisztusban a Biblia és az igehirdetés által, azért, hogy bennünket megragadjon és az ő akaratát a mi életünkben és a mi életünkre nézve végrehajtsa.”<sup>29</sup>

Ige-teológiájából következik az az olykor kifogásolt és egyoldalúnak tartott nézete, amely szerint az egyháznak csak egy feladata van: az Ige hirdetése. Ebből következik az a szintén vitatott, túlságosan feszesnek minősített meggyőződése, hogy az egyházban minden tevékenységének igehirdetésnek kell lenni, s hogy ennek érdekében az igehirdetés fogalmát úgy tágítja ki, hogy az érvényes legyen minden egyházi munkára.

Valahányszor a teológia egy alapvető igazság felismerésének szemszögéből nézi a többit, különösen a következetes gondolkodóknál, mindig fennáll a sematizmus kísértése. Az ilyen kiemelés és a vele járó egyoldalúság az egyháztörténet egy-egy szakaszán elkerülhetetlen. Gondoljunk Luthernél a hit, Kálvinnál az Isten dicsősége szempontjának hangsúlyozására, vagy napjainkban a reménység, a forradalom, a diakónia, az ökumené stb. teológiájára. Imre Lajos példája bizonyítja, hogy a sematizmus kísértése nemcsak elkerülendő, hanem elkerülhető.

### Megrendültsége

Imre Lajosnak — erre már utaltunk — egész életét meghatározó *megrendülésen* kellett keresztülmennie ahhoz, hogy az Ige teológusa legyen. Át kellett élnie azt a nagy teológiai fordulatot, amelyen századunk második évtizede végén a teológiai tudomány és az egyházi élet átment. „Az újreformátori teológia gondolkodásában felvetett revízió a mi intézetünkben is megrendítette a lelkeket” — írja egyik cikkében.<sup>30</sup> Egy olyan lépésre kellett elhatároznia magát tanártársával együtt, amely mindnyájukat „a kialakított és megállapodott teológiai álláspont nyugodt birtokosaiból

az örök és megközelíthetetlen ige homo viatoraivá” tette.

Megrendültsége — saját vallomása szerint is — nem a személyében és munkájában egymással találkozó pedagógiai és teológiai tudomány összeütközéséből támadt. A pedagógia és teológia különösebb megrendülés nélkül is találkozhat egy-egy életműben. Erre éppen a fiatal Imre Lajosra nagy hatást gyakorló Schneller és Niebergall professzorok munkássága példa. Schneller pedagógiai elvi kérdések megoldásához a teológia felől közeledett, Niebergall teológiai problémák pedagógiai összefüggéseit vizsgálta. Azt a megrendülést azonban, amelynek Imre Lajos lett részese, egyikük sem ismerete. Az ő kialakult pedagógiai és teológiai nézetei és ezek egy idealista filozófia (Böhm Károly) alapján létesített optimista szintézise akkor rendült meg benne, amikor az új reformátori teológia hatása alatt mindkettőt „a kijelentés feltétele alatt” kényszerült végig gondolni.

Megrendülésének történeti hátterére is utaltunk már. Imre Lajos az első világháborút követő évek válsághangulatát, amelyben *Kirkegaard* és *Dosztojevszkij* hangja felerősödött, amelyben a kultúrprotestantizmus optimizmusát a spengleri pesszimizmus váltotta fel, amelyben kihívó alternatívaként jött létre az Oroszországban kibontakozó szocialista építés, a millenniumi Magyarország összeomlásának élményével tetézte, az új román állam keretei között kibontakozó nemzeti kisebbségi életforma vajudási fájdalomában személyesen is részt véve élte át. A megrendülés akkor sokakat vitt illúziók (sovinizta irredentizmus, keresztyén kurzus stb.) zsákutcájába, némelyeket pedig minden hagyománnyal szakító avantgardista kísérletekbe. Ő mégsem esett „a megrendült tudat mitoszainak” zsákmányául. *Megrendülését végső soron a reformátori teológia eszméltető hatása alatt Isten irtalmas szeretetének Jézus Krisztusban kijelentett megrendítő méretei idézték elő.* Ennek a megrendülésnek az összefüggésében élhette át a többit. Ez a megrendültség, mivel nem esetlegesség idézi elő, végigkísérte egész életén. Teológiai munkásságának nyugtalanító, de még inkább helytállásra biztató, hivatástudatot és reménységet erősítő hatást kölcsönzött.

### Nyugtalanít

Imre Lajos Ige-teológiájának *nyugtalanító* hatására ennek a teológiának néhány sajátos vonása megmutatásával utalhatunk.

Nyugtalanítóan hat Imre Lajos *dialektikus gondolkodása*. „Az ellentmondások fel sem tűnnek, ha az ember elmerül abban a mélységben, amely az egész könyvet jellemzi” — írja Szele Miklós, Katechetikájának egyik recenzense.<sup>31</sup> „A legmagasabb fokú amikor teologikus fűtötte az író gondolatait és ilyen teológiához való szellem kell a könyv olvasásához. Nem teológus sohasem fogja kellően értékelni tudni a könyv nagy értékeit.” Az éremnek nemcsak a másik oldalát mutatja meg, hanem éleit, peremét, homorú és domború részeit. „Munkamódszere az, hogy nem véletlen feleleteket és fellebbezhetetlen tanácsokat ad, hanem indításokat, amelyek gondolkodásra és a felvetett kérdés továbbtanulmányozására serkentenek. Amikor felvet egy kérdést, először körüljárja azt, több aspektust mutat meg, hogy azután ezek közül egyénél maradjon és ott mélyre hatoljon” — olvassuk egy fiatalabb korosztályhoz tartozó lelképásztor vallomásából.<sup>32</sup>

Nyugtalanítóan hat *terminológiája*. Nem veszi át a barthi teológia magyarra sokszor nehezen átültethető kifejezéseit. A barthi teológiából kiküszöbölt, ill. csak periorisztikus értelemben használt „*vallás*” fogalmát továbbra is alkalmazza, bár azt az Ige teológiája szel-

lemében értelmezi. A katechetikán „a vallásos nevelés elméletét” érti és az egyház igehirdető munkája egy részének tekinti. Míg a reformátori teológia nyugaton szoros kapcsolatba került az egzisztenciális filozófiával, filozófiai vonatkozásban Imre Lajos nem szakadt el Böhm Károlytól és Schneller Istvántól, akiknek hatása különben Ravasz László, Makkai Sándor, Révész Imre, Tavasz Sándor gondolkozásán is kimutatható.

Nyugtalanítóan hat az is, hogy a *modernista teológia kérdésfeltevési továbbra is foglalkoztatják*, azok eredményeit (pl. *Niebergallnál* szerzett tapasztalatait) átértékelve, de beleépíti munkájába. *Schneller István* pedagógiáján túlhaladt ugyan, mégis, olykor szívesen fogalmaz tőle vett idézetek segítségével. Pl. „Ha nem tud az iskola saját magát túltulni... s így Schneller szavival: a lelkekben rejtőző célgondolat felé törekedni — akkor az iskola csak napszámos munkát végez, de nem nevelői munkát.”<sup>33</sup> Nyugtalanítóan hat, hogy amíg Barth — teológiája eredeti pozícióját meg nem tagadva, sőt annak következtében — egyre „optimistább” és „megértőbb” hangon kezdett beszélni a humánumból s módszerében a dialektika mellett egyre jelentősebb szerephez juttatta az analógiát. Imre Lajos továbbra is megmaradt a reformátori teológia kezdeti pozíciójában. Ez nem jelentett pesszimizmust, inkább *szigorú, számonkérő, kritikus és önkritikus* magatartásának folytatását. Saját egyháza teológiai helyzetének felmérése készíti erre. 1940-ben így ír: „A reformátori teológia hivatalosan bejutott és polgárjogot nyert az egyházi életben, de ugyanakkor elvesztette harcos, kérdéseket felvető, felelősségre vonó, az egyház életét állandóan az Igével összemérő, kritikai jellegét, tehát éppen azt a vonását, amely az igazi teológiát mindig az egyház értékes munkájává teszi. Kifejezései, terminológiája közhasznúvá lettek, de ezek mellett egy humanisztikus, az egyház életét külső szempontok szerint néző felfogás észszott be, amely a teológiai szempontokat vagy háttérbe szorítja, vagy azokat egyszerűen ismeretanyaggá, az egyházi didaktika egyik tárgyává alacsonyítja le s abból a lelki, személyes döntésre irányuló szempontokat kihullatja.”<sup>34</sup>

Imre Lajos mint az Ige teológusa ezért sokszor forradalmian radikálisnak, máskor túl higgadtnak, sőt konzervatívnek tűnik. Éles szemmel figyelt fel erre *Czegléd Sándor*, amikor Katechetikájának módszertanát értékelve így összegezte: „Forradalmian újszerű premisszákból igen konzervatív konklúziókhöz jutunk, amint különben ő maga is megállapítja: ugyanazokhoz az eredményekhez érkezik el, amelyeket a pedagógiai tudomány általában is elfogadott... Erősen konzervatív, lehiggadt eredményei minden nagyobb megrázkódtatás nélkül bevezethetők a gyakorlatba...”<sup>35</sup> — Az ellentétek feszültsége valóban érezhető Imre Lajos teológiájában, ezek az ellentétek azonban egy mederben, erős sodrással egy cél felé tartanak.

### Bátorít

Teológiájának nyugtalanító hatásával nem áll ellenében, hanem azzal szorosan összefügg annak *szolgálatra biztató, hivatástudatot és reménységet erősítő hatása*. Itt tanítói munkássága elválaszthatatlan lelkipászori szellemtől áthatott egyházzervezői munkájától és emberi magatartásának példamutató hatásától. — Egyházzervező munkájáról most csak annyit, hogy *Mátyás Ernő* sárospataki professzor annak idején így jellemezte őt egy fiatal teológusnak: „Úgy nézd meg ezt a kicsi embert, hogy ez hordozza vállain az egész erdélyi belmissziót.”<sup>36</sup>

*Élete példája* sok hasonlóságot mutat a két háború közötti Erdély lelkiségére mélyen ható evangélikus köl-

tőnek, *Reményik Sándornak* a magatartásával. Az a magatartás, amely Reményik költészetében a sovínizmussal való leszámolás, a fasiszta szellem térhódításával szemben tanúsított ellenállás közben alakult ki és a „fáklya verem előtt”, az „eredj, ha tudsz”, a „mi dolgunk igazabbá lenni”, az „ahogy lehet”, a „magunkba le” soraiban nyert megfogalmazást Imre Lajosnál egy hallatlanul fegyvelmezett, puritán, a tudományos munka aszkézisét örömmel vállaló, hűséggel szolgáló életformában valósult meg.

Imre Lajos, az Ige teológusa, népének sorsát s benne a magáét is „A kijelentés feltétele alatt” mérte fel. Feltárult előtte a helyzet lelki dimenziója s azt így jellemezte: Az ember menekülni akar Isten ítétele alól, Isten azonban nem engedi, megkeresi, megtalálja.<sup>37</sup> Felismerte a pillanatot, amikor Isten szól, azt a márt, „amikor óvakodnia kell, hogy megkeményítse szívét az, akihez ez a szó intézve van.”<sup>38</sup>

Nem menekült. Nemcsak földrajzi értelemben maradt helyén, hanem abban az értelemben is, hogy Isten irtalmas kezéből fogadta el népének és benne saját életének sorsát. Az így elfogadott sors megszentelődött, hivatássá vált. „A hivatásra nem lehet anélkül gondolni, hogy ne gondoljunk a hívóra. Nem személytelen parancs, hanem kényszerítő akarat az, amiről itt szó van” — mondta főiskolai hallgatók számára tartott előadásában. „A hivatás arra való, hogy kövessük, az után menjünk és megvalósítsuk.” „Ha nincs hivatás, céltalan és tehetetlen az életünk.”<sup>39</sup>

Imre Lajos, a helyén maradó pedagógus és teológus, a *katechéta hivatását kapta*, azt, hogy kora társadalmi és sovíniszta illúzióival szembefordulva „a váltság felszabadító, boldog üzenetét hirdesse”. Elmondhatta, és tanítása sok szívben talált visszhangra: „A mi életünk létjogosultságának titka abban rejlik, mennyire akarjuk és vagyunk hajlandók elfogadni azt a rendeltetést — minden kísértésével, küzdelmével és bizonytalanságával együtt —, amit Isten a mi számunkra ezen a helyen kijelölt. És valljuk, hogy ennek a rendeltetésnek elfogadása nem a mi életérdeklünk, nem földi jövődönk megtartása céljából szükséges, hanem azért, mert Isten világában ez az egyetlen, nekünk kiosztott, sajátos feladat, amelynek visszautasításával nemcsak saját életünkről mondunk le, hanem egyben bűnösen szegülnénk szembe azzal az örökkévaló tervvel, amelyet Isten a mi népünkkel is, mások között, ezen a földön végre akar hajtani és amelyben minket kegyelmesen eszközként akar felhasználni. A mi életünk és rendeltetésünk Isten szerint való szemlélete és Isten akaratához való alkalmazása tehát ránk nézve nem helyi szükségesség, nem idői kényszer, nem oportunitás, és jól felfogott érdeklünk való cselekvés, hanem *világtörvény*, amelynek való engedelmisséggel az Isten tefvének véghezviteléhez adjuk eszközül oda magunkat.”<sup>40</sup>

Az a hely, ahol mindezt elmondhatta, a kolozsvári református teológiai fakultás és a reá sokféle szolgálat tiszttségét ruházó romániai református egyház volt. Itt végzett nevelői munkájának érett gyümölcse: Ekklesiásztikája és Katechetikája.

### A katechéta

Amikor Imre Lajost katechétanak nevezük, a szót az általa körvonalazott gazdag tartalmával használjuk. A katechéta nemcsak tanít, elemi vagy akadémiai szinten, hanem *mindig nevel* és pedig úgy nevel, hogy nevelő munkája az igehirdetés egy sajátos formája. Az igehirdetésnek ezt a sajátos formáját nevezi vallásos nevelésnek. Bármilyen szinten végzi is a katechéta szol-



gálatát „egyetlen kérdés van, amit minden óra elején feltesz magának s mindig szem előtt tart: hogyan tudjam én ezeknek a gyermekeknek megmutatni, milyen nagy dolgot cselekedett velünk Isten és hogyan tudjam őket arra indítani, hogy életüket ennek a megtartó Úrnak adják át”.<sup>44</sup> Ilyen egyszerűen fogalmazható feladata előtt kell őt látnunk főiskolai katedrójában, dolgozószobájában és élete utolsó éveiben is olyan nagy lelkesedéssel sőt műgonddal végzett gyermekbibliaórai tevékenységében egyaránt.

### Új gyakorlati teológiai diszciplína

Imre Lajos mint katehéta gyakorlati teológiai tantervében azt akarta tudatosítani a jövő lelkésznevezkedésben, hogy az igehirdetői szolgálat nemcsak istentiszteleti tevékenység, hanem mindig nevelői és lelkigonozói munka. Az egyházat nemcsak jogi, hanem lelki értelemben is kutató és nevelő munkássága otthonának és műhelyének tekintette. Arra törekedett, hogy tanítványai is felismerjék az egyházban otthonukat és munkahelyüket, azt szeressék, megbecsüljék és minél jobban ismerjék. Szándékának megvalósítását szolgálta egy sajátos, nyugodtan mondhatjuk, új gyakorlati teológiai diszciplína, az ekkleziasztika bevezetése. Ebben a tárgykörben tartott előadásai az egyház életének és szolgálatának aktuális kérdéseivel foglalkoztak és később könyv alakban is megjelentek „Ekkleziasztika” címen.

Az új diszciplína kolozsvári hagyományokban gyökerezik. „Gyakorlati szükség váltotta ki.” A fakultás egyik módszeres értekezletén merült fel a gondolat, hogy „azok, akik a teológiai tanulmányok folyamán megismerkedtek az Ige szolgálatának alapvető követelményeivel, lássák azt is, hogy ez a szolgálat milyen feladatokat állít eléjük abban az egyházban, ahol szolgálnak, annak mindennapi életében, a világban elfoglalt helyzetében, s azokban a gyülekezetekben, ahol az Igét hirdetniük kell.”<sup>42</sup> Az új tanterv értelmében az ekkleziasztika előadására az utolsó, az ötödik évben került sor.

A könyv bevezetése „az aktualitás” kérdésének teológiai értelmezésével foglalkozik. Az első rész a református egyház hazai helyzetét és ökuménikus távlatait mutatja be. A második rész a helyi gyülekezettel foglalkozik szociológiai vonatkozásaiban és teológiai alkataiban. mint kultusz, erkölcsi, szeretet és adminisztratív közösséggel. A harmadik rész az egyénre mint a gyülekezet tagjára, a negyedik az egyház munkásaira irányítja a figyelmet.

Már a könyv tartalomjegyzéke is érezteti, hogy a benne közölt anyagban sok az átfedés, ha más összefüggésben is, ugyanaz az kérdés többször kerül elő (ez Katechetikáját még fokozott mértékben is jellemzi). Az ilyen előterjesztésnek, ha szisztematikus szempontból kifogásolták is, megvan a didaktikai jelentősége.

A könyvnek egy másik sajátossága (s ez is vonatkozik Katechetikájára), hogy sok olyan kérdést tárgyal, amely felett elment az idő. Találkozunk benne olyan megállapításokkal, amelyeket ma nem hasznosíthatunk közvetlenül. Az egyház, sőt egész népünk két világháború közötti helyzete kritikai megközelítéssel és sokszor apró részletekben is tükröződik benne. Ennek ellenére ma is eszméltető, elgondolkoztató.

Az időfelettségtől való tartózkodás, az aktualitásra való törekvés tudatos Imre Lajosnál. Ige-teológiájából következik. Felfogása szerint „Isten a maga Igéjében nem egy elvont, általános, minden korban azonos emberhez szól, nem az emberhez csak, hanem, mint ezt a Bibliában látjuk, szól a valóságos, egy bizonyos adott-

ságban levő, bizonyos körülmények között élő emberhez, annak tényleges életéhez, azon kategóriák között, amelyek ezt az embert a tér és idő meghatározottságában, itt és most, azaz: az ítélet alatt álló világban mutatják fel.”<sup>43</sup>

Meghatározása szerint ezért az ekkleziasztika mint gyakorlati tudományág nem az egyházzal szembeni foglalkozik, hanem az egyház életével és munkájával, közelebről azzal a kérdéssel, hogyan kell az egyháznak az Igét szolgálnia. Ezért tekinti az ekkleziasztika alapvető fontosságú kérdésének: „mit értünk az egyház valóságos helyzete alatt”? Könyvének legérdekesebb legmélyebbre ásó része foglalkozik ezzel a kérdéssel.<sup>44</sup>

### Az „aktuális helyzet”

„Az aktuális helyzet” fogalmának teológiai meghatározásánál két újszövetségi görög kifejezés — a „topos” és a „kairos” — elemzéséből indul ki. A „topos” az a „lelki helyzet”, amelyet Isten teremt meg azért, hogy magát hallhatóvá és érthetővé tegye. Ez az a hely, amelyet a Biblia a megtérés, a megbánás helyének nevez, amelyet Ézsau, noha könnyek közt kereste, nem talált meg (Zsid 12, 17). „Nem az ember szabja meg, határozza meg ezt a helyzetet, hanem Isten akaratára.” „Ez a lelki helyzet nem független az ember külső, világi állapotától, helyzetétől, de nem is azonos azazal, a külső állapot ezt az igaz lelki helyzetet mintegy keret fogja össze.”<sup>45</sup>

A „kairos” az idő folyamatában az az Isten által adott pillanat, helyzet, az a „ma”, amelyben Isten megszólítja a lelket s abban megtérést, új életet támaszt.

Isten mindig a külső helyzetben adja, határozza meg a „lelki” helyzetet. Ezért tekintetbe kell venni a külső helyzetet, amelyben az ember van, mert „ebben a külső helyzetben akar Isten a lelkekhez szólni s az ő szavának éppen ott és akkor kell elhangzania. Ugyanakkor az Igét, annak üzenetét sohasem alkalmazhatjuk a külső helyzethez és sohase remélhetjük, hogy maga ez a külső helyzet, ha Isten azt felhasználni nem akarja, döntő lehet az igehirdetés sorsára nézve. A samáriai asszonyhoz úgy kell beszélni, mint ilyenhez, de hinni nem azért fog, vagy nem fog, mert samáriai, hanem azért, mert Isten akarja, vagy nem akarja éppen azt a pillanatot felhasználni, vagyis mert Isten az időben (chronos) a földi időfeletti időt (kairos), a földi „topos”-ban a térfeletti „topos”-t, a megtérés helyét megjelölte.”<sup>46</sup>

Amikor könyve megjelent, széles körű szümpozion vitatta meg Debrecenben. A vita látszólag azzal a formális kérdéssel foglalkozott, hogy miért az utolsó év tanulmányai közé iktatta be Imre Lajos az ekkleziasztika előadását. A tulajdonképpeni nyugtalanító kérdés az aktualitás kérdése volt. László Dezső hozzászólásában a formális kérdéstről ezért a tartalmi felé irányította a figyelmet: „Meg kell látnunk — mondotta —, hogy az egyház igazi aktuális kérdései nem a világhoz, hanem az Istenhez való viszonyában adódnak. Ma, amikor az egyház minden vonatkozásban súlyos helyzetben van (1942!), válságos és döntő fordulóponthoz érkezett, nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy csakis akkor alkothatunk róla világos képet, ha aktuális helyzetét olyan szempontból nézzük, amelyről az első összefoglaló képet legelőször Imre Lajos munkájában találjuk meg.”<sup>43</sup> Erdemes Nagy Barna reakcióját is idézni: „Könyve, úgy amint van, egyetlen felkiáltó jel a mi egész teológizálásunk margóján; igen komoly figyelmet érdemel arra, hogy nem vagyunk az Ige parancsa szerint időszertű teológusok...”<sup>48</sup>

Az „aktualitás” kérdésével kapcsolatos vizsgálódásaira ma, amikor a liberális teológia kérdésfeltevései újra előkerülnek, azért is érdemes felfigyelnünk, mert Imre Lajos ezeket (Wie predigen wir dem modernen menschen? — Niebergall) ismerte, nem becsülte le, de a reformatori teológia kiindulásából úgy tudott velük foglalkozni, hogy *a liberális elődök munkájának értékeit tovább vitte és helyükre tette*. Ezért, noha megállapításaihoz sokszor odatapadnak egy eltűnt időszak tojáshejának darabjai, mondanivalója elősegíti a világos problémalátást és a további útkeresést.

#### A vallásos nevelés elmélete

A pedagógus és a teológus találkozása legjobban Imre Lajos 1942-ben megjelent *Katechetikájában* figyelhető meg. Ebben a könyvben foglalkozik a szívéhez oly közel álló üggyel, a vallásos neveléssel. Gazdag anyag tárja elénk széles körű ismereteit, rendszerező, az alapvető kérdéseket világosan felvető kritikai készségét. A pedagógia és a teológia egymást kölcsönösen gazdagító találkozása mellett tanúi lehetünk a találkozásból származó problémáknak is.

A könyv egyik *jellegzetessége*, hogy a katechetikát nem csupán a hitoktatás, hanem az egész vallásos nevelés elméletének tekinti. Másik jellegzetessége, hogy a vallásos nevelést a maga teljességében és elágazásaiban is az igehirdetés egyik sajátos formájának tartja.

Hat részből áll. Bevezetése a vallásos nevelés lényegével, egyházhoz és általános neveléshez való viszonyával foglalkozik. Az első rész a vallásos nevelés és vallásitanítás történetét tekinti át. A második rész a vallásos nevelés céljával és anyagával foglalkozik, tulajdonképpen azt vizsgálja, hogy a vallásos nevelésben milyen szerepet játszik a Biblia, a hitvallás és a káté, az énekeskönyv, a liturgia és az egyház életének rendje. A harmadik rész a nevelés tárgyával foglalkozik; gyermekpszichológiát ad teológiai megvilágításban. A negyedik a nevelés módszerével: a példaadás, a gyakorlás és a tanítás útján történő vallásos neveléssel, valamint a nevelő személyiségével. Az ötödik a vallásitanítás anyagát, módszerét és eszközeit tárgyalja. A hatodik rész A vallásos nevelés alkata címen a vallásos nevelés alkalmával és kereteivel foglalkozik.

Három szándék hatja át *Katechetikáját*: az egyházban folyó hitoktatást meg akarja szabadítani az intellektualizmustól (297. o.), a vallásos nevelést a pszichologizálástól (318. o.), az általános keresztyén nevelést a szekularizálódástól.

1. Úgy látja, hogy „a vallásitanítás a racionalizmus óta mindinkább kiemelkedett és a nevelés rovására megnőtt. Sok katehetika nem is foglalkozik magával a neveléssel, vagy csak igen kis térre szorítja azt és a család körébe utalja, mert a katehetika fogalmát csak a vallásitanításra s itt is legtöbbször csak a konfirmáció tanításra korlátozza”.<sup>49</sup> Ezért a *katehetika fogalmát kitágítja* s azon „a vallásos nevelés elméletét” érti. A katehetika tehát nemcsak a vallásitanítás, hanem a vallásos nevelés egész körét szabályozza. A vallásos nevelés lényegét pedig a Bibliából vett szempontok alapján így látja: „A nevelés munkájának alapja Isten parancsa, amelyben Isten a gyermekek iránti, Krisztusban kijelentett kegyelme nyilvánul; a nevelés feladata az, hogy mi, szülők és tanítók, a gyermekek és ifjúságot megismertessük Isten kegyelmes akaratával az egyház közösségében és pedig mind a tanítás, mind a személyes gondozás, mind a fegyelmelés által.”<sup>50</sup> Más megfogalmazásban: „Az a munka, amellyel a gyermekek Isten Igéje megismerésére, az annak való engedelmességre rávezetjük, a vallásos nevelés munkája.”<sup>51</sup>

A vallásos nevelés, amelyet olykor lelki nevelésnek is nevez, három módon történik: példaadás, tanítás és gyakorlás útján. „Ezek szoros kapcsolatban vannak egymással és egymástól el nem választhatók.” Megalapítja, hogy a nevelés története folyamán a nevelésnek mindig ezt a három módját alkalmazták, a különbséget mégis abban látja, hogy „most ezeket a formákat egységben és mindegyiket az Ige hirdetése kötelezettsége alatt” vettük figyelembe.<sup>52</sup>

2. A vallásos nevelés szerinte azért torzult el, mert elszakadt az igehirdetéstől, a nevelés *módszerét* nem a nevelés *céljához*, hanem a nevelés *tárgyához*, a gyermekhez igazították. Pedig „nem a gyermeket kell abszolútnak tekinteni, hanem az Igét, és nem az Igét kell a gyermekhez közel vinnünk vagy alkalmaznunk, hanem a gyermeket kell az Ige igényéhez mérnünk. Ez pedig oda vezet, hogy a módszer követelményeit nem a gyermekből, hanem az Ige hirdetésének követeléséből kell levezetnünk”. A modern valláspedagógia azért nem tudja korrigálni az ortodoxia merevségét, mert Isten Igéjét egy emberileg elsajátítható értékrendszerre, az evangéliumot pedagógiává teszi. „gy tulajdonképpen nem is keresztyénségre, hanem általában a vallásra nevel, egy vallásos világnézetre, s így nem Isten Igéjét állítja a gyermek elé, hanem egy képzelt Istent, egy képzelt vallásos világot állít az igazi helyébe.”<sup>53</sup>

Hogyan lehet azonban a *vallásos nevelés módszerét a nevelés céljából*, tehát Isten Igéjéből levezetni? Imre Lajos itt arra utal, hogy a Bibliában Isten Igéjével három formában találkozunk: mint tannal (didaché, gnózis), mint utasítással és paranccsal (nomos, entolé) és mint példával (típus, hüpopogrammos, parabolé). Az eredmény tehát a neveléstörténet eddigi hagyományos eredménye azzal a különbséggel, hogy az ismert három formát a bibliai Ige három formájából vezeti le. Mi értelme volt a nagy körutazásnak — kérdezhetjük —, hiszen ugyanoda érkeztünk meg, ahová eddig is megérkeztünk. Egyik már említett bírálója is felteszi ezt a kérdést, sőt úgy véli, hogy Imre Lajosnak a módszerrel kapcsolatos felfogásában (örök tartalom — változó forma) az általa különben megítélt idealizmus tér vissza teológiájába.<sup>54</sup> Az ugyanoda érkező hosszú utazásról annyit mégis el lehet mondani, hogy nem volt egészen céltalan. Azt a szándékát, hogy a nevelés módszerét a pszichológiai kategóriák rácsai közül kivezesse, mégis elérte. A rácshoz visszaérkezett, de azon kívülre és ez jelentős eredmény.

3. Harmadik szándéka a keresztyén nevelés *megmevedésétől* s elvilágiasodásától való megóvására irányul. Elvileg egy distinkcióból indul ki. Különböztet a keresztyén nevelés és a vallásos nevelés között. A *keresztyén nevelés a legszélesebb értelemben vett nevelés*, „mert a gyermek testét, lelkét, egyéni és közösségi életét egyaránt ki akarja fejleszteni, de nem valami emberi célra, hanem Isten szolgálatára, hogy a gyermek Istentől kapott rendeltetésének megfelelően.”<sup>55</sup> A *vallásos nevelés viszont a keresztyén nevelésnek csak egyik köre* a testi, szociális, értelmi, az erkölcsi nevelés mellett. A gyermek lelki életével, Istenhez való viszonyával foglalkozik. Éppen ezért a keresztyén nevelés nélkülözhetetlen része. Az egész nevelést megalapozza és összefogja. Az itt röviden vázolt különböztetés következményeit részletesen könyvének 5. §-ban fejt ki, amikor a „vallásos nevelés, keresztyén nevelés, világi nevelés” összefüggéseit kutatja. Az elemzésre váró alapkérdés ezeknek az összefüggéseknek a vizsgálatánál az, hogy „milyen viszonyban van a kultúra a vallással, és lehet-e a vallás alapját a kultúrában keresni?” A következő elvi megállapításokra jut:

„Köznevelés, keresztyén nevelés és vallásos nevelés között a nevelésnek három egymástól különböző, de lényegében együttműködésre képes formáját értjük.”<sup>56</sup> Az együttműködés feltételeit és módját természetesen a könyve megjelenése évének társadalmi és művelődéspolitikai körülményei között vizsgálja. Ma jelentősen változott helyzetben áll elénk ez a kérdés. Hogy mit jelent ma az általa hangoztatott: „nem kell szükségképpen ellentétnek lenni” — arra tőle nem várhatunk közvetlen eligazítást könyvéből. Őt is foglalkoztatta nyilván a kérdés. 1947-ben „*A vasárnapi iskola mai feladatai*” címen rövid cikket írt egy magyarországi evangélikus katechetikai folyóirat kérésére. Három olyan gondolatot emelt ki, amely látása szerint a mai embert különösen mozgatja. Azt vizsgálta, hogyan kell ezekre vonatkozóan hirdetni a gyermek számára Isten Igéjét. A három gondolat következő: a személyes felelősség, a munka új értékelése és a testvériség gondolata, „emberek, népek, nemzetek közötti viszálykodás, versengés és ellentétek keresése helyett a testvéri indulat felébredése, olyan gazdasági, társadalmi helyzet teremtése, amelyben az emberek egymásra találnak és amely a népek egymás iránti gyűlöletét és egymás kihasználását lehetetlenné teszi. Mindhárom gondolat olyan, amelyet az evangélium is követel az emberektől. De a keresztyén ember tudja, hogy mindezek megvalósulása egy dologtól függ: Istennek való odaadás-tól.”<sup>57</sup>

#### A vallástanítás

A Katechetika befejező két része a szorosabb értelemben vett katechetika kérdéseit tárgyalja. Ez, a könyv egyharmadát kitevő anyag, rövidített, „laikusok” számára átfogalmazott kézikönyv formájában is megjelent „*A keresztyén vallástanítás*” címen evangélikus egyházi kiadásban. A „vallásos nevelés” kapcsán tárgyalt kérdéseket itt újra sorra veszi, de a vallástanítás szempontjából. Ez a könyv legpraktikusabb része.

A vallástanítás mivoltát így határozza meg: „*A vallástanítás az Igének a gyermekek számára egy rendszeres anyag alapján való módszeres hirdetése.*”<sup>58</sup> A vallásos neveléstől az különbözteti meg, hogy „a tanítás az Igét a gyermek értelmi képességére támaszkodva hirdeti”. Foglalkozik ennek a szempontnak a figyelembevételével újra a tanítás anyagával, módszerével és tárgyával (korcsoportok). A tanítás módszerével kapcsolatban a vallástanítási óra felépítését, menetét írja le a konvencionális didaktikai hármaslépés (szemléltetés, elmélyítés, alkalmazás) formájában. De ezeknek a formális fokozatoknak a tartalmát az Ige-teológia szellemében határozza meg, sőt lehetőségüket is az Igével indokolja. Hangsúlyozza, hogy a vallástanítás anyaga csak olyan tananyag lehet, amely valaminő formában az Ige hordozója. *A tanításnak egy feladata van: „Istennek a tanítási anyagban a gyermekekhez intézett megszólítását kell átadnia.”*<sup>59</sup> Ez a megszólítás, az Ige, mindig szemléletes formában közeledik az emberhez (eseményben, személyiségben, képből — innen a szemléltetés). Tartalma, amelyet az elmélyítésnek kell feltárnia, a megtérésre hívás. Igénye és ajándéka az imádságban és szolgálatban megnyilvánuló új, engedelmes, Istennek átadott élet — amire az alkalmazás mutat rá.

A vallástanítás anyagát, a tananyagot, a vallásos nevelés „anyagából” vezeti le. Az anyag ugyanaz (a biblia, az egyháztörténet s az egyház hitét és életét tárgyaló anyag — 303.), de zártabb, a gyermek értelmi felfogó képessége alapján válogatás útján alakul.

Imre Lajos következetesen érvényesíti Katechetikájában egy pedagógiai és teológiai elvet. Mindkettő

döntően határozza meg gondolkodásának egész szerkezetét. Következetessége teszi munkáját bonyolultságában is egységessé. De következetességének túlfeszítése aránytalanságokat és olykor — úgy tűnik — erőltetett radikalizmust eredményez.

#### A Problémák

1. *A pedagógiai elv* tulajdonképpen fiatalkorában kialakult és tovább gazdagított hagyomány. Már a katechetika fogalmának meghatározásában is kifejezésre jut. A katechetika nemcsak a vallástanítás, hanem az egész vallásos nevelés elmélete és szabályozója. A vallástanítás a vallásos nevelésnek csak egyik, talán legfontosabb, mégis csak egyik szektora. Ezért, mielőtt a vallástanítás kérdéseivel foglalkoznánk, tüzetesen vizsgálja az azt magába foglaló és eleve meghatározó szélesebb kört, a vallásos nevelést. Ezzel fontos szolgálatot végez, hiszen a protestáns egyházaknak kísértése az intellektualizmus, sőt a magát Ige-teológiának nevező reformátori teológiát is kísérti a lényegével ellenkező verbalizmus.

A pedagógiai elv *túlzásba vitelét* ott érezzük, ahol a vallásos nevelés és a vallástanítás anyagával foglalkozik. A vallástanítással kapcsolatban természetes dolog anyagról, tananyagról beszélni. Ugyanezt a fogalmat a vallásos nevelés területére is átvinni, tehát a vallásos nevelés „anyagáról” beszélni, erőltetettnek tűnik. A könyv 78 oldal terjedelemben foglalkozik a vallásos nevelés anyagával. Ennek közel fele részletesen ismerteti a Bibliát, külön az Ószövetséget és külön az újat. Tulajdonképpen önálló kompendiumot ad a nevelők kezébe „a vallásos nevelés anyaga” címen, hogy ezzel helyes bibliai, egyháztörténeti, liturgiai, dogmatikai, etikai stb. ismeretekhez segítse őket. Az önmagában értékes, a nevelők vallásos nevelés szempontjából rendkívül hasznos anyag szerkezetileg aránytalanul és csak formálisan épül bele Katechetikájába.

2. *A teológiai elv* Ige-teológiájából következik. Eszerint az egyházban minden tevékenységnek igehirdetésnek kell lennie. Nem lehetünk elég hálásak Imre Lajosnak azért, hogy tanítói és nevelő tevékenységével olyan hatékonyan tudta tanítványainak és egyházának tudatába vésni: az egyház életének és szolgálatának alapja is, célja is, mértéke is és tartalma is Isten Igéje. Mégis megkérdendő, hogy nem viszi-e túlzásba az igehirdetés elvének érvényesítését, amikor a vallásos nevelést a maga egészében is igehirdetésnek tekint. Nem véletlenül látja *Szele Miklós* meglepőnek és újszerűnek, hogy nemcsak a vallástanítást, hanem a vallásos nevelést is igehirdetésnek mondja Imre Lajos, holott a vallástanításnak is vannak már olyan elemei, amelyek nem hordozói az Igének, hanem csak annak magyarázatához szükségesek. Ezzel foglalkozik *Czeglédy Sándor* recenziója is, amikor megkérdi: „Nem tágítjuk-e ki túlságosan az igehirdetés fogalmát, ha az egész vallásos nevelést, tehát a példaadás útján való nevelést is (278. o.) igehirdetésnek nevezzük? Barth még az egyház ifjúsági oktatását és az egyházi szeretetmunkát sem meri igehirdetésnek minősíteni (KD. I. 50.)” A reformátori teológia szándékát nem tagadja meg, hanem rugalmasabban érvényesíti az a felfogás, amely szerint a vallástanításnak, mint az egyházban végzett tanítói munkának „az a feladata, hogy az evangélium meghallását és befogadását előkészítse, az igehirdetését kísérje és kövesse és így a hitben elmélyítsen.”<sup>60</sup>

Imre Lajos szempontjainak olykor túlfeszített érvényesítésével is szolgál, mert nyugtalanít, gondolkodásra készítet. Ez a hatás érezhető *Czeglédy Sándor* óha-

ján, amikor úgy látja: „úttörő könyvével egyáltalán nincs kimondva az utolsó szó, sőt éppen ez az eszméletető, ami ösztönözni fogja a gyakorlati teológusokat arra, hogy a vallásos nevelés elvi megalapozásának munkájához újult erővel hozzáfogjanak és a fennmaradó problémákat megoldani próbálják”.

Ahhoz, hogy olyan méretű és jelentőségű katechetikai munka szülessen meg, mint az Imre Lajosé, az ő „amor theologicus”-ára odaadó szenvedéllyel végzett pedagógiai munkájára, széles körű ismeretére és tapasztalatára van szükség. Az ilyen munkák nem csupán az íróasztal mellett születnek meg. Mai katechetikai irodalmunk szerénysége, ha azt a teológiai tudomány egyéb területein végzett irodalmi munkához mérjük, adósságunkra figyelmeztet. Az Ige egyháza könnyen a szavak egyházává válik, ha igehirdetői szolgálata nem párosul átgondolt katechetikai munkával és ha a benne folyó nevelői tevékenységet nem hatja át és nem éleszti az igehirdetés.

## A lelkipásztor

Egyetlen írást sem vehet kezébe az ember Imre Lajostól anélkül, hogy ne érezné: lelkipásztortól áll szemben. Akár ismeretet közöl, akár problémát tár fel, akár feladatot old meg, mindig figyelembe veszi azt, aki hallgatja, vagy olvassa. Ezt nem közvetlenkedéssel éri el, hanem azzal, hogy Isten uralma alá vezet, aki szavára figyel. Mivel ezt semmiféle módszer nem biztosítja, mindig Isten Igéjét igyekszik szóhoz juttatni, mégpedig jól meggondolva, hogy mi is az a helyzet, amire vonatkozóan az Ige üzenetét hirdetni kell.

„Isten és az emberi lélek” c. már említett korai tanulmánya a lelkipásztorkodás elvi kérdéseivel foglalkozik. Világosan tisztázott és konkrétá tett ekkleziológiai keretbe helyezi az egyéni lelkigondozás szolgálatát. Szembefordul minden olyan lelkipásztori elmélettel és gyakorlattal, amelyik az egyén hitét és üdvösségét szűkkörűen, az egyház és a gyülekezet lelki közösségétől és a világban teljesítendő szolgálatától elvonatkoztatva állítja előtérbe. De elutasítja azt a modernista felfogást is, amely a gyülekezetet pusztán szociológiai és kulturális megjelenéséből értelmezi és annak lelki dimenzióját figyelmen kívül hagyja. Szándéka kettős. Legyenek a lelkipásztorok a Szentlélek eszközei; végezzék úgy pásztori munkájukat, hogy közben magukat is kiteszik a Szentlélek megújító, nevelő munkájának. Váljanak a helyi gyülekezetek öncélú közösségekből a Szentlélek munkájának műhelyeivé; valósuljon meg bennük a szentek közössége.

Közel százra becsülik lelkipásztori témákkal foglalkozó cikkeinek és előadásainak számát. Az elvi kérdéseket személyessé teszi. Akár egyházpolitikai, akár világnézeti problémákkal foglalkozik, lelkipásztor módjára teszi. Mindig az embert nézi, de tudja, ha az embert komolyan akarja venni, nézeteit, sorsát, helyzetét is komolyan kell venni. Ebből a szempontból figyelemre méltó egyébként túlhaladott tanulmánya, amelyet „Protestantizmus és proletariátus” címen írt. Nem csupán eszméket, hanem sajátos helyzetük által meghatározott emberek viszonyát próbálta meg tisztázni. Egy óvatos „talán” szócskával fogalmazza utolsó mondatát: „Ezekben az ítéletes időkben (1932!) így talán alkalom nyílik az egyháznak, hogy elkövetett hibákat tegyen jóvá, de talán arra is, hogy az ezután jövő feladatokat jobban tudja teljesíteni.” Az egyház prófétai szolgálatát is lelkipásztori

hangvétellel tölti be, amikor a második világháború alatt az emberi elaljasodás kérdéseivel ilyen címen foglalkozik egyik tanulmányában: „Mi értelme van a jóságnak a gonosz világban?”<sup>61</sup> Vagy a háború után, amikor az emberiség békéjének nagy ügyére irányítja a figyelmet „Népek gyógyulása” c. iratában.<sup>62</sup>

Lelkipásztori magatartása tette hatékonyá tanítását és nevelői munkáját tanítványai életében. Azok a romániai evangélikus teológusok, akiket az első világháború után a kolozsvári református teológiai fakultás testvéri szívvel hallgatói közé fogadott, a Magyarországáról egy szemeszterre Kolozsvárra látogató evangélikus vendéghallgatókkal együtt mély hálával fogadták a veretesen kálvinista Imre Lajos eszméletető, gazdagító, igényes és mindig bizalmat, hitet erősítő tanításait. A kijelentés feltétele alatt egy olyan lelkipásztor-professzortól kapták, aki tanáraival együtt nemcsak tiszteletben tartotta az egyházi és hitbéli sajátosságokat, hanem azok iránt mindig nyílt érdeklődést és felelősséget tanúsított. A fakultás evangélikus magántanárának, Járosi Andornak meleg, őszinte befogadó szeretetéről írta, de vele kapcsolatban is el lehet mondani: „ebben a szeretetben mintegy példázata látszik annak a viszonyoknak, amelynek fenn kell állnia a között a két egyház között, amelynek ha különböző területeken és feladatok súlya alatt is, de az élő víznek ugyanazon forrásából merítettek és ugyanannak az ügynek, a Krisztus ügyének vannak a szolgálatára kötelezve.”<sup>63</sup>

Hűséges lelkipásztori szolgálatának áldásáról nemcsak tanítványai tesznek bizonyosságot, hanem számtalan sokan egész egyházában. Legtöbbet mégis azok tudnak róla mondani, akik — nem kevesen! — munkatársai lehettek a közös szolgálatban. Ennek a tanulmánynak befejezésekként, amely Imre Lajost mint a „kijelentés feltétele alatt” gondolkodó és szolgáló pedagógust kísérte meg bemutatni, álljon előttünk az egyház katehétájának lelkipásztori arca úgy, amint egyik munkatársának bizonyágtevő soraiból bontakozik ki.

„A temetésén nem volt óriási tömeg. De akik az egész országból összegyűltek, mind tanítványai voltak, többen olyanok, akiket negyven-ötven évvel ezelőtt Ő indított munkába, s akik mellett negyven-ötven éven át hűséges segítséggel, levelekkel, imádkozással kitartott. Mikor a temetéséről lejöve a Farkas utcai templom előtt összeverődünk, bámulva tanakodunk azon, hogyan és mikor tudott annyiuokkal törődni, minden tanácskérő vagy panasos levele azonnal válaszolni; annyi emberről Istennel beszélgetni. Mert Ő nemcsak úgy imádkozott érettünk, hogy felsorolt Isten előtt, hanem meg is vitatta Vele a dolgainkat, s az imádkozás alatt kapott igékkel válaszolt nekünk. Hetven év felé járó öreg papok számoltak be arról, hogyan vigasztalta, tanácsaival segítette, meglátogatta vagy bármikor fogadta őket, hogy hosszú, nehéz beszélgetéseken együtt harcolhassák meg a hit szép harcát’.

Egyetlenegyszer jutott el oda, hogy belássa, nagyon elfáradt. Akkor mondta nekem: Elutazom és két hétig a leveleket sem fogják címemre küldeni, teljesen kimerült vagyok. — És akkor egyik bibliakörös leánya halálosan beteg lett. A kórházból hazautalták azzal, hogy már csak órái lehetnek. A leányka magánál volt és mind azt sírta, hívják el Nagytiszteletű Urat, adja fel neki az úrvacsorát. Nehéz gonddal elküldtem a hosszú táviratot, elmondva benne a helyzetet. Még aznap este csengettek. Ott állt a lépcsőn való futástól kiffuladva a Nagytiszteletű Úr: Él még

Irenke? Menjünk hamar hozzá! — Mikor a boldog, megnyugodott leánykától kijöttünk, azt mondta nagyon őszintén: Egész életemben nem tudtam volna magamnak megbocsátani, ha most nem mert volna táviratozni nekem. — Ez nem frázis volt nála; ha valamit elmulasztott (legtöbbször rajta kívül álló, vagy leküzdhetetlen akadályok miatt), mindig újra kétségbeesve vádolta magát érte.

Mikor nagyobbik leánya, Évi meghalt, Sepsiszentgyörgyön volt presbiteri konferencián. Elmenetele előtt az orvos megnyugtatta, nincs közvetlen veszélyről szó. Így váratlanul érte, mikor telefonon a szörnű hírt megtudta. Míg valaki elrohant, hogy autót szerezzen a hazautazáshoz, ő visszatért és befejezte a presbiterekkel való megbeszélést; pedig ez a legnagyobb csapás volt életében, mert a 18 éves leányka igazi lelki társa, vele mindenben egy szív és lélek volt.

Csodálatos képessége volt ahhoz, hogy a gyermekek lelkét megnyissa. Egyszer végighallgattam egy vallás-tanítását a hajdúszármazású konok, kemény „hóstití” gyermekek között. A kétéosztályos református felekezeti iskolában a két év alatt végigvették a vallás-tanítási anyagot, kapcsolva a Heidelbergi Káté felnőttek számára is nagyon nehéz kérdéscsoportjait. Már első osztályra is jutott néhány. És Ő úgy tudott beszélni az elsőosztályos gyermekekkel, hogy azok úgyszólván maguktól feladták a kérdést és a Káté szavaival feleltek rá.

Utolsó délutánján nagy ragaszkodással szeretett kisebbik leányával a 42. zsoltárt mondogatta együtt a nagy közös kórteremben . . .”

\* \* \*

Volt tanítványa, aki 1936 első felében előadásait hallgathatta a kolozsvári Református Theológiai Fakultáson s most mint evangélikus és magyarországi lelkész arra merészkedett, hogy megkíséreljen valamit bemutatni Imre Lajos munkásságának gazdagságából, Isten iránti hálával áldja emlékezetét; szeretettel osztozik a gyászban, de a közös reménységben is. Özvegyével és azzal a két kolozsvári professzorával — Dr. Gönczy Lajossal és Dr. Nagy Andrással —, akik a D. Dr. Imre Lajossal közös akadémiai szolgálatban eltöltött termékeny évek élő tanúi most is, és akikre a már régebben hazatért Járosi Andor, Dr. Tavasz Sándor, Dr. Maksay Albert és Dr. Nagy Géza professzorokkal együtt mindig nagy tisztelettel és hálával gondol.

Benczúr László

1. Katechetika, Bp. 1942. 298. o. — 2. Niebergall erdélyi emlékről, Cluj, 1934. 29. o. — 3. Református Ráday Gyűjtemény, Bp. — 4. Isten és az emberi lélek (az egyéni pasztoráció alapproblémái), Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 3. Cluj—Kolozsvár, 1929. 31. o. — 5. Egyházi törvényhozásunk új követelményei (különlenyomat „Az Ut” XXI. évfolyamából), Kolozsvár, 1940. 11, 13—15. o. — 6. Ökumenikus tevékenységével foglalkozik Dr. Dávid Gyula a „Református Szemle” 1973. évi 5—6. számában Imre Lajosról írt biográfiájában (435. o.) „Nyelvismerete, teológiai képzettsége, az egyházban betöltött tisztségeinek tekintélye és egyháza bizalma eredményezték, hogy már a huszas évek elején ő lett az egyház külföldi kapcsolatainak nélkülözhetetlen erős láncszeme. Az egyházkerület megbízásából számos és jelentős konferencián vett részt. (Sorrendben: Csehszlovákia, Jugoszlávia, Svájc, Svedorszag, Anglia, Németország, Magyarország, Dánia.)” — Ökumenikus szemléletének kialakulására és egész lelkületére két esemény gyakorolt mély hatást: „Az egyik a Keresztény Diákszövetség munkájába való aktív bekapcsolódása, a többi teológiai intézetek hallgatóival a személyi, baráti kapcsolatok felvétele és ápolása, ezeknek némelyikével egészen a sorig. A másik esemény, a nagy keresztyénnek, *Mott Jánosnak* kolozsvári látogatása, s ezen alkalommal tartott előadása: „A legkeményebb küzdelem az ifjú életében”. A Református Szemle 1909. évfolyamában gyönyörű mellátás olvasható erről a lenyűgöző látogatásról.” — 7. A falu művelődése (vezérfonal a nép nevelői számára) Budapest, 1922. — 8. A keresztyén vallásitanítás, Győr, 1943. 5. o. — 9. Hívadás és élet. Cluj—Kolozsvár, 1938. 182. o. — 10. Uo. 183. o. — 11. Uo. 184. o. — 12. Érdekes megfigyelni hogyan értékelte önéletrajzában a századforduló református teológiai akadémiait. „A debreceni teológiát ez időben a merev ortodoxia, a pesti a tudományos teológia újabb eredményeit megvető ortodox piétizmus, a tiszántúli kerület sárospataki akadémiaját pedig a racionalizmus jellemezte.” — 13. *Mihály Ottó*: Nevelés-filozófia és pedagógiai célelmélet, Akadémiai Kiadó, Bp. 1974. — 14. A keresztyén vallásitanítás, Győr, 1943. 6. o. — 15. A kijelentés és a pedagógia (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből) 8. füzet 12. o. — 16. Uo. 24. o. — 17. Uo. 36. o. — 18. Uo. 38. o. — 19. Uo. 37. o. — 20. Uo. 37. o. — 21. Uo. 37. o. — 22. Idézve: *Stephan Juhász*: Der Einfluss Karl Barths auf die Theologie der reformierten Kirche in Rumänien (megjelent az Evangelische Theologie 1970. I. számában, München, 1970. 15. o.) Különben nem ismeretes előttünk, hogy Imre Lajos említett előadása milyen mértékben azonos a nyomtatásban megjelent dolgozat szövegével. — 23. Katechetika (a református keresztyén vallásos nevelés rendszere) Református egyházi könyvtár XXII. Bp., 1942. 37. o. — 24. Uo. 25. o. — 25. Uo. 34. o. — 26. Uo. 38. o. — 27. A kijelentés és a pedagógia 45. o. — 28. Katechetika 37. o. — 29. „Az Igétől a beszédig” — Hívadás és élet, 153. o. — 30. Lelkipásztor, 1949. decemberi „Járosi Andor emlékszám”, 468. o.) — 31. Theol. Szemle, 1943. 4. sz. 232. o. — 32. *Molnár Miklós*: „Imre Lajos 80 éves” Ref. Egyház, 1968. 12. sz. — 33. Katechetika, 401. o. továbbá: 37. 300. o. — 34. Egyházi törvényhozásunk új követelményei, 4. o. — 35. Protestáns Szemle, 1943. szept. szám. — 36. (Ref. Egyház 1968. 12. sz.) — 37. Ekkleziasztika (az egyház élete és szolgálata) Bp. 1941. 20. o. — 38. Uo. 21. o. — 39. Hívadás és élet, 204. o. — 40. Uo. 188. o. — 41. Katechetika, 298. — 42. Ekkleziasztika, Előszó, 3. o. — 43. Uo. 15. o. — 44. Uo. „Az Ige és az aktuális helyzet” 14—25. o. — 45. Uo. 20. o. — 46. Uo. 23. o. — 47. Theol. Szemle, 1942. 101. o. — 48. Uo. 104. o. — 49. Uo. 294. — 50. Uo. 14. o. — 51. A keresztyén vallásitanítás, 6. o. — 52. Uo. 227. o. — 53. Uo. 257—258. o. — 54. *Czegele Sándor*, Prot. Szemle, 1943. szept. — 55. A keresztyén vallásitanítás, 6. o. — 56. Katechetika 37. o. — 57. Vasárnapi iskolai vezető. Győr, 1947. 68. o. — 58. Katechetika, 297. o. — 59. Uo. 321. o. — 60. *Dr. Groó Gyula*, Katechetika 1970. (akadémiai előadások sokszorosított kézírata) 4. o. — 61. A világot legyőző hit (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 19. füzet). Kolozsvár, 1942. — 62. Elő könyvek, 34. Kolozsvár, 1945. — 63. Lelkipásztor, Győr, 1949. december, 469. o.

# Lelkigondozás és terhességmegszakítás\*

Helyzetemet bármilyen paradox, az teszi kedvezővé, hogy hazámban a születések száma kedvezőtlen s így a magyar kormány és a magyar egyházak — tökéletesen egyetértenek: minél több gyermeknek kell Magyarországon megszületnie. Családonként legalább háromnak, ha nem akarunk előregedett nemzetté válni.

Míg 100 évvel ezelőtt ezer lakosra 40 születés esett, most 14,7. Ez még népességünk reprodukcióját sem biztosítja.

Természetesen felvetődhet a kérdés, miért és hogyan történhetett ez meg.

Csak szűkszavú felsorolásra szorítkozhatom.

1. Az irtózatossá váló és anyagi áldozatokat kívánó két világháború.

2. A mindig is több gyermeket felnevelő paraszti tömegek városba vándorlása és a városi életformára való átállása, — ami egyúttal kevesebb gyermeket is jelentett.

3. A nők zömének munkábaállása.

4. A terhes nők meg nem becsülése. Munkahelyen — nem egyszer — hátrányos helyzetbe kerülése.

5. A lakáshelyzet. (Bár három év óta, évenként 80—90 000 lakás, s egyre több épül, de ez is kevés s egyelőre kis lakások épülnek, s ez — hisszük, csak átmenetileg — bizonyos szociális sterilizációhoz vezetett.)

6. A gyermektelen vagy egy gyermekes családok magasabb életnívója, s hogy egyre több fiatal kívánt ezen az életnívón élni (Mikrophilia).

(Ezt kívánja többek között ellensúlyozni a több gyermeket vállaló családoknak nyújtandó sokféle szociális juttatással az 1973-as rendelet.)

7. Az 1973-ig érvényben levő liberális AB. törvény, amelynek életbelépése előtt nem történt — az egész országra kiterjedő felvilágosítás, az AB. testi s lelki veszélyeit illetően s a társadalmi felelősség is elsikkadt — mégpedig úgy, hogy ún. „AB. járvány” tört ki.<sup>1</sup>

8. S még egyéb történelmi, társadalmi és tömeglélektani tényezők is együtthatottak az előbb felsorolt okokkal.<sup>2</sup>

\*

Ezért a minisztertanács 1973-ban határozatot hozott, amely egy új komplex népesedéspolitikát körvonalaz. Ez kiterjed mind gazdasági, társadalmi, egészségügyi, szociális, mind a lakosság tudati és szociális szférájára. Az eddig túl liberálisan felfogott és alkalmazott AB. törvényt megszigorította, hogy ezzel rövid távon biztosítsa a népesség reprodukcióját. Hosszabb távon pedig legalább egy kisebb mérvű népszaporodást eredményezzen. (De ehhez 1000 lakosra legalább 17 gyermeknek kell megszületnie.)

Ezekkel az intézkedésekkel egyházunk minden tekintetben egyetért s így — ez — ilyen irányú lelki-gondozói szolgálatunkat is befolyásolja.

Lelkigondozói szolgálatomat — ha csak arra egy mód van — ún. „non direktív” (patron-direktívákat nem adó) módon végzem,<sup>3</sup> rendszeres lelki-gondozást végző lelkész-társaimmal együtt, mert önálló, dönteni képes keresztyénekre van szükség! Beszélgetés-sorozataim alatt az ún. „EISPU.” módszert is használom.<sup>4</sup> Ha kell, tesztek is alkalmazva. (Csak bajbajutottakkal foglalkozom. Ha belátásom szerint valaki már beteg, — megfelelő szakorvoshoz irányítom. Akik több-

nyire telefonon beszámolnak az esetről s ha erre mód van, az illetőt — utógondozásra visszaküldik hozzám.)

Arra törekszem, hogy a hozzám forduló:

1. Világosan felmérhesse helyzetét, amiben van s amelyben rosszul érzi magát. Maga ítélje el, vagy ítélje meg azt — konstruktív és az Ige szellemében végzett támogatással. Maga jusson el a „diagnózisa” kimondásáig.

2. Maga mondja ki — a közösen felmért lehetőségek körül azt, amelynek

a) kimondására,

b) véghezvitelére

c) s konzekvenciái elhordozására képes.

3. Igyekszem ezt a folyamatot az evangélium szellemében és a tölem telhető agapéval végigkísérni.

4. Döntése után az első lépésekben mellette állni.

5. További konzultációkra is felkészülni.

6. S amíg csak lehetséges és szükséges, tartani vele a kapcsolatot (pl. levelezés, vagy telefon útján is).

7. Azokat, akik erre készek, felekezeti hozzátartozandóságuktól függetlenül egy héten egyszer, egy csoport-terápiás összejövetelre hívom meg, ahol felváltva egyszerű módon az evangéliumot hirdetem, vagy önmaguk lelki-gondozására tanítgatom őket. (Jelenleg egy ilyen összejövetelen 2—300-an vesznek részt.) Ezeket az alkalmakat — spontán — kis csoportok, „lelki családok” alakulnak ki, akik rendszeresen összejárnak — az Ige köré — és egymást lelki-gondozzák is. Vezetőik szükség szerint konzultálnak velem. A nehezen kommunikálók mellé, egy „lelki-testvért” állítok.

Az előbb vázolt lelki-gondozói módszeremet gyakorlom akkor is, ha a *gyermekáldás* kérdése bukkan fel egy-egy beszélgetés folyamán. Legtöbbször, egy-egy házassági tanácsadás vagy megoldatlan szexuális élet kapcsán.

Ma már (legalább is azok, akik felkerestek) — a megszülessék vagy ne szülessék kérdésénél — komolyan mérlegelték az ún. „szociális anyaméhet” is. — Azaz tudja-e mindazt gyermeke számára biztosítani, amire — véleménye szerint — társadalmunkban szükség van, hogy gyermekét *elképzelése* szerint nevelhesse fel. Olykor a kellenél nagyobb hangsúlyt is kapott ez a kérdés.

Hogy példával illusztráljam:

Egy (gyermekében paraszti származásából fellörekvő) édesanya, a következőképp mérlegelte előttem második gyermeke létét, vagy nem-létét:

— Hogyan vállaljam a másodikat, amikor az első sem veszik fel az egyetemre? Hány éves az első, kérdeztem a gyanúsán fiatal édesanyjáról?

— Tízéves — válaszolta — és csak közepes a bizonyítványa.

Beszélgetésünk az első gyermek testvér utáni vágyának megbeszélésével folytatódott, majd elmondtam, az egyke árvaságát, lélektanát, s hátrányos viselkedési formáit a társadalomban.

Végül az édesanya mondotta ki: Akkor inkább jöjjen a második.

Egy másik példa:

Egy kétgyermekes, diplomás anya, istentiszteleteink látogatója keresett fel házassági problémájával. Mellékesen támadt csak fel a harmadik gyermek lehetősége. Ezt így hátrította el magától:

— Nem vagyok szülőgép. Reprodukáló organizmus. Ember vagyok és tudományos ambícióim is vannak, a harmadikat már nem vállalom.

\* Az Egyházak Világtanácsa által rendezett európai egyházak konzultációján (Monbachtal. NSZK, október 7—11.) előhangzott előadás.

Mivel jól ismerte családi életemet (öt gyermekünk született), csak úgy mellékesen emlékeztettem 5 éves és 16 éves gyermekeinkre, akik meghaltak. Könnybeborult szemem láttam, hogy arra még sohase gondolt, hogy gyermekei meg is halhatnak. Úgy éreztem: pozitív döntés érik benne.

Egy másik eset:

Harmadik évtizede felé közeledő anya tette fel a kérdést — közvetlenül a női klinikára menetele előtt —, megtartsa-e megfogamzott második gyermekét. Éreztem védekező, sőt támadó hangnemén, milyen nagy (de nem anyagi hátterű) problémája ez. Mivel férje rábízta a döntést, ő tudat alatt meg akarta osztani vagy rám akarta hárítani döntése felelősségét.

Mikor szinte kimerülve — nem rövid „védőbeszéde” után elhallgatott, megkérdeztem: teljesítene-e végső döntése előtt egy egyszerű kérésemet.

— Igen felelte.

— Mielőtt bemegy az AB.-t végző orvoshoz, kértem őt, nézzen be egy percre a szoptató anyák kórtermébe (ahol első gyermekével is feküdt).

Azt válaszolta: azt nem tudná megtenni. Kislánya után fia született és terhessége alatt pszichés alapon kezdődő asztmája is elmúlt.

Vagy:

Egy önálló keresetű, 26 éves, független, értelmiségi leány azzal a kéréssel keresett fel: öntsek bele lelket, mert másnap AB.-re megy. Érezhetően szenvedett és súlyos lelkiállapotban volt.

Megkérdeztem, ha megszülné gyermekét, minek nevezné. Kisimult az arca és azonnal azt válaszolta; Kislányt szeretnék és Eszter lenne. Aztán sírni kezdett.

— Nos akkor Eszterke holnap meg fog halni? — kérdeztem.

Mikor felsikoltott, megbántam éles fogalmazásom. De amikor arra kért, hogy imádkozzam vele és ő is imádkozott, így éreztem: Eszterke meg fog születni.

Természetesen bőven tudnék és illene is ilyen irányú, de eredménytelen szolgálatomról is beszámolni, de csak az időt rabolnám, — s minek?

\*

Nem egy, házasságát féltő feleségnek elmondottam már, hazánkban minden huszadik házasság felbomlik. De a váló házások

44,2%-a gyermektelen.

Egy gyermekkel már csak: 34,3%

Kettővel: 14,8%

Hárommal: 4,1%

Négyvel: 2,6%

Tehát a gyermek s azok száma is védheti a házasságát.

\*

Mostanában egyre több előadás hangzik el a rádióban, TV-ben, egyre több népszerűen megírt könyv és cikk jelenik meg, (egyházi lapjainkban is) az AB. testi-lelki ártalmairól.

#### JEGYZETEK

1. Idézet Dr. Szabady Egontól: „Népesedési politikánk időszerű kérdései” c. Szociológiai és demográfiai füzetből. 1974. 71. old. — 2. Hivatkozás Dr. Huszár István uo. megjelent cikkére. 49. old. — 3. Gondolatok elsősorban H. Faber—E. van der Schoot vázolta módszerre: „Praktikum des Seelsorge-lichen Gespräch”. 1968. — 4. Gondolok a Porter-féle megfogalmazásra:

Evaluative (Wertend)  
Interpretive (Interpretierend)  
Supportive (Stützend)  
Probing (Sondierend)  
Understanding (Einfühlend)

Azaz a lelkigondozó beszélgetés közben partnere elmondását, vallomását, beszédét: magában értelmezi, kiértékeli, ha a beszélgetőpartner elakad további kérdésekkel: szondáztatja, ha

elfárad — támogatja, és igyekszik beleérezni magát annak helyzetébe, empátiával. Mindezt „non direktív” módon teszi, de ha szükséges, agapéval minderről biztosítja lelkigondozottját, szóban is. (E. H. Porter: An Introduction to Therapeutic Counseling, Boston, 1950. Németül ismerteti: H. J. Clinebell: Modelle beraterender Seelsorge, 1971.) — 5. „Non direktív” beszélgetés alatt mi a beszélgetés vezetésének módszerét értjük. Azt, hogy a beszélgetés végén a lelkigondozott döntésén és nem elvtelen és céltalan beszélgetésvezetést, „majd csak elérkezünk valahova”.

## Esettanulmány

Csak sajátos helyzetünk ismertetése után térhetek rá, az elemzésre kiadott eset lelkigondozói feldolgozására.

### ORVOSI JELENTÉS

Egy 21 éves hajadon egy parti után coitált, minden védő és óvoszer nélkül. Hét hét múltán a terhességi-próbatesztje pozitív volt.

Az volt a szándéka, hogy feleségül megy barátjához, akivel már egy éve együtt járt, de mert nem túl nagy örömmel ugyan, de római katolikus iskolában tanított, attól tartott, hogy elveszítheti állását, ha kiderül: azért kellett férjhezmennie, mert terhes volt. Egyébként szülői házban, szüleivel lakott.

Ez eset előtt már három évvel is egy másik barátjától is teherbe esett, s akkor arra az elhatározásra jutott, hogy kihordja gyermekét, annak ellenére, hogy szülei ezt határozottan ellenezték.

A lány elmondja (ekkor 18 éves volt) — hogy igen szeretett volna egy kislányt s már előre örült, hogy majd elhagyva a szülői házat: maga neveli fel gyermekét.

A szülés császármetszéssel történt. Hét nap múlva meghalt a gyermek, feltételezhetően hydrocephaliában (vízfejűség). Apja, még ez esettel kapcsolatban sem beszélt vele a gyermekről s azóta sem tettek róla említést, apja sem, anyja sem. (A szülők buzgó tagjai a református egyháznak.) A lány egyébként jó viszonyban van szüleivel, megértik egymást.

Most azonban terhességmegszakítás akar, mert nem érez elég erőt magában, hogy a gyermekkel járó nehézségeket, és amelyek iskolájával kapcsolatban felbukkanhatnak, elviselje. A család házi orvosához nem fordulhatnak, mert az római katolikus.

Mert tanítói munkáját nem régen vette fel ismét és barátja egy fogadási irodában dolgozik, igen kevés keresettel, így anyagi okok miatt nem fordulhatnak egy magánklinikához.

Miután ezt megbeszéltük, egy heti gondolkodási időt javasoltam azért, hogy barátjával megegyezzen megbeszélhessék a terhességmegszakítást, annak minden velejáró jelenségével. S többek között azt is, hogy szeretik egymást s hogy megszületendő gyermekükről van szó, s hogy fönt áll annak a lehetősége, hogy egy későbbi terhességnél újra fenyegetheti megszületendő gyermekét a hydrocephalus, hogy ez a most megfogant gyermek pedig egészen normális lehet. S mert az első szülésnél komplikációk léptek fel egy mostani abortus, ennek a későbbi lehetőségét csak emelheti.

A lány egyébként abortus-kívánsága elsőrendű okaként a szülők esetleges reakcióját említette.

Egy héttel később. A lány továbbra is a terhesség megszakítását kérte s ezért gynecológushoz küldtem. Ugyanakkor az elmúlt hét alatt, vérzései voltak, bár csak gyöngébbek, de egy elvetélés lehetősége fennállt.

Látogatás a gynecológusnál. A gynecológus a szociális gondozóhoz utasította, hogy azzal beszélje meg megismételten az egész problémát. Ugyanakkor megnevezett a lánynak egy dátumot, amelyen terhessége megszakítására jelentkezhet a klinikán. A lánypáciens végül is úgy nyilatkozott: megegyezzen átgondolja házasságát.

sága lehetőségét s ha az adott időpontban nem jelentkeznek, akkor az azt jelenti, hogy a férjhezmenés mellett döntött."

(Ez az orvosi jelentés olyan országból jött, ahol a terhességmegszakításnak legális lehetősége van.)

Megkísértem a közreadott esetet magyar szituációba helyezni és esetleges lelkigondozó hozzáállásomat végiggondolni.

Egyben felkértem öt egyháztagomat, egy fundamentalista hitű, idősebb, neves vegyész-mérnököt, egy modern, fiatal demográfust, egy orvos-genetikust, egy gyakorló pedagógust, s egy bölcsész doktor, tudományos munkatársat: konzultálják az esetet s írják le esetleges hozzáállásukat.

Különböző szempontokra hivatkozva, de evangéliumi alapon is állva, mind az öten a gyermek megtartására bírták volna rá a terhes nőt. A vegyész-mérnök, ígékre hivatkozó rábeszéléssel. A másik négy — komoly érvek felsorolása után — a nőre bízta volna a döntést. A tudományos munkatárs és az orvos-genetikus, csak bizonyos genetikai vizsgálatok előzetes megejtése után, — tekintettel első gyermeke hydrocephal voltára.

Számomra elgondolkoztató volt, hogy felkért konzultánsom közül, három emelte ki az esetben szereplő nő egocentrikus beállítottságát, s hogy véleményük szerint ez is erősen motiválja döntéseit, illetve döntésképtelenségét. (Pl. első terhességét is azért hordta ki, hogy elhagyva a szülői házat, a kislány csak az övé legyen. S a második terhesség esetleges megszakítása mellett is ilyen rugók működtek.)

Ha engem kerestt volna fel — hazámban — az illető s az „EISPU” módszer szem előtt tartásával, mindekelőtt megkísértem volna odáig eljuttatni, hogy felismerje egocentrizmusát, s ezt valamiképpen ki is mondja önmagáról.

Ez lett volna katarzisa kezdete.

Folytatása pedig az, hogy felismerje, mennyi mindentől félt, csak attól nem, amitől sokkal inkább tartania kellett volna.

Ha eddig eljutok, megkísértem volna — mint büns és kegyelemre szoruló ember, a tőlem telhető empatióval és agapéval — eddigi életfolytatásával konfrontálni. Majd — hangsúlyozva, hogy őt megértem, de eddigi magatartásával nem értek egyet — büneivel is konfrontálni.

(Ha hozzám, a lelkes-lelkigondozóhoz jött és nem pszichiáterhez, tudatosan, vagy tudatalatt, minden bizonnyal ezért is kerestt fel. S ezt is várja tőlem.)

Ha ez a konfrontáció esetleg életgyónáshoz vezetne, megfelelő módon hirdetném bünei bocsánatát, s az úrvacsora sákramentumában részesíteném, ha ezt kívánja. (Gyakran tapasztaltam ennek életformáló, életforma-megfordító, sőt: gyógyító hatását.)

Ha a beszélgetés valamelyest is eredményes lenne, megkértem volna: sürgősen keressen fel a barátjával.

Ha négyes beszélgetésben (Jézus Krisztus, ők és én) az a benyomásom támad, hogy valóban szeretik egymást, felvettem volna a házasság kérdését. Egyben felajánlottam volna, hogy barátaim és munkatársaim révén mindent elkövetek, hogy jobb keresetű állásba jussanak. T. i. ha készek a megszületendő gyermekért esetleg kevésbé „úri” foglalkozást is vállalni. (Ez lett volna első, közös lépésük — maguktól elfelé. Az egocentrizmusból kifelé. S tettük következményének áldozatos vállalása. Tehát: növekedésük emberségben.)

Ha ehhez valamiképpen is pozitíven viszonyulnak — de legalább is a gyermek megtartása mellett döntenek — genetikushoz küldöm őket, azzal, hogy a genetikussal való konzultáció után ismét keressenek fel.

Ha a genetikus közli velük véleményét. t. i. → VIZSGÁLATOKON kell átesniök és hónapokon át figyelgetnie kell a terhességet,<sup>1</sup> mert a hydrocephalus bizonyos kockázata ebben az esetben is fennáll — minden bizonyos elbizonytalanodva kerestek volna fel. Ha felkerestek volna.

Ha úgy döntenek, hogy összeházasodnak és a gyermekeket megtartják, engedélyt kérek, hogy felkeressem a nő szüleit, hiszen „a ref. egyház buzgó tagjai”.

Ha erre engedélyt kapok, igyekeztem volna a szülőkkel olyan beszélgetést folytatni, hogy hitük és buzgóságuk cselekvővé váljék. Hogy agapéval fogadják el és ha kell be terhes lányukat, majdani vejükét és megszületendő unokájukat valóban „buzgósággal” várják. Legalább is lelkileg s anyagiakban segítsék őket.

Természetesen ez a személyes lelkigondozással kezdődő, — majd házasság-lelkigondozással folytatódó, végül család-lelkigondozásba torkoló szolgálat volna az optimum és a maximum is.

Tudom, hogy bármelyik fázisában elakadhattam volna. Az is lehet, hogy csak a nővel s csak a szüleiivel kerülhettem volna kapcsolatba, s a házasság-lelkigondozás elmarad. Az is lehet, hogy a családig nem jutok el.

Akkor is és bárhogy dönt a nő, ha tovább is igénybe vette volna szolgálatomat, támogató módon mellette álllok, amíg lelkileg rendbe nem jön s ha kész rá, meghívom csoportterápiás összejöveteleinkre és megfelelő nőtestvérekre bízom.

Dr. Gyökössy Endre

#### JEGYZETEK

1. Dr. Solar Judith Az orvos-radiológiai akadémiai tanszéki kutatócsoport genetikusának véleménye: „Ha a terhességet vállalja a páciens, terhességét folyamatosan figyelni kell és a hydramniont feltétlen veszélyes jelnek kell tekinteni. A második terhességi hónap befejezése előtt anencephalia kizűrésére, a magzatvíz tesztelésére, az alfa-fœtal protein szint-mérésével szüksége van. A második terhességi hónaptól pedig röntgen-kontroll javasolandó, megfelelő sugárvédelemmel.”

#### Legfontosabb irodalom:

Doebert H.: Neuordnung der Seelsorge. Göttingen 1967. — Harsch H.: Seelsorge als Lebenshilfe. Heidelberg, 1965. — Jetter H.: Die Stunde der Seelsorge. Heidelberg, 1970. — Johnson P. E.: Psychologie der pastoralen Beratung. Wien, 1969. — Stollberg D.: Therapeutische Seelsorge, Die amerikanische Seelsorgerbewegung, Darstellung und Kritik. München, 1969. — Furrer W.: Psychoanalyse und Seelsorge. München 1970. — Harsch H.: Das Schulldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie. Heidelberg, 1965. — Kurt, W. Barting C.: Psychotherapie in der Seelsorge. Basel, 1964. — Rössler G.: Der „ganze“ Mensch. Göttingen, 1962. — Bang R.: Hilfe zur Selbsthilfe München—Basel, 1960. — Horney K.: Der neurotische Mensch unserer Zeit. Stuttgart 1951. — Hruschka E.: Versuch einer theoretische Grundlegung des Beratungsprozess. Meisenheim, 1969. — Langen D.: Psychotherapie. München 1971. — Lattke H.: Das helfende Gespräch. Freiburg/B. 1969. — Maeder A.: Der Psychotherapeut als Partner. München, 1968. — Tausch R.: Gesprächspsychotherapie. Göttingen, 1968. — Berne E.: Sprechstunde für die Seele. Hamburg, 1970. — Faber H.—van der Schoot E.: Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs. Göttingen, 1968. — Howe R. L.: Menschen müssen miteinander reden. Vom Wunder des Dialogs. Kassel 1967. — Matan D. H.: Psychoanalytische Kurztherapie. Bern—Stuttgart, 1965. — Rensch A.: Das seelsorgerliche Gespräch. Hinweise zur Methode und Haltung. Göttingen, 1963. — Stollberg D.: Seelsorge praktisch. Göttingen, 1970. — Wrage K. H.: Mann und Frau. Gütersloh, 1966. — Zuber H.: Gestörte Ehen. Bern, Stuttgart 1967. — Duss-von Werdt/Hauser: Das Buch von Liebe und Ehe Olten, 1972. II. A. — Lemaire J. G.: Ehekonflikte. Ursachen und Hilfe. Göttingen, 1968. — Allwohn A.: Evangelische Pastoralmedizin. Stuttgart, 1970. — Bang R.: Sexuelle Fehlhaltung. Basel—München, 1968. — Zwingmann Ch.: Psychologie der Lebenskrisen. Frankfurt, 1962. — Knowels J. W.: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe. München—Mainz, 1971. — Stollberg D.: Seelsorge durch die Gruppe. Göttingen 1971. — Thurneysen E.: Seelsorge im Vollzug. Zürich, 1968



# A református úrasztali felszerelések adományozói

a XVII–XVIII. században

Református egyházunk történetében először a 40 évvel ezelőtt, 1934-ben rendezett Országos Református Kiállításon nyílt lehetőség arra, hogy gyűlekezeteink műkincsállományának hihetetlen gazdagságáról némi ízelítőt kaphatott a hazai és külföldi protestantizmus. A kiállításra beküldött úrasztali felszerelések: textíliák, ötvös- és ónművek, kerámia, a használaton kívüli tárgyakból tevődtek össze, tehát csak töredékét láthatta a nagyközönség annak a felbecsülhetetlen értékű anyagnak, ami a reformáció óta egyházközségeinkben felhalmozódott.

Egyházművészetünk igazi szépsége, csodálatra készítő bősége és változatossága teljes nagyságában a kanonika vizitációs jegyzőkönyvek adataiban mutatkozik meg. Ezek a 17.–18. században felvett leltárak nemcsak az úrasztali felszerelések anyagát, díszítését írják le néha meglepő pontossággal, hanem a *donátorok*, az adományozók nevét, sőt több esetben az adományozás körülményeit is.

Jelen tanulmányunkban arra a kérdésre szeretnénk feleletet adni, hogy *kik voltak az úrasztali felszerelések adományozói?* A kérdésre egyszerű a felelet: *a gyülekezet tagjai!* A részletes és tárgyyszeretettel leírt leltárak adataiból azonban azt is megtudhatjuk, hogy ezek a gyülekezeti tagok milyen társadalmi rétegekhez tartoztak. Az egyes társadalmi rétegek milyen mértékben vették ki részüket a gyülekezet fenntartásának gondjából? Közelebbről: milyen mértékben járultak hozzá az úrasztali felszerelések gyarapításához? Vidékenként és korszakokként hogyan mutatkozik meg az áldozatkészség, a református kegyesség gyakorlása?

Az úrasztali felszerelések adományozásának virágkora a 17–18. század. A 17. század minőségben, kegyességben gazdagabb, a tiszta és nemes reneszánsz stílus határozza meg a tárgyak díszítését, a 18. századra a textíliák, ötvöstárgyak dús aranyozása, a barokk stílus a jellemző. A nagy mennyiség sokszor a minőség, a kivitelezés rovására megy. A meglevő leltárak alapján az úrasztali felszerelések adományozóinak száma a legnagyobbknak mondható a tiszánineni egyházkerületben, a gömöri, abaúji, zempléni részeken. Tiszántúlon a szabolcs-szatmári és bihari részek. Duna-mellékről és Dunántúlról kevés adat, illetve tárgy maradt fenn, ami a két országrész viharos történelmével magyarázható és semmiképpen nem jelenti azt, hogy ezekben az egyházkerületekben, illetve az itteni gyülekezetek tagjaiban nem lett volna meg az áldozatkészség, a templom iránti szeretet.

Az adományozók száma nagyságrendjének megállapításán túl az is nyilvánvalóvá válik a leltárakból, hogy a *donátorok között a 17–18. századi Magyarország társadalmának minden rétege képviselve van!* Mint ahogyan a reformáció eszméi a társadalom egészét, a Mohács utáni Magyarország egész területét áthatották, az úrasztali felszerelések adományozói között megtaláljuk a parasztság, a polgárság, a nemesség, a főnemesség, a fejedelmek egyes személyeit. Ha még tovább megyünk a rétegek felosztásában a donátorok közé felsorakoznak a gyülekezetek, a gyülekezeten belüli közösségek, a prédikátorok, tanítók, professzorok, a falu és a város, a falun belüli közösségek, egy-egy család, céhek, iparosok, katonák, sőt még a más vallású emberek is.

Ebben a felosztásban nézzük végig a 17–18. század egyháztörténetét és az egyházlátogatási jegyzőkönyvek adataira támaszkodva soroljuk fel az úrasztali felsze-

relések adományozóit. Vizsgálódásunk több esetben átnyúlik a 19. század elejére. Ennek az a magyarázata, hogy főleg a Tiszántúlon az egyházi javask első részletes összeírása csak 1809-ben történt meg. Dunántúlon és a Dunamelléken pedig csak az 1820-as években. A leltárak azonban a már korábban adományozott úrasztali felszerelések adatait is rögzítették, tehát hiteles forrásanyagnak tekinthetők.

## A parasztság

A reformáció kora paraszttársadalmának szűkös és nagyon sokszor nyomorúságos anyagi helyzete semmiképpen nem engedte meg, hogy a földesúri terhek alatt szenvedő jobbágyosság egyháza iránti ragaszkodásának kézzelfogható jelét megmutathassa. Hovatartozása vallási vonatkozásban egyébként is bizonytalan volt. A „*cuius regio eius religio*” hosszú ideig érvényben levő elve, a megerősödő ellenreformáció szinte lehetetlenné tette, hogy a jobbágy bármit is adományozhasson az úrasztalára. Ahol azonban a vallási ügyek rendeződtek, az eklézsia megerősödött, rögtön nyomát találjuk az adományoknak. A *dancsházi* gyülekezet „egy messzelyes ezüst poharát” a rávésett felirat szerint „*Dantsházi jámbor emberek adták 1630-ban*”. *Sályban* az úrasztali terítők között 1665-ben „*egy paraszt hímmel varrott kendő*” volt, *Szuhán* 1759-ben ugyancsak „*paraszt borsós abroszt*” jegyeztek fel az egyházlátogatók. Az *érdengelegi* eklézsia „*veres fejtős vászon abroszát, egy öreg paraszt leány, Kis Ilona*”, a *garbócbogdányiak* selyem úrasztali terítőjét „*Kováts Kata szolgálló*” ajándékozta. A *gyömrői* templom „*körmös öreg ón kannáját közönséges pénzből*” a paraszt gyülekezet adományából csináltatták 1727-ben. A kicsiny, rendszerint patrónus nélküli jobbágy eklézsiaik mind maguk szerezték be a szükséges úrasztali felszereléseket. Ezt a *polyáni* vizitációs jegyzőkönyv így mondja el: „*Vagynak ezen filialis eklézsianak az Úr asztalához tartozó minden szent edényei szegény szokáshoz képest: abroszai, varrott és selyem keszkenői, butykosa, tzin kannája, tányérja tserep, ládátskája.*”

A paraszti társadalom alatt élő népréteg is felbukkan az adományozók között. *Hetyenben* az egyházlátogatók 1808-ban beírják a jegyzőkönyvbe: „*egy tzin pohár, ilyen írással: Szász Mihály koldus vette Isten dicsőségére.*” *Józsefházán* 1773-ban „*Sárga Józsi cigány* adott az ecclesia számára egy veress selyem skófiusos keszkenőt”.

## A polgárság

Református gyülekezeteink megalapításában, egyáltalán a reformáció eszméinek elfogadásában és terjesztésében kezdettől fogva nagy szerepet játszott a városi polgárság. A földesúri hatalomtól független, „*civitas*”-ban élő, aránylag jómódú, de főleg művelt polgárság számtalan jelét adta egyháza iránti ragaszkodásának. Könyvek kiadására, külföldi tanulmányutakra, iskolák, ispotályok támogatására mindig készek voltak és ez a magatartás az úrasztali felszerelések adományozásában is megmutatkozott. A nagy alföldi civisvárosokban, a felvidéki bányavárosokban, de magában *Debrecenben* is az eklézsiaik fenntartói a városi polgárok voltak. Az úrasztali felszerelések zömét közösen,

vagy egyénenként szinte kizárólag ez a társadalmi réteg ajándékozta. Ha végignézzük a debreceni nagy- és kistemplom, az ispotályi templom felszereléseinek 1762-ből való jegyzékét, azt látjuk, hogy a kenyérszótólalakot, tányérokat, kannákat és kelyheket, terítőket, keresztelő készleteket a civisek adományozták, itt-ott fordul elő egy-egy „nemzetes” címet viselő donátor. Nincs lehetőség arra, hogy a neveket mind felsoroljuk, mindenesetre megjegyezzük, hogy a puritán debreceni kálvinisták sokszor meglepő példáját mutatták az ajándékozásnak. Például Debreczeni János a kistemplom számára „subtilis mesterségekkel kivert és öntött sokféle képekkel” ellátott aranyozott ezüst kannát ajándékozott, amely a rajta levő felirat szerint még 1619-ben Bánffy Györgynek, Bethlen Gábor consiliariusának tulajdona volt. A további felirat így hangzik: „Ez kannát én Debreczeni János vettem Posonyban in anno 1672, ducatis 100”. A debreceni polgárok más gyülekezeteket is megajándékoztak. *Ároktó* leltárában szerepel egy ón kanna, amelyet „Debreczenben lakó Szabó István adott 1752-ben”. *Hajdúsámszonban* a „kis hordócskát, melyben az Úr asztalához való bor szokott fel hordatni az ajánlótól” debreceni szenátor, Baranyi László ajándékozta. Debreczenben és Kecskeméten, e két nagy civisvárosban működő ötvösmestereknek főleg az egyházi megrendelések adtak folyamatos munkát a 17–18. században.

### A nemesség

A polgárság mellett, helyesebben azt megelőzve a kisnemesség az a társadalmi réteg, amely kiváltságánál fogva legfontosabb védelmezője volt a reformált eklézsiáknak. A kezdeti idők nagy sikerei, a reformáció óriási térhódítása viszont annak köszönhető, hogy a nagyhatalmú főnemesség pártfogásba vette a megújított hit hőseit, a reformátorokat. Ezt a magatartásukat azonban legtöbb esetben önző célok motiválták. A reformáció forradalmi ténye lehetőséget adott a katolikus egyházi birtokok felosztására. A földesúr tehát igyekezett ezekből a javakból a lehető legnagyobb részt megszerezni, hogy maga és családja vagyonát, és ebből következő hatalmát növelhesse. Az oligarchák tehát, kevés kivétellel csak addig támogatták a reformációt, amíg ebből hasznuk származott. Amikor azonban az így szerzett vagyon az ellenreformáció térhódítása miatt veszélybe került, azonnal rekatolizáltak, hogy saját birtokaikat megmenthessék. Maradtak tehát a kis- és köznemesek, akik nem voltak kompromittálva a katolikus egyházi javak elkobzásában. A megújított hit számukra csak lelki meggazdagodást jelentett. A török által megszállt hódoltság területéről a nemesség nagy része elmenekült. Az eklézsiák pártfogásának feladatát ezen az országrészen a városi polgárság vette át, azonban az erdélyi fejedelemséghez tartozó Partiumban, valamint a dunántúli részek reformált gyülekezeteinek patrónusai a kis- és középnemesség sorából kerültek ki.

Nem sorolhatjuk fel név szerint az úrasztali felszereléseket adományozó nemesi családokat, ez túl hosszú lenne, csak azokat említjük, akik társadalmi rangjuk, nemesi mivoltuk mellett tevékeny részt vettek a falu vagy város közösségi életében is. A donátorok között ott találjuk a nemesi származású *bírákat*. A *kosdi* eklézsia úrasztali ezüst poharát 1616-ban Nagy Mihály és Baak Mihály *bírók* csináltatták. Ugyancsak ezüst kelyhet adományozott a *köszegremetei* gyülekezetnek Bartos Márton *bíró* 1631-ben. A *hiripiek* ón tányérját „Isten tisztességére tsináltatta a fő bíró több polgárral egyetemben, 1649”. A *somotori* eklézsia ezüst tá-

nyérját és kelyhét Klobusitzky Pál, a Rákóczi birtokok *jószágkormányzója* adományozta 1636-ban. *Miskolcra* 1664-ben *kassai furminder* (városi főtisztviselő) Miskolczi Gergely küldött „egy öreg ezüst pohárt és tányér, mind kívül belül aranyasak” — olvassuk a leltárban. *Esztár* cin poharának ez a felirata: „csináltott tiszteletes Polgári István uram prédikátorságában és nzs Pap Sámuel főbíróságában, Benkő István uram költségével jobb részint 1736”. A *seregélyesi* eklézsia úrasztali terítőjét *urasági tisztartó* 1759-ben, a *nagykárolyi* gyülekezet vörösréz kannáját *uradalmi felügyelő* 1760-ban adományozta. Volt rá eset, hogy egy-egy falusi kisnemes teljes úrasztali felszerelést ajándékozott az eklézsiának. *Igrici* jegyzőkönyvében ezt olvassuk: „A megromlás után szánakozván betsületes Car-sah István uram az Igritzai eklán, az Úrnak sacramentumára ilyen szép ajándékot adott az Úrnak ditsösségére: egy szép aranyas pohár, egy ón kanna, egy ón tányér, egy abrosz, egy szép aranyas keszkenő, miért Isten áldja meg ő kigyelmét, 1682”. A *gyönki* eklézsia úrasztali felszereléseinek túlnyomó többségét Kántor János „Gyönk helység örökös földes ura” adományozta. E szép cselekedetet némileg lerontja az a tény, hogy a földesúr a maga számára ezüst, a *köznép* számára azonban csak ón kelyheket csináltatott 1768-ban. Az 1816-ban felvett leltár szerint: „ezen két pohár már haszna vehetetlen tsak nem egészen, mivel mindenik folytatja a bort”.

Református főnemesi családokat is találunk a donátorok között. A Bethlen, Bánffy, Vay, Teleki családok sok értékes ötvös tárggyal, terítővel gyarapították az eklézsiák paramentumait. Külön kell megemlékeznünk *Wesselényi Katáról*, aki nem számítva az erdélyi gyülekezetek számára ajándékozott úrasztali terítőit, a tiszántúli eklézsiáknak 27 *úrasztali terítőt adományozott* az 1770-es években.

Összességében nézve az egyházlátogatási jegyzőkönyvek leltárait, megállapíthatjuk, hogy a falusi kisnemességben mindig több volt az áldozatkészség temploma iránt. Ezt mutatja a néhány száz lelkes tiszáninneri gyülekezetek meglepően gazdag múkincsállománya. Ezzel szemben a több ezer lelket számláló mezővárosokban aránylag kevés paramentumot találunk. Tegyük egy összehasonlítást: *Hajdúböszörményben* 1712-ben volt az eklézsiának egy ezüst kannája, két ezüst tányérja, három ezüst kelyhe, négy ón kannája, egy ón tányérja, tizenöt terítője, hat szőnyegje. A jóval kisebb *ónodi* eklézsiának 1757-ben volt egy ezüst kannája, hét ezüst kelyhe, négy ezüst tányérja, három ón kannája, tizenhárom terítője. *Hajdúböszörményben* összesen 31, a kis falusi gyülekezetben, *Ónodon* 28 darabból állt az úrasztali készlet. Ugyanilyen gazdagságot tapasztalunk a *tokaji*, *bodrogkeresztúri*, *mádi*, *szendrői*, *szikszói* eklézsiákban, ahol az úrasztali felszerelések túlnyomó többségét kis- és kurtanemes egyháztagok adományozták.

### Fejedelmek

Nem térünk ki annak a kérdésnek taglalására, hogy a magyarországi református egyház mit köszönhet az erdélyi fejedelmeknek, mert ez meghaladná tanulmányunk keretét, de annak illusztrálására, hogy patrónusi tevékenységük a városi és falusi eklézsiák úrasztali felszereléseiben is megmutatkozik, több adatot sorolhatunk fel. A fejedelmi donátorok között ebben a vonatkozásban kétségtelenül az első hely *I. Rákóczi Györgyöt* és feleségét *Lorántffy Zsuzsánnát* illeti meg. Az 1630–40-es években aranyozott ezüst úrasztali kannát

és két tányért adtak a *kassai*, úrasztali terítőt a *nagyecsedí*, kannát a *mádi*, kannát és kelyhet az *ónodi*, keresztelő tálat a *sárospataki*, kannát a *sátoraljaújhelyi*, úrasztali terítőt a *tállyai*, kannát a *tolcsvai* eklézsiáknak. A Rákóczi család jelmondatával ellátott úrasztali felszerelések — a tállyai terítő kivételével — ma is megvannak.

I. Rákóczi Györgyön kívül még két erdélyi fejedelem neve maradt fenn az egyházlátogatási jegyzőkönyvekben. A *mezőkaszonyi* eklézsia ezüst kelyhét *Bocskai István* adományozta, a *técsői* gyülekezet kenyérosztó táját *Barcsay Ákos*, még mint Huszt várának kapitánya 1647-ben ajándékozta.

#### Névtelen egyháztalók, gyülekezetek

Nagyon szép példái a közös teherviselésnek azok az úrasztali felszerelések, melyek a gyülekezetek névtelen tagjainak együttes, vagy egyéni adakozásából kerültek a templomokba. A puritán kegyesség sok esetben nem tartotta szükségesnek a név feltüntetését az úrasztali terítőkön, kelyheken, tányérokra, csak az ajándékozás tényét, idejét jelölték meg. A gyülekezet tagjainak összefogására egészen korai példát találunk, amely ugyan csak tervezet formában maradt fenn az egyházlátogatási jegyzőkönyvben, de az adat önmagában is érdekes. Miskolczi Csujak István zempléni esperes 1641-ben megállapítja a *makkoshotycai* eklézsiaiban, hogy „az tányérnak vételére elegendő pénzt adtak a pásztoroknak, de nem látták eddig, hogy vött volna”. A *técsői* gyülekezet ezüst kelyhét „egy néhány Istenfeloe Ember csináltatta Isten tiztessegere 1659-ben”. A *kunszentmiklósiak* „alamisnabol csináltatták” 1743-ban az ezüst kelyhet. A *kunmadarasiak* ön kannája „közönséges költséggel” készült 1786-ban. A *decsiei* terítőt „a Reformata Sz. Ekklézsia 50 személyei” csináltatták 1779-ben. A *nagyvarsányi* templom kannáját felirata szerint „Isten ditsőségére szerette egy jövevény” 1738-ban. *Szödemeteren* az úrasztali terítőt és kék szőnyeget „egy valaki itt lakos” ajándékozta 1792-ben.

Számtalan adatunk van arra vonatkozólag is, hogy a gyülekezetek egymást segítették, ajándékozták meg úrasztali felszerelésekkel. Volt rá eset, hogy kölcsön adták a tárgyakat, amíg a szükségben levő gyülekezet pótolta a hiányt, de nagy általánosságban örökbe adták egymásnak a felszereléseket. Ez a régi és szép gyakorlat átnyúlik a 19. századba is és ennek egyik maradandó példája a *tállyai* eklézsia számára ajándékozott nagy mennyiségű felszerelés. A tállyai templom, parókia, iskola 1810-ben leégett. Az úrasztali edények, terítők elpusztultak. A tűzvész után 14 szomszédos gyülekezet és annak tagjai összesen 35 darabból álló felszerelést adományoztak a tállyai templom számára.

A vizitációs jegyzőkönyvekben annak is megtaláljuk a nyomát, hogy maga az *egyházmegye* ajándékozott úrasztali felszereléseket. A *kiskolcsi* eklézsia ezüst poharát a „Szatmári Tisztes Tractus” adományozta 1629-ben. Az *otrokocsiak* két ön kannáját a gömri traktus ajándékozta 1735-ben.

#### Prédikátorok, gondnokok, professzorok, tanítók

Mindig jó hatással volt a gyülekezet tagjaira, ha az eklézsia vezetői, elsősorban a prédikátorok nemcsak ösztönözték a híveket az úrasztali felszerelések adományozására, hanem ebben a nemes igyekezetben maguk jártak elől szép példával. Mindkét esetre vonatkozóan találunk adatokat a vizitációs jegyzőkönyvekben. A *mezőtúriak* ezüst kenyérosztó tányérján ezt ol-

vassuk: „Készült ez Úr asztalára való tányér betsületes András István, Varga Mihályné, Gulyás Balázs, Varga Pál uraimék, Szücs Mátyásné, Varga Mihályné, Csefiné aszszonyomék költségével, Somogyi István Turi akkori prédikátornak intése által. Ao. 1670”. A *heránánmeti* egyházközség aranyozott ezüst poharát a gyülekezet tagjai a lelkipásztor serénysége, szorgalmatossága folytán vásárolták és ezt rávésették a poharra: „Tiszteletes Jenei Sámuel akkori együgyű prédikátor *industriajabol*, Ao. 1710”. Az *izsnyétei* ön kannán ez a felírás van: „Posahazi Mihály Sáros Pataki ekkl. *lelki pásztor* vötte, Ao. 1652”. A *mezőpetri* eklézsia úrasztali selyem terítőt „keresztúri István *ecclae. minister*” ajándékozta 1718-ban. *Csomaköz* „sáhos abroszát” Sályi Mihály *prédikátor* adományozta. Volt rá eset, hogy a lelkipásztor és felesége együtt ajándékoztak úrasztali felszerelést. A *kabai* eklézsia terítőt ezt olvassuk: „Kabai Dániel *hazajanak prédikátora és felesége* Isten ditsőségére jó szívvel adták, 1727”. A lelkipásztorok özvegyeit is megtaláljuk a donátorok között. A *csepei* templom egyik vászon abroszát Helmetzi Péterné *özvegy prédikátorné* adta. *Érdengeleg* leltárában ezt jegyezték fel: „egy kis selyem keszkenő, *valami prédikátorné* ajándéka.

Mindössze egy *püspököt* találunk az adományozók hosszú sorában. *Sajóvándának* Szentgyörgyi Sámuel tiszáninenni *superintendens* ajándékozott egy ön kannát 1735-ben. Szintén csak egy *professzor* képviseli a református Kollégiumokat a donátorok között. Hatvani István debreceni fizika professzor a *monostorpályi* eklézsianak egy ön keresztelő készletet ajándékozott 1771-ben.

Gondnokok, kurátorok neve sokszor csak olyan formában van feljegyezve, főleg az úrasztali edényeken, hogy a gyülekezet által közösen adományozott felszerelést kinek a „prédikátorságában, gondnokságában” vásárolták. Ezekből a feliratokból néha komikus esetek adódtak. A *fulókércsi* eklézsia ön kannáján ez olvasható: „Tsináltatta ns. Kiss Pál és Jenei Judit aszszony Módvai József predikátor aszszonyosságába”. A vésnök eltévesztette a szöveget, kétszer írta az „aszszony” szót, az egyiket ugyan áthúzta, de még most is így olvasható a szöveg: „Módvai József predikátor aszszonyosságába”.

A *gondnokok* sorát 1618-ban Turi Szabó Ambrus és Szijjártó János *egyházfiak* nyitják meg, akik a *debreceni* „öreg és kisebbik templom” számára egy-egy ön kannát csináltattak. A gondnokok nevét nem sorolhatjuk fel, tényként megállapíthatjuk azonban, hogy egyházi törvényeinkben biztosított jogaik gyakorlása közben kötelességükről sem felejtkeztek meg: úrasztali felszereléseket adományoztak az eklézsiáknak.

Ugyanezt tették a *rektorok* és tanítók. *Batiz* leltárában szerepel egy ön tányér, amelyet Mózes Mihály *rektor* ajándékozott. *Szamoskőröd* terítői közül az egyiket az iskola *tanítója* adományozta.

#### A falu és a város. A falun belüli közösségek

A falu és a város, mint politikai közösség a 17. század folyamán szoros kapcsolatban állt a gyülekezettel, az eklézsiával. A két közösség vezetői a tiszta református községekben, városokban ugyanazok a személyek voltak. Falvakban a bíró, városokban a főbíró az eklézsia gondnoka volt, a presbiteresküldői vagy szenátorai tisztséget töltötték be. A consistorium intézte a falu és az eklézsia ügyeit egyaránt, de a két közösség iránt megmutatta köteleességét is. Ebből a hosszú ideig fennálló kapcsolatból adódott, hogy maga a *falu* és a

város ajándékozta meg a templomot úrasztali felszerelésekkel. Egyik régi és nagyon szép példája ennek a gyakorlatnak a *nagyhalászi* eklézsia úrasztali ezüst pohara, melyet a felirat szerint 1619-ben „az szeginy *falu jövedelméből vöttek* 13 forinton az Isten házához”. A poháron a főbíró és az esküdtek neve is olvasható. Az *ádándi* gyülekezet három ón kannáját „a *község collatumabol*” csináltatták 1810-ben. A „község” megnevezés alatt ebben az esetben a faluközösség értendő, mert még a 19. század elején is az egyházközséget „ekllésia” névvel jelölték.

A gazdagabb városok, mezővárosok, sőt bányavárosok szintén megtalálhatók a donátorok között. Az *Udvari* eklézsia ón kannáját 1645-ben a rávéselt felirat szerint „Felső Bánya *városa* adta udvari Nagy András emberségéért”. Adatok hiányában nem tudjuk megállapítani, hogy Nagy András milyen szolgálatot tett Felsőbánya városának, tény azonban, hogy „emberségét” a város ilyen módon honorálta. A *munkácsiak* ezüst kannáját „Munkats *várossa* cinaltatta Isten tisztességére” 1665-ben. A *técsői* eklézsia kenyérosztó tálját „Tecco *Varosa* czinaltatta Isten tisztességére” 1659-ben. *Hajdúböszörményben* 1720-ban Kömlei Kiss András hajdúfőkapitány „reparáltatta” azt az ezüst poharat, ami korábban „H.beszermeri *Várostul* csináltatott”. Még érdekesebb a *mezőkeresztesi* eklézsia 1736-os jegyzőkönyvében olvasható adat: „egy újj török szőnyeg 13 Rhénes forint az árra, tíz forintot adott belé Kovács Istvánné, a többit a *város* expleálta”, vagyis a hiányzó három forintot a város pénzéből pótolták és így Kovács Istváné és Mezőkeresztes várososa közösen vették a templomi szőnyeget.

A falun belüli közösségek csoportjába a *házastársak*, a *család*, a *testvérek* közös adományait soroljuk. Leggyakoribb eset amikor a házastársak együtt adományoztak úrasztali felszerelést az eklézsianak. A számtalan példából csak néhányat említünk: *Szöllősvégardó*, ón kanna felirata: „Uram légyen kedves előttd szolgád, szolgálód méltatlan munkája, Nagy Sigmund, Sonkodi Susanna, 1650”. *Hejőszalonta*, ezüst pohár felirata: „Nemzetes Széles András uram és Göntzi Klára aszszony Istentül ingyen vett javaibul ajándékozta” 1732. A család közös adományának szép példája a *kisvarsányi* eklézsia ezüst kelyhe. Felirata így hangzik: „En F. I. *fiaimal együtt vöttem* 1677”. Hasonló a *borzovai* ezüst tál felirata: „Farnádi György és felesége Komlósi Borbálával és fijával Jánossal, 1693”. A *dunaszentbenedekiek* úrasztali terítőjét „készíttette Vidók Mihály *édes anyjával* együtt 1797”. A *somi* egyházközség 1816-os leltárában ezt olvassuk az aranyozott rézkehelyről: „Major Annának halála után el adott ruháiból *édes anyja* csináltatta”, vagyis a fiatalon meghalt Major Anna ruháit édesanyja eladta, az árából pedig úrasztali kelyhet adományozott.

A testvérek közös adományára is találunk példát. A *borzovai* eklézsia ezüst poharát három *testvér* Borzovai Máttyás, György és András ajándékozta 1693-ban. A *gacsályi* templom egyik úrasztali terítőjét szintén három testvér, Újhelyi Polixena, Drusilla, Julianna ajándékozta, 1770-ben. A *monokiak* ón tányérja hagyatékából került az úrasztalára, amikor „Fejér János *gyermekai* osztottak, egy ón tányért ajándékoztak az úrasztalára”, olvassuk az 1806-os leltárban.

## Céhek, iparosok

Külön tanulmány keretében szándékszunk foglalkozni a céhek egyházi kapcsolataival, ezért itt csak vázlatosan ismertetjük a vizitációs jegyzőkönyvek ilyen vo-

natkozású adatait. Ezek alapján megállapítható, hogy a céhek fennállásuktól kezdve mindig jelentős befolyást gyakoroltak a községek, városok politikai, gazdasági és vallási életére. A református egyházközségek presbiteri között ott találjuk a céhtagokat is és ezzel magyarázható, hogy a céhtag, vagy maga a szervezet úrasztali felszereléseket adományozott az eklézsianak.

A céhek és céhtagok mellett az *iparosok* nevét is megtaláljuk az úrasztali felszereléseken, bizonyosságul annak, hogy ez a társadalmi réteg is képviselve van a donátorok hosszú sorában. A *vissi* eklézsia ezüst tányérját és kelyhét, ón kannáját 1642–46-ban Gyöngyösi János sátoraljaújrhelyi *ötvös* (aurifaber), a *csegerbagosiak* ezüst poharát és úrasztali „keszkenőjét” 1673-ban Oláh Mihály „szatmári lakos *csizmadia mes-ter*”, a *tiszanánai* eklézsia kenyérosztó tányérját „a *rosnyai tsapók*” ajándékozták. *Szinpetribe* Ferencz János *molnár* „egy kék festékű meg aranyozott három lábú gyámolt ajándékozott, mely a keszkenőket tartja” — olvassuk a leltárban. A *decziek* ón kannáját 1764-ben a „Sárvizenn levő *malmos gazdák* tsináltatták”.

## Katonák

Meglepően nagy számmal találunk a donátorok között olyan egyháztagokat, akik a katonaság, vagy valamilyen katonai jellegű szervezetbe tartoztak. A közkatonától a tábornokig szinte minden rendfokozat előfordul az adományozók között. Több esetben a katonai rang polgári, helyesebben rendőri tisztséget jelent. A *tizedes* és *hadnagy* cím a 17–18. században nemcsak katonai rendfokozatot jelentett, hanem polgári tisztség megjelölése volt. A tizedesek rendszerint városi, mezővárosi hajdúk, rendőrök, a tanács rendeleteit kihirdető alkalmazottak voltak. A hadnagyk pedig rendőri tisztséget töltöttek be, illetve az ilyen jellegű szervezet vezetői voltak. A nemesek sorából választott vezetőt „a nemesek hadnagyának” nevezték. Az úrasztali felszereléseken ezek a tisztségek néha határozottan utalnak a katonai rendfokozatokra, néha azonban a feliratok polgári tisztséget jelölnek.

A *közkatonák* közül elsőnek említjük Paál Deákot, aki 1688-ban, Nándorfehérvár felszabadítási harcaiban vett részt és miután innen szerencsésen hazatért, a *hídvégardói* eklézsianak Isten iránti hálából egy szép himzett török terítőt adományozott. A *taktaharhániaiak* „tarka pamut kendőjét” 1755-ben Békési György *közkatona*, a *tarcaliak* török terítőjét Váradi András *katona* ajándékozta. A *zsákai* eklézsia „ezüst”, arannyal ki pallérozott” poharát felirata szerint: „Csináltatták Porkoláb Garabucsi Máttyás, Török Gáspár *tizedesek* 1636”. *Hernádnémeti* ezüst poharát „Béres Márton *város hadnagy*, Pásztor János és Aradi Mihály *sereg hadnagy* 1710-ben ajándékozta”. *Berettyóújfalu* aranyozott ezüst tányérján ez olvasható: „Cziordás Matias *hadnagy* lévén csináltatta 1615”. *Pécelre* „Székely Mihály Eszterházi Regiment *hadnagya*” 1755-ben négy úrasztali terítőt ajándékozott. *Bácsaranyosra* Lónyai Ferenc „császár *fő hadnagya*” aranyozott ezüst poharat adományozott 1794-ben.

A maguk korában fontos tisztséget betöltő *várkapitányok* közül iktári Bethlen István Várad *alkapitánya* 1631-ben a *tasnádi* eklézsianak ezüst poharat, Kun István Szatmár várának *kapitánya* pedig a *rozsályi* eklézsianak ezüst tányért ajándékozott 1647-ben. *Apagyra* Zoltán Mihály *kapitány* adományozott „egy kised ezüst tányért”.

A hajdúkapitányok közül szintén két főtiszt található a donátorok között. A *debreceni* Nagy- és kis-

templom számára Zólyomi Dávid, „az egész Hajdúságnak feő generalis kapitánnya” egy-egy nagy méretű, művészi kiviteli ezüst kannát ajándékozott 1631-ben. Hajdúszoboszlóra Fekete Mihály hajdúkapitány 1658-ban ezüst kenyérsztó tányért adományozott. Végül Beleznay Miklós generalis az ócsai eklézsiát ajándékozta meg 1769-ben egy ezüst tányérral és egy ezüst kehellyel.

### Más vallásúak

A 17. században, a nyílt ellenreformáció korszakában, de még a 18. század első felének rejtett ellenreformációs időszakában szinte elképzelhetetlennek látszott, hogy más vallású, különösen római katolikus egyháztag valamilyen jelét adta volna a református egyház iránti megbecsülésének, szeretetének. A két egyház közötti ellentét, mely a hívek magatartásában is megmutatkozott, úgyszólván kizárta ennek lehetőségét. II. József Türelmi Rendelete hozhatott és nyilván hozott is némi változást a két egyház közötti kapcsolat

békés irányba való alakulásában. Ennek bizonyítéka a Szabolcs megyei *piricsei* eklézsia 1809-ben felvett leltárában olvasható adat, mely szerint az úrasztali „stráfos selyem kendőt, tekintetes Eröss Gábor úr és élete párja Beretzky Mária aszszonyaság, római hiten lévők ajándékozták”. Évszám nincs feltüntetve az abroszon, valószínű azonban, hogy az adományozás 1780 után történt. A piricsei római katolikus egyháztagok közel kétszáz évvel ezelőtti adománya régi és szép példája az egyházak közötti békés kapcsolatok napjainkban kialakuló gyakorlatának.

Dolgozatunk bevezetőjében feltettük a kérdést: kik voltak az úrasztali felszerelések adományozói? Reméljük sikerült bemutatnunk, — hiteles források, több esetben ma is meglévő, kézzelfogható tárgyak alapján —, hogy ebben a nemes igyekezetben, áldozatkészségben magyarországi református egyházunk tagjainak teljes egésze, a maga sokszínűségében de mégis csodálatos egységében — mindenki részt vett, aki reformált hitével szerette gyülekezetét, templomát és ezt cselekedetekkel is megmutatta.

Takács Béla

## Világszemle

### A keresztyén egyház békemunkája korunkban

A keresztyén békemunka célkitűzése természetesen világos, azt mondhatjuk magától értetődően világos. A cél: béke a földön. Ezzel az általános megállapítással azonban még válasz nélkül marad az a kérdés, hogy mi a békemunka célkitűzése a gyakorlatban. Ahhoz, hogy a békemunka célkitűzéséről folyó beszélgetést érthetővé tegyük, közelebbről meg kell határoznunk a béke fogalmát és ebben az összefüggésben érintenünk kell azokat a különböző utakat, amelyek a közös célhoz vezetnek. Ez egyáltalán nem csak a különböző utak közötti választásra érvényes, mert itt több alternatíva adódik. Aki ma a földi béke irányába igyekszik, különböző útelágazásokra bukkan, ahol választania kell. Erre a válaszütra kell állnia az egyháznak is, hogyha a békéért való fáradozása több akar lenni annak magyarázatásánál, hogy egy konfliktusokkal teli világban szükség van a békére.

A béke eléréséhez és biztosításához szükséges eszközök és utak megválasztásának alternatíváit manapság nemcsak politikai tényezők határozzák meg. Az egyház szempontjából igen fontos, hogy ezen a területen olyan vizsgálatot folytasson, amely legalábbis elméletileg, politikailag független. Ez a kutatás azt jelenti, hogy az emberi magatartásnak azt a homályos területét, amelyre a csoportok, országok és hatalmi csoportosulások konfliktusa tartozik, értelmes vizsgálódás céljává tegyük. Ugyanúgy, ahogyan az emberi test betegségei, a háború és társadalom testének más betegségei is gyakran összekapcsolódnak főleg irracionális tényezőkkel. Mostanig azt hittük, hogy ebben sötét és titokzatos hatalmak játékát kell látni. Ebbe a sötétbe vet a béke és a konfliktusok vizsgálata leleplező világosságot, és magyarázza meg azokat a törvényszerűségeket és mechanizmusokat, amelyek szerint működik a csoportok és az egész nemzetközi rendszer együttese.

Az emberi kapcsolatok területének előbbi „mitológizálását” nem ok nélkül üdvözlö az egyház nagy elégtétellel. Ez a szó pozitív értelmében vett szekularizálás. Ez a szekularizálás nem fenyegeti az ember és világ keresztyén fogalmát, amely szerint ezek Isten és az ő ellenségei közötti kozmikus küzdelembe tartoznak bele. Ellenkezőleg, ez összhangban van a keresztyén teremtéshittel, amely szerint a világ Isten világa, amelyben az embernek, mint Isten munkatársának teljesítenie kell a feladatát és ehhez olyan erőforrásokat használni, amelyeket a Teremtő adott neki, — nem utolsósorban az értelmét. A megváltás keresztyén fogalmából is igazolódik, hogy a társadalmi, politikai és nemzetközi konfliktusok területén az emberi rációknak kell érvényesülnie. Ireneus egyházatyával egyetértésben hisszük, hogy a megváltás a bűn által megromlott teremtés újjárendeződését jelenti. Ahhoz, ami így ismét rendbejön, hozzátartozik az emberi értelem is. Az értelemnek a bűn által okozott megromlottsága nemcsak az Istenhez való viszonyban jut kifejezésre, hanem éppen úgy az emberek egymásközötti kapcsolatában, tehát a társadalomban is. Ezzel a háttérrel tart-hatjuk a Krisztus általi megváltást „az értelmességre való megváltás”-nak (Thielicke) és a „ratio fide illustrata” (a hit által megvilágosított értelem) ki tudja fejezni a megváltás és a szociál-etika kapcsolatát. A bűnös önzéstől megszabadított értelemnek kell tehát átvennie az uralmat a társadalmi élet kialakításánál. Az emberi rációnak ez a teremtés és megváltás felőli értelmezése motiválja a tudományos béke- és konfliktuskutatáshoz való pozitív hozzáállást.

Az, hogy a háború és más konfliktusok racionális analízis tárgyává lesznek, nem akadályozza a keresztyén egyházakat abban, hogy az emberi életet, az emberi kapcsolatokat és a világtörténelem eseményeit to-

vábbra is az üdvtörténet interpretációs modellje szerint értelmezze — éppen úgy, ahogyan a tudományos pszichológia sem zárja ki az ember mibenlétének keresztyén megfogalmazását. A tudomány azt elemzi, hogy hogyan funkcionál az egyéni és társadalmi élet, amelyet a hit az üdvtörténettel összefüggésben eredetere és céljára való tekintettel szemlél. Ha keresztyén szempontból a háborúnak és a békének, valamint a békéért folytatott fáradozásnak problematikáját az üdvtörténet totális perspektívájában, a teremtéshez, megváltáshoz, valamint a beteljesedéshez való viszonyában szemléljük is, *a békemunkát, legalábbis a keresztyénségnek lutheri fogalma szerint, oda kell sorolnunk, amit mi szokás szerint Isten világi kormányzásának (welliches Regiment) nevezünk.* Ha a békemunkában egy új világkorszak erői juthatnak is kifejezésre, ha abban Isten eljövendő országának békéjéből láthatunk is valamit, a békemunka mégis ennek a világkorszaknak keretei között folyó munka. Az a célja, hogy megőrizze és fejlődésében segítse a teremtésnek az életét, abban a világban, amely akkor múlik el, amikor Isten új eget és új földet teremt, ahol igazság lakozik. Elvi szempontból nézve ez azt jelenti, hogy *az egyháznak nincsen speciálisan saját célkitűzése a békemunkában.* Azok a célok, amelyeket az egyház a racionális megfontolás és a maga etikai értékei alapján maga elé tűzhet, alapjában *általános emberi célok,* azaz olyan célok, amelyek racionális megfontolásokon és a természetes igazságérzeten alapul. Eszerint az egyház el tud fogadni egy olyan szituációt, amelyben azokkal a kérdésfeltevésekkel és alternatívákkal van dolgunk, amelyeket a (tudományos) béke kutatás nyújt. A következőkben egy néhány ilyen kérdésfeltevést és alternatívát érintünk.

## A béke negatív és pozitív értelmezése

Nemcsak a békéhez vezető útról vannak különböző felfogások, hanem arról is, hogy mi a béke. A béke fogalmának ugyanis különböző tartalmat adhatunk, ami nyilvánvalóan kiderül azokról a disszkušiókból, amelyeket ezen a területen az utóbbi években folytattak. Ezeken több különböző békefogalmat használtak. Mindenek előtt különböztettek a béke negatív és pozitív értelmezése között.

A negatív béke a fegyveres konfliktusok nélküli állapotot jelenti. Ezt a békét úgy is meghatározhatjuk, hogy nincsen szervezett kollektív erőszak. Ez a külső nyugalom állapota.

A pozitív béke alatt egy olyan állapotot értünk, amelyben a külső erőszak nélküli állapothoz egy meghatározott minőség tartozik. Tkp. több pozitív békefogalom létezik, amelyek többé-kevésbé aszerint különböznek egymástól, hogy közelebből hogyan határozzák meg ezt a pozitív állapotot. Rendszerint azt fogadjuk el, hogy a pozitív béke mindig feltételezi azt, hogy az emberek, csoportosulások, népek egymáshoz való viszonyát az igazság jellemzi. Továbbá a pozitív béke alatt olyan állapotot értenek, amelyben elismerik az emberi jogokat és amelyben meg van a lehetőség a kommunikációra, az identitás megvalósítására stb.-re. Újra meg újra azt hangsúlyozzák, hogy a béke tkp. nem állapot, hanem történés, az emberekhez méltóbb viszonyok irányába való haladás.

A negatív és pozitív békefogalom megkülönböztetésének megfelel századunkban a békemozgalom két ága. A pacifista békemozgalom főleg a negatív békefogalmat alkalmazta. Ennek elsődleges célkitűzése a külső erőszak minimumra csökkentése volt. A föderatív bé-

ke mozgalom törekvései ennek megfelelően szorosan kapcsolódtak a pozitív békefogalommal. A világföderalizmusban a békemunka mindenképp arra igyekezett, hogy kiépítse a nemzetközi szervezeteket, a népek és csoportosulások közötti kölcsönhatásnak és a nemzetközi igazságosságnak erősítésére.

A keresztyén békemunka mind a pacifizmust, mind a föderalizmust magába foglalta. Mégis figyelembe kell vennünk, hogy a béke negatív és pozitív értelmezése közötti különbségtételnek a keresztyénségben sok évszázados története van. Az a különbség, amely Tertullianus és Origenes, valamint Augustinus között a keresztyének háborúhoz való helyes viszonyának felfogásában fennállt, nagyban és egészben megfelel a negatív és pozitív béke előbbi különbségének. Tertullianus és Origenes öröksége közismerten tovább élt többek között az ún. rajongó, spiritualista keresztyénségben. Ezzel szemben pl. Luthert, aki egyetértett Augustinusnak a „*justum bellum*”-ról (igazságos háború) való felfogásával, a pozitív békefogalom képviselőjének kell tartanunk. Az ő számukra ugyanis a társadalom állapotának kérdése fontosabb, mint az erőszak kérdése. Ugyanakkor mégis figyelembe kell vennünk azt, hogy Luthernál is találunk utalásokat a negatív békefogalomra. Ő pl. helyesnek tudja tartani a lázadó paraszti társadalmi követeléseit, ugyanakkor azonban az a véleménye, hogy az igazságos viszonyok elérésére nincs megengedve a fegyveres felkelés. Ettől a konkrét történeti szituációban való állásfoglalástól eltekintve, meg kell állapítanunk, hogy az a különbségtétel, amelyet Luther Isten lelki és világi kormányzása között tett, valamint a személy és a hivatal megkülönböztetése fontos alapvető előfeltételt jelent egy olyan békefogalom kialakulása számára, amely a békeállapot elérésére való törekvésében erősen hangsúlyozza az igazságot, mint minőséget.

A keresztyén egyházak béketörekvéseit az utóbbi időben egyértelműen egy olyan békeideál jellemzi, amely a béke pozitív fogalmának felel meg. A béke kérdése egy nemzetközi rendszer kiépítésének problémájával való összefüggésben merül fel. Az igazságos gazdasági, társadalmi és politikai struktúrát tartják a békéhez szükséges előfeltételnek. Nem utolsó sorban tartják itt szem előtt az ipari országok és a fejlődő országok közötti viszonyt. Ez világosan kifejezésre jutott pl. az egyház és társadalom kérdéseivel foglalkozó 1966-os genfi konferencián, és EVT 4. nagygyűlésén Uppsalában, 1968-ban. Jellemző, hogy ennek a nagygyűlésnek 4. szekciója beszámolójának címében az igazság szó a béke elé került. „Az igazságról és a békéről a nemzetközi kapcsolatokban”.

Abban az Európa békéjéről tartott konzultációban, amelyet az Európai Egyházak Konferenciája tavaly rendezett a svájci Engelbergben, tudatosan megkísérelték a béke fogalmát továbbfejleszteni azzal, hogy a békét inkább folyamatként, mint állapotként határozták meg. Az volt a véleményük, hogy mind a negatív, mint a pozitív békefogalom afelé hajlott, hogy a békét statikusan fogja fel, ez azonban elégtelennek bizonyult. Úgy vélték, hogy a béke negatív fogalma azért nem fogadható el, mert az megengedne egy olyan szituációt, amely pl. az európai hidegháborút békének nevezné. A béke pozitív fogalmát, mint olyant pedig azért nem fogadják el, mert az megengedi, hogy az ún. igazságos háború az igazság állapotának megteremtéséhez szolgáló eszköz legyen. Ezzel szemben a békét négy szakaszos folyamatnak lehetne felfogni, ugyanis az erőszak, a szegénység, az elnyomás és a félelem minimálisra csökkentésének. (Peace in Europe — The Churches' role 75 k lp.).

A békének ez a definíciója nem tartalmaz semmi alapvetően újat, de megfelel a pozitív békefogalom fejlődésének, amely az utóbbi évtizedekben a békének, mint dinamikus jelenségnek a felfogása irányában haladt. A békének ez a felfogása összefüggésben áll a jognak azzal a felfogásával, amely kifejezésre jutott az uppsalai nagygyűlés 4. szekciójának jelentésében. „A jognak a nemzetközi rendhez és igazsághoz való hozzájárulása nemcsak konzerváló és stabilizáló funkciójából áll. Dinamikus és konstruktív szerepe is van. A pozitív törvényhozás és a nemzetközi szerződések nyilvánvalóvá teszik a jog kettős szerepét, hogy az egyrészt rendet megőrző tényező, másrészt változást és reformot létrehozó erő”. A békének hasonló felfogását találhatjuk VI. Pál „Populorum progressio” enciklikájában, ahol többek között ez áll. „A béke új neve: fejlődés”.

A béke fogalmáról szóló előbbi két megnyilatkozás mögött, amelyek a béke dinamikus jellegét emelik ki, a teológiai és filozófiai előfeltevésekben fontos súlypont-eltolódás van. Ahogyan korábban a társadalmi valóságot a rendek gondolatából kiindulva értelmezték, úgy most arra hajlunk, hogy egyre erőteljesebben kiemeljük annak történeti és ezzel együtt változó jellegét.

Az előbbiekből következik, hogy az egyházak mai békemunkáját egy olyan békeideál jellemzi, amely a béke pozitív fogalmának felel meg. Úgy hisszük, hogy ez a tendencia megfelel annak a békeideálnak, amelyet mi a bibliában találunk, amely a héber „sálóm” szóban jut kifejezésre, és amelynek centrális tartalma az igazság, a harmonia, és a jólét. Ennek a pozitív békefogalomnak természetesen van egy fontos vallásos komponense, és ennek eschatológikus jellegéből következik, hogy ez a komponens se az általános emberi, se a keresztyén békemunkának nem lehet célja. Mégis olyan erkölcsi értéket juttat kifejezésre, amelyek az egyház mai békemunkája számára iránytmutatók lehetnek, és amelyek az egyházon kívüli béketörekvésekhez való csatlakozást is lehetővé teszik.

## A békéhez vezető utak

### *A disszociatív és asszociatív út*

Azokban a ma megfigyelhető és a béke-kutatás által analizált törekvésekben, amelyek maradandó béke megteremtésére és biztosítására irányulnak, két fő kategóriát különböztethetünk meg. Az egyiket úgy jellemezhetjük, hogy a *békéhez vezető disszociatív út*. Ez azt mondja, hogy úgy lehet a békét megteremteni és garantálni, ha a csoportokat, pl. a nemzeteket egymástól elkülönítjük. Ennek a béke-stratégiának képviselői arra az egyszerű tényre mutatnak rá, hogy azok a csoportok, amelyeknek nincs közös érintkezési pontjuk, nyilván nem is kerülhetnek egymással konfliktusba. A disszociatív útnak ez a motivációja majdnem kongruens a béke negatív fogalmával. Mind a történelem, mind pedig a mi korunk példákkal szolgálhatnak a békéhez vezető ezen útra. Erre az egyik legvilágosabb példa az egyiptomi és izraeli csapatoknak egymástól való szétválasztása az 1973-as októberi háború után, amely az első lépés volt az illető országok közötti békéhez vezető úton.

A disszociatív út olykor egy másik motivációt is kaphat, egyidejűleg összekapcsolódhat egy másik stratégiával és egy másik céllal. Ez a motiváció abból indul ki, hogy a maradandó békét nem lehet elérni a nemzetközi, sőt részben a nemzetközi struktúrák radikális változása nélkül. Ez, így gondolják, csak a to-

vábbra is fennálló ellentétek és konfliktusok kieleződése, azaz *polarizálódás* által történhetik meg. Ebben az esetben tehát a disszociatív út egy olyan kísérletet jelent, hogy azokat a folyamatokat akarják megindítani, (vagy legalábbis siettetni), amelyek a fennálló társadalmi struktúrák összeomlásához és azoknak újjal való pótlásához vezetnek. Ha a disszociatív útnak először említett motivációja majdnem megfelel a béke negatív fogalmának, az utóbbi motiváció a pozitívnek felel meg. Ez azt jelenti, hogy annak az új struktúrának a keretei között, amelyet meg akarunk teremteni, arra igyekszünk, hogy új kvalitást nyerjünk, azoknak a csoportoknak egymásközi kapcsolatára, amelyek konfliktusban állnak egymással.

Az *asszociatív út* azt jelenti, hogy a békét azzal teremtik meg, és garantálják, hogy a csoportok pl. nemzetek egymáshoz közelednek. A békéhez vezető ezen útnak motivációja abból indul ki, hogy a kérdéses integráció a fennálló konfliktusokat és azoknak okait sorban megoldja és megszünteti és egyúttal kölcsönös függőségét és érdekközösséget hoz létre, amely azután garanciává válik a nyílt, szervezett erőszakos cselekedetekkel szemben.

A békéhez vezető asszociatív út elvileg kongruens a békének mind negatív, mint pozitív fogalmával. A különböző érdekcsoportoknak az az integrációja, amelyet megvalósítani szándékoznak, egyrészt ugyanis a fennálló igazságtalanságok konzerválását jelentheti. Ebben az esetben a külső erőszak alkalmazását ugyan kiküszöbölik, de az igazságtalan struktúrában rejlő láthatatlan erőszak továbbra is tartósan fennmaradhat. Az így uralomra jutó béke ezért csak negatív béke. Másrészt az integráció a különböző csoportok közti fokozódó kölcsönhatással ezeknek a csoportoknak kölcsönösen növekvő igazságához és szolidaritásához, azaz a pozitív békéhez vezethet.

Abból, ami a mai világban nemzeti vagy nemzetközi vonalon történik, sok mindent a békéhez vezető asszociatív úton való előre haladásnak nevezhetünk. Ez többek között azzal is összefügg, hogy a kommunikáció területén végbemenő gyors fejlődés a disszociatív politika típusa ellen irányul.

### *„Békés egymás mellett élés” és „biztonság”*

A politikai síkon folyó béketárgyalásokat az utóbbi évtizedekben két olyan fogalom uralta, amelyeket néha valóban jelszónak tartottak, de amelyek mégis nagyon reális magatartást és stratégiát fejeznek ki ezen a téren. Ez a két fogalom a „békés egymás mellett élés” és a „biztonság”. Ezek nincsenek egymással közvetlen ellentétben, de legalábbis egy alternatívát alkotnak, amely különböző oldalról, különböző hangsúlyt kap, és ezek az alternatívák különböző békés stratégiákat képviselnek.

Ebben az összefüggésben se a békés egymás mellett élés, se a biztonság nem egyértelmű fogalom. Ez többek között abból következik, hogy mindkettőt összekapcsolhatjuk mind a disszociatív, mind az asszociatív úttal. Ha a békés egymás mellett élést és a biztonságot a békéhez vezető disszociatív úttal kapcsoljuk, akkor egyszersmint egy olyan politikával kötjük össze, amely hatalmi egyensúlyra törekszik, amely állandó fegyverkezéssel, gyakorlatban a félelem egyensúlyát alakítja ki.

Ezzel egy olyan békés egymás mellett élés és biztonság adódik, amely végső sorban a félelemre épül. Az a béke, amelyről itt szó van csak negatív béke. A nemzetek és hatalmi blokkok izolálása könnyen az ideológiai tekintetben való polarizálódást vonja maga után.

A békéhez vezető asszociatív úton mind a békés egy-

más mellett élés fogalma, mind pedig a biztonság fogalma más tartalmat kap. A békés egymás mellett élés itt az áruk és információk cseréjének formájában megmutató kölcsönhatás koexistenciája. A biztonság politikai fogalma olyan jelentésváltozáson megy keresztül, amelyet a „securitas” és „certitudo” teológiai fogalmakkal fejezhetünk ki. A securitas egoista elkülönülését követi a certitudo, azaz olyan biztonság, amely a bizalom fontos tényezőjét foglalja magában. Ez azáltal jön létre, hogy emberek és csoportok közelebb kerülnek egymáshoz és megismerik egymást.

## Az egyházi békemunka célja és formái

### *A pozitív békéhez vezető asszociatív út*

Az egyházak békemunkájának iránya és formája szorosan összefügg azzal, hogy melyik béke eszmét és melyik békéhez vezető utat ismerik el az egyházakban. Az előzőekben megállapítottuk, hogy korunkban a pozitív békefogalom látszik célravezetőnek az egyházak békemunkája számára. Ennek a békefogalomnak több kapcsolópontja is van azzal a vallásos békefogalommal, amelyet a bibliában találunk és általában a keresztyénység etikai értékeivel, ezért ebben az összefüggésben jogos feltételeznünk, hogy az egyházak békemunkáját ez az eszme határozza meg.

A békéhez vezető disszociatív és asszociatív utak közötti választás elvileg nem lehet nehéz a keresztyén egyházak számára. Az embernek és emberi kapcsolatoknak az a fogalma, amely a bibliában kifejezésre jut sokkal erősebb kapcsolatban áll az asszociatív úttal, mint a disszociatív úttal. Az, hogy az egyházak a békéhez vezető asszociatív utat támogatják, megfelel az egyház feladatának, annak, hogy az egyház a kiengesztelődés eszköze és a kiengesztelődés közössége ebben a világban. Az egyház által hirdetett kiengesztelődés természetesen elsősorban az Isten és ember kapcsolatára vonatkozik, de azután az emberek és emberi csoportok egymáshoz való kapcsolatára is. A megváltásról van szó, hogy Isten teremtett világának szétszakadt kapcsolatait rendezzük. Az emberek és embercsoportok egymásközi kiengesztelődése nem történhetik az igazságosság kárára. Az a kiengesztelődés, egyének és csoportok egymáshoz közeledése, amely azon az áron megy végbe, hogy a valóságos ellentétek és igazságtalanságok rejtve maradnak, nem igazi kiengesztelődés. A társadalomban jelentkező igazságtalanságoknak és ellentéteknek le kell lepleződniük, hogy le tudjuk győzni őket, az érdekeknek természetes konfliktusait pedig amelyek nem kifejezetten igazságtalanságok, el kell ismernünk, hogy azokkal helyes módon élhessünk. Csak ilyen feltételekkel lehet az asszociatív út a pozitív békéhez vezető kiengesztelődés útja, olyan út, amelyet az egyház magáévá tud tenni.

Ezért jogos, hogy az egyházak olyan törekvéseket támogatnak, amelyek emberek és csoportok közötti növekvő együttműködésből és közös akcióból indulnak ki, legyenek azok akár nemzetek, akár hatalmi csoportosulások. Az EVT 4. uppsalai nagygyűlése által elfogadott ajánlások tökéletesen ebbe az irányba mennek.

### *Az egyházak nevelő munkája és a béke*

A békeutakban úgy találták, hogy van egy bizonyos összefüggés aközött, ami az államokban végbemeleg és aközött, ami köztük történik. Úgy látszik, az a döntő, hogy egy államban egyének és csoportok megtanulták-e az egymásközi konfliktusokat békés úton megoldani pl. tárgyalásokat folytatni, amelyek komp-

romisszumokhoz vezetnek, ahelyett, hogy a konfliktusokat nyomás gyakorlásával vagy egyoldalú diktátummal próbálnák megoldani. Okunk van azt állítani, hogy az az állam, amelyben sikerült az ellentétes érdekek békés együttműködését megvalósítani, arra törekszik, hogy politikusai és tisztségviselői a konfliktusok megoldásának ezt a modelljét nemzetközi síkra is átvigyük. Ezért annak a módnak, ahogy egyházi belső ellentéteket és konfliktusokat megoldanak — vagy nem oldanak meg —, meg van a maga jelentősége a nemzetközi kapcsolatokban és a világbéke tekintetében. Ahogyan az egyházak és más szervezetek tanítják tagjaikat a belső konfliktusokat megoldani, vagy nyugodtan eltűnni, úgy járulnak hozzá a világ békéjéhez és amennyire ez nem sikerül nekik, úgy hatnak ellentétes irányba nemzetközi szinten.

Ezért az egyházak békére nevelő munkájának fontos része a saját belső konfliktusainak tisztázására való nevelés. Ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni, amellet a tökéletesen magától értődően világos feladat mellett, hogy a tagokat a békemunka érdekében vallásosan motiválják, valamint hogy az ebben való részvételüket etikai értékekkel és eszmékkel irányt és célt adjanak.

### *Az ökumenikus munka, mint békemunka*

Az asszociatív úton elérendő béke egyik legfontosabb előfeltételének tartják a nemzetközi szervezetek nagy számát. Ezeknek két fajtája van: az állami (IGO=International governmental organisations) és nem állami (INGO=International non-governmental organisations). Annak a nemzetközi rendszernek, amelynek nagyszámú szervezete van ebből a két fajtából magasfokú konfliktusokat megszüntető és konfliktusokat megoldó kapacitása van.

A fenti körülmény különösen is világunknak jobban fejlett részében egy meghatározott tendenciával függ össze. Itt a közösségek, hogy úgy mondjuk, azon vannak, hogy kinőjenek nemzeti államukból. A népek tagjainak egy növekvő része nemcsak a saját állama iránt érez lojalitást, hanem a nagyobb egységek iránt is. A nemzeti identifikáció mellé más identifikációk is kerülnek és ezek céljának fontos kategóriái azok a szervezetek, amelyek átlépik a nemzeti határokat.

A világot átfogó keresztyén egyháznak ezen a ponton különös jelentősége van a béke munka számára. Azok a keresztyén közösségek, amelyek ma az ökumenikus munkában részt vesznek, pl. az EVT-ben egy INGO típusú világot átfogó szervezetet képeznek. Ebben az összefüggésben megemlíthetjük a hitvallások alapon álló egyházi szervezeteket, a Keresztyén Békekonferenciát stb. Ezek, mindegyik a maga módján, elősegítik a különböző országok képviselői, a különböző hatalmi csoportosulások és világrészek közötti kapcsolatokat és a nemzetközi öntudat és a nemzetközi szolidaritás erősödését.

Az egyházaknak a világbéke megteremtéséhez és biztosításához való hozzájárulása mind e mellett abban globális perspektívában van, amely a keresztyén hit centrumában gyökerezik. Ez a hit ugyanis mind a teremtést és a megváltást, mind pedig a tökéletességre jutást egy univerzális világperspektívában látja. Ezen az alapon mi keresztyének ugyanakkor, amikor nemzeti hovatartozásunkat igeneljük, azonosíthatjuk magunkat az egész emberiséggel abban a tudatban, hogy minékünk, mint embereknek egy nemzeti és nemzetközi konfliktusokon túli sorsközösségben is részünk van. Ennek a hitnek és ennek a tudatnak erősítése lényeges hozzájárulás a világbékehez.

Vantala, 1974. október 22.

John Vikström



# A felszabadítás teológiájáról és a faji megkülönböztetés elleni küzdelemről\*

1. A mai keresztyén teológiában forradalmi változások tanúi vagyunk. Ennek egyik kifejezése az, amit a „felszabadulás teológiájá”-nak szoktak nevezni. Légerősebb megnyilvánulása Latin-Amerikában található (G. Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, és mások: Assmann, Segundo stb.). Szoros kapcsolatban van a latin-amerikai irányzattal az amerikai James H. Cone által képviselt „fekete teológia”. („A Black Theology of Liberation”, v. ö. Roberts és Gardiner: „Quest for a Black Theology”, 1971.). A dél-afrikaiak hatása szintén növekszik („Black Theology, The South African Voice”, szerkesztette Basil Moore). Hasonló gondolatokat vetnek fel más afrikai teológusok is (Harry Sawyer: „What is An African Theology?” az *African Theological Journal*, 1971. évi 4. számában; J. Agbeti: „African Theology: What Is It?”, Presence, 1972. 7kk; végül E. W. Fasholé—Luke: „What Is African Theology?” a *Communio Viatorum* 1974. évi 3. számában). Ebben az összefüggésben fontos gondolatokat fejezett ki itt, ezen az ülésünkön is S. H. Amissah és E. E. Mshana lelkész a „Keresztyénség mint a felszabadulás vallása” témáról szólva.

2. Hogyan jellemezhető ez az új teológiai irányzat?

a) Mindenekelőtt módszertani változást jelent, ami a teológiában elfogadott hagyományos módszer kiegészítése. A hagyományos teológia kizárólag a bibliai kijelentésben, az egyházi hagyományban és a különböző hitvallásokban kutatta Isten akaratát. Ez a reformációtól örökölt értékes teológiai módszer (sola Scriptura) képtelen volt megbirkózni a nehéz társadalmi helyzetekkel, ezért az új módszer nagyobb figyelmet szentel a mindennapi élet teremtette helyzetnek, az elnyomott és a társadalmi meg nemzeti kizsákmányolásból és elnyomásból felszabadulásra vágyó embermilliók problémáinak és gondjainak. Így ez az új módszer a bibliai kijelentés fényében igyekszik megoldást találni a tényleges helyzetekből adódó problémákra. A felszabadulás teológiája előfeltételezi a teológia megszabadulását a régi hagyományos módszerektől.

b) Ez semmiképpen sem jelenti a Biblia, a hagyomány, a hitvallások elhanyagolását. A felszabadulás teológiája az örök evangélium fényében akarja megérteni a mai embert. A mai ember sokáig várt a szegények és a legszegényebbek, az éhezők és a kivetettek megsegítésére. A mai ember új társadalom megteremtésére törekszik s a nemrégiben függetlenné vált népek új nemzetközi rendre vágnak. Mindennek tükröződnie kell a teológiában is.

c) A releváns teológiának az élet dinamikájából kell megszüntetnie. A felszabadulás teológiája leszögezi, hogy az elnyomottak már nem fogadják el az elnyomás körülményeit. A keresztyén teológia évszázadokon át az akadémikusok kiváltsága volt. A felszabadulás teológiájának azonban abból a személyes gondból és elkötelezettségből kell fakadnia, amelyet az egyszerű keresztyének éreznek mind a keresztyén hit, mind az emberi helyzetek iránt.

d) Mivel a bibliai kijelentés Istene az az Isten, aki szakadatlanul és feltétlenül érdekelt az emberi helyzetekben, Isten mindig az ember Istene. A Bibliában

ezért szólítják meg így: „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”.

3. A keresztyén teológiát felhasználták, s néha még ma is felhasználják az elnyomás igazolására. A felszabadulás teológiája azt jelenti, hogy a felszabadulás folyamata nem ellentétes az evangéliummal és a keresztyén tanítással. Ezért a keresztyén teológia nem hagyhatja többé figyelmen kívül a modern világ küzdelmeit. A keresztyén egyházak nem tehetnek már úgy, mintha légüres térben élnének.

4. Mindeme fejlemények fényében kritikus helyzetben van az amerikai és európai (észak-atlanti) teológia, mivel gyakran próbálta a Bibliával igazolni a faji felsőbbrendűséget és a könyörtelen társadalmi és gazdasági uralmat. Ezen a ponton hadd idézzek egy amerikai teológust, aki behatóan foglalkozott a fekete teológia jelentőségével: „Európában és Amerikában a teológia fő áramát nem a felszabadulás érdekelte, hanem a személyes üdvösség és az elnyomás megindokolása. A fehér teológia kidolgozta a ’nyilvánvaló sors’ ideológiáját, hogy a feketéket megtérítse, megnyugtassa és uralkodjék felettük. Cone és mások nemcsak azért bírálják Barthot, Brunnert, Niebuhrt és Bultmannt, mivel teológiájuk nem szól a feketék nagy tömegeihez, hanem azért is, mivel a reformáció egész teológiájával együtt túl szorosan kötődik az európai és amerikai fehér nemzetek kulturális ethosához és öntelt vélekedéséhez. Az a normatív etika, amely ebből a teológiából ered, hajlamos arra, hogy az osztó igazság súlyos követelményeit a természeti jog és rend kegyes tisztelete alá foglalja, s gyakorlati kérdésekben a szeretet kazuisztikus alkalmazását tudatosan vagy öntudatlanul a fehér középosztály érdekeinek szolgálatába állítsa. Ez volt a fehér keresztyénség politikai és gazdasági haszonelvűsége akár Afrikában a gyarmati és neokolonialista uralom idején, akár az Egyesült Államokban a fehér szupremácia idején” (Gayraud Wilmore: *Black Theology*, International Review of Mission, 1974 április, 226. l.)

5. A felszabadulás teológiája az alapvető teológiai fogalmak átforgalmazását végzi el. Röviden foglalkozom ezek közül néhányal.

a) Az Ószövetségi kijelentés a történelmi események hosszú folyamatára terjed ki, s nem korlátozódik egyetlen időpontra. Izrael népe, mint választott nép, nem dicsőséges imperialista hadsereggént vonult be diadalmasan az ígért földjére. Rabszolgák voltak, akik Isten kegyelméből és irgalmából menekültek meg a szolgaságból, s így Isten szabadította fel őket.

b) Az Újszövetség szerint Jézus nem a római birodalom ügynöke volt, hanem áldozat. Jézus egyike volt a palesztinai gyarmati szegényeknek. A testlételével Isten azonosult ezekkel az elnyomottakkal. „Az Úrnak lelke van énrajtam, mivelhogy felkent engem, hogy a szegényeknek az evangéliumot hirdessem, elküldött, hogy a töredelmes szívűeket meggyógyítsam, hogy a foglyoknak szabadulást hirdessek és a vakok szemének megnyílását, hogy szabadon bocsássam a lesújtottakat, hogy hirdessem az Úrnak kedves esztendejét” (Lk 4:218—19).

c) Ez azonban nem jelenti azt, hogy az üdvösség előfeltétele a szegénység. A szegényeknek nyújtott vigasztalás nem lehet olyan eschatológia, amely paradicsomi állapotot ígér a halál után. Az Ószövetségben az üdvösség akadálytalan és zavartalan fejlődést je-

\* Elhangzott a KBK Antirasszizmus Bizottsága tanzániai ülésén (Dar es Salaam 1974.)

lent. Szabadulást a veszedelmektől és a zsarnokságtól. menekülést a fenyegető veszélytől. Az üdvösség nem pusztán individualista vigasz, aminek semmi köze sincs a társadalmi környezethez. Ha az üdvösség csak spirituális individualista létezés, akkor ebből az következik, hogy Isten áldást mond a jelenlegi status quo-ra és fenntartja azt. Ez semmiképpen sem lehetséges. Az üdvösségnek legalább három dimenziója van. A felszabadulás összefüggésében természetesen jelentenie kell a bűntől való megváltást, azaz a lelki szabadságot, de magában kell foglalnia a társadalmi elnyomásból való szabadulást is, a felszabadulást az imperialista és kolonialista hatalmak nemzetközi elnyomása alól.

d) Megbékélés és felszabadulás. A hagyományos teológiában a megbékélésnek hamis mellékértelme van. Arra szolgál, hogy ezzel „elsimítsák az ellentéteket”, rábírjanak arra, hogy „barátságosak és kedvesek legyünk mindenkire”. Bibliai értelmében azonban a megbékélés előfeltétele az igazságosság. Isten az Ő egyszülött Fiának halála árán kínálja fel az embernek a megbékélést és a megigazulást. „A megbékélés hangoztatása a felszabadulással szemben azt jelenti, hogy visszazökkenünk annak a teológiai hagyománynak a kerékvágásába, amely elfedte a fehér ember kizsákmányoló és atyáskodó uralmát, aki arra szólítja fel a fekete fajokat, hogy egy hamis béke kedvéért fordítsák oda a másik orcájukat is, miközben kifosztják őket. A megbékélés csak követheti a felszabadulást. Húsvét és pünkösöd csak nagypéntek után jön el. A fekete teológiának szembesítenie kell a fehér egyházat Isten ítéletével, a bűnbánat és jóvátétel követelményével, mielőtt megtörténhetik az igazi megbékélés feketék és fehérek között. Bocsássuk szabadon az elnyomottakat, s azután járuljunk együtt az oltár elé” (Gayraud Wilmore: Black Theology, Its Significance for Christian Mission Today, International Review of Mission, 1974. április, 221. l.).

e) A hétköznapi realitások fényében kell tisztáznunk a világ fogalmát is, miként James H. Cone mondja. „A világ nem metafizikai valóság, sem nem ontológiai probléma, ahogy egyes filozófusok és teológusok szeretnék elhitetni velünk. Nagyon konkrét valami az Munkaóra igazolás, utasítások átvétele, harc a patkányokkal, a rendőrök taszigálása. Az a hely, ahol a szegények élnek... Egyszóval a világ az, ahol az embertelenség brutális valósága mutatkozik meg istentelenül és állatiasítja el az embereket” (James H. Cone: A Black Theology of Liberation, 1970, 233. l.).

6. Az EVT antirasszizmus programja az egyházakban teológiai újraeszmélődést indított el, amely kölcsönhatásban van a felszabadulás teológiájával. Ebben a teológiai újraeszmélődésben azonban az akadémikus teológia semmilyen szerepet sem játszott. Ez még várat magára. Elisabeth Adler az alábbi reflexiót fűzi hozzá: „A rasszizmus kérdésével a 'fehér' teológiai hagyomány sohasem foglalkozott, miként erre James Cone és Helmut Gollwitzer mutat rá. A fekete teológia kialakulása valószínűleg a legnagyobb kihívást jelentő jelenség ezen a téren. Hogy ez a fehér egyházak érdekében áll, azt megmutatta néhány erről szóló könyv, cikk és áttekintés közzététele. A legutóbbi időkig csak az európai és észak-amerikai 'fehér' teológiát tekintették igazi teológiának, a világban mindenki számára megfelelőnek (kivéve talán a latin-amerikai teológiát, amely nemrégiben jelent meg az ökumenikus porondon). Szinte teológiai imperializmusról lehetne beszélni. Ezzel úgy kell szembefordulni, mint a kulturális imperializmus részével, mivel az

ilyen magatartás a rasszizmust támogatja” (Elisabeth Adler: A Small Beginning, Genf, 1974, 66. l.).

7. A rasszizmus elleni harc fokozódik. Példa erre az ENSZ ama határozata, amellyel kizárta Dél-Afrikát a nemzetek családjából. De a harc élesebb ma, mint bármikor ezelőtt, miként ezt az előbb idézett EVT kiadvány is megállapítja: „A fajilag elnyomott csoportok évszázados szenvedése az utóbbi öt esztendő folyamán fokozódott az elnyomó erők növekvő terrorja és militarizmusa következtében... Ezeket az erőszakos és terrorisztikus cselekedeteket azonban kétségbeesett kísérleteknek kell látnunk a rasszista hatalmak részéről, amelyek a nagy ipari és katonai komplexummal szövetkezve akarják fenntartani sok helyen a status quo-t a faji és gyarmati elnyomás elleni harc egyre nagyobb heveségével szemben” és az elnyomottakkal mind nagyobb mértékben megnyilvánuló szolidaritással szemben” (Elisabeth Adler: A Small Beginning, 69. lap).

8. Hadd foglaljam össze a rasszizmus ellen az egyházak és keresztyének által vívott harc legfontosabb eredményeit, amelyek egyúttal a mi elvégzendő feladataink is:

a) Megnövekedett az egyházakban a rasszizmus áldatlanságainak felismerése és új minőséget nyert a rasszizmus leküzdésére való elkötelezettségük.

b) El kell ítélni és meg kell szüntetni a fajüldöző politikát támogató társadalmi struktúrákat.

c) Parancsolóan szükséges az elnyomottak érdekében való struktúraváltozás, bármennyire ellenzik is azok, akik jelenleg hatalmon vannak a rasszista rendszerekben.

d) Le kell leplezni azoknak az egyházaknak a bűnrészségét, amelyek titokban támogatják a fajüldöző politikát.

e) Növekszik a felszabadítási mozgalmakkal való szolidaritás és azok állandó támogatása.

9. Nem szabad beleesnünk abba a hamis megelégedettségi érzésbe, mintha az egyházak és a keresztyének a tőlük telhető mértékben kivették volna már részüket a rasszizmus leküzdésére irányuló harcból. Az EVT felhívására egyes helyeken aggodalommal válasszoltak. Hadd idézzek ismét az antirasszizmusról szóló hivatalos EVT kiadványból: „Az egyházak sem nem juttatták el teljes bevételük jelentős részét a faji elnyomatásban élők szervezeteinek, sem nem szüntek meg támogatni a fajüldöző kormányokat, a megkülönböztetést gyakorló iparágakat és az embertelen munkafeltételeket” (Elisabeth Adler: A Small Beginning, 60. lap).

10. A rasszizmus elleni harc nem reménytelen. Az elnyomottak között sűrűbben arat a halál. A kolonializmus, a kizsákmányolás és a fajüldözés ama mai társadalmi struktúrák sátáni tartozékai, amelyek kizárják a felszabadítás lehetőségét.

11. A felszabadulás teológiája megerősíti a keresztyén reménységet, mint ahogy James Cone olyan határozatosan mondja: „Ha az emberek igazán hisznek Krisztus feltámadásában és komolyan veszik a benne adott ígéretet, nem lehetnek megelégedettek a jelenlegi világgal úgy, ahogy van. A feltámadás múltbeli valósága és az a jövő, amit Isten tárt fel ezen keresztül, nyugtalanná teszi az embereket a jelen tökéletlenségei miatt... A keresztyéneknek harcolniuk kell a gonosz ellen, mert ha nem harcolnak, ha nem tesznek meg minden tőlük telhető, ezzel a feltámadást tagadják meg.” (James H. Cone: A Black Theology, 246. lap).

Dr. Tóth Károly

# Életkérdések az afrikai egyházakban

Napjainkban tanúi lehetünk annak, hogy Afrika egyre jobban az egyházi érdeklődés középpontjába kerül.<sup>1</sup> Ennek oka egyfelől az a szinte páratlan arányú számbeli növekedés, mely Afrikát a legdinamikusabban fejlődő egyházak kontinensévé tette. Itt azonban nemcsak számbeli növekedésről, hanem minőségi változásról is szó van. Az afrikai egyházak ui. azzal is magukra vonták a figyelmet, hogy a keresztyénség sajátos afrikai arculatának kialakítását keresik. Nem találják egészségesnek azt, hogy egyházaik a múltban a fehér ember egyházának pontos másolatai voltak. Igaz, az ún. independents egyházak a múltban is igazán valódi, hamisítatlan afrikai kegyességi életet éltek. Ezek azonban mind a történelmi egyházaktól, mind egymástól elszigetelve éltek és igen gyakran szinkretizmust képviseltek. Ma megindult a törekvés ezen elszigetelődés felszámolására. Ennek kezdeményezői a történelmi egyházak. Érthető, hogy az utóbbiak az afrikai autenticitás keresésében oda fordulnak, ahol ezt megvalósulva látják. Az independents egyházakkal való kapcsolatkeresés és beszélgetés az afrikai ökenikus tevékenység elengedhetetlen részévé lett.

Sajnos, ennek a jószándékú kapcsolatkeresésnek komoly akadályai vannak. Ezek az akadályok elsősorban a gombamódra szaporodó — főképpen amerikai fundamentalista (pietista közösségektől támogatott) — misszióknak a tevékenységével kapcsolatosak. Ezek a missziók vagy új felekezeteket alapítanak, vagy az independents egyházakra akarnak hatni. Tevékenységük fő jellemvonása az ökumené-ellenesség. Sokan közülük az „ellenökumenével” az International Christian Councilal vannak összekötöttesben.<sup>2</sup> „Miért van Afrikában ma több misszionárius, mint hét évvel ezelőtt?” — kérdezte Burgess Carr kanonok, az Összafrikai Egyházi Konferencia (All Africa Conference of Churches, a továbbiakban AACC) főtitkára 1974 áprilisában a szervezett Lusakában tartott gyűlésén. A fentieket figyelembe véve sem megbotránkozunk, sem csodálkozunk nem szabad ezen a kérdésen.

Közben a gazdasági és politikai helyzet általános rosszabbodása<sup>3</sup> egyre több problémát jelent az egyház számára is. A beszélgetés azonban folyik a fenti kérdésekről. Ezeknek sokféle részletéből most két problémakört szeretnék ismertetni, melyek világsszerte nagy érdeklődést keltenek: a „moratórium” kérdését és az országok támogatásának problémáját.

## A moratórium

Még 1972-ben történt, hogy John G. Gatu, a Kelet-afrikai Presbiteriánus Egyház főtitkára egy nagy érdeklődést és felháborodást kiváltó előadást tartott az Egyesült Államokban „Felhívás az afrikai egyházak afrikánizálására” címmel.<sup>4</sup> Előadásában Gatu főtitkár azt fejtette ki, hogy az idő megérett arra, hogy az ún. „Harmadik Világ” sok részéből visszavonják az összes külföldi misszionáriusokat, mert jelenlétük akadályozza az egyházak identitásának kialakítását. A beszéd elején azt javasolta, hogy legalább öt évi időtartamra minden külföldi személyt és minden anyagi támogatást ki kell vonni Afrikából. A beszéd végén azonban az öt évi időtartam helyett egyszerűen a személyek visszavonását és az anyagi támogatás megszűntetését javasolta. Mit akart tulajdonképpen elérni John Gatu ezzel a beszéddel? Mint az egyház adminisztrációját irányító gyakorlati ember, nagyon jól

tudja, hogy ez a javaslat a maga egészében megvalósíthatatlan. Ide vonatkozó javaslatát saját egyházának a zsinata is aligha fogadná el. De a presbiteriánus egyház és az ezt támogató skót és Egyesült Államokbeli presbiteriánus egyházak — melyek már eddig is sok jelét mutatták annak, hogy teljes szívvel támogatják az egyház afrikánizációját — el is fogadnák, a római katolikusok, vagy a különféle amerikai, főleg fundamentalista jellegű közösségek missziói minden bizonytalansággal elutasítanák ennek a moratóriumnak még a gondolatát is. Beszédével Gatu úr — mint később beszélgetések során ezt maga is kifejtette<sup>5</sup> — ki akarta élezni a problémákat, hogy azok tudatosodjanak és az egyházak beszélgessenek róluk. Ez a beszélgetés meg is indult. A Bangkokban tartott „Üdvösség ma” témával 1973-ban foglalkozó gyűlésen is az egyik jelentős téma volt. Az AACC 1974-es lusakai nagygyűlésén Burgess Carr kanonok főtitkár mint esetleges megoldást (option) ajánlotta a tagegyházak figyelmébe.

Mi is a probléma tulajdonképpen? Elsősorban nem a misszionáriusokról alkotott rossz vélemény. Bár beszédében foglalkozott a misszió és a kolonizáció összefüggéseivel, valamint azzal, hogy a misszió sokszor kulturális agresszióval járt együtt.<sup>6</sup> Arra is utalt John Gatu, hogy a jelenleg működő misszionáriusok között is vannak, akik a múlt hibáihoz ragaszkodva az egyház idegen jellegét őrzik és ugyanakkor az afrikai egyház felszínességét panaszolják.<sup>7</sup>

A fő probléma nem az, hogy a misszionárius<sup>8</sup> — tehát a nem afrikai egyházi munkás — nem „jó”, hanem az, hogy túlnyomó jelenléte akadályozza a helyi erők felfakadását és az egyházak életét és fejlődését meghatározó jelentős döntések meghozatalánál személyi és anyagi súlyuknál fogva meghatározó szerepet játszanak és ezzel az egyház idegen jellegét állandósítják. Ha egy egyházi projektumra pénz kell, egyszerűbb valamelyik gazdag egyházhoz fordulni pénzért, mint saját erejükre hagyatkozni. Ha viszont a pénz és a személyek külföldről jönnek, a külföldi egyházaké a döntő szó. Arra van tehát szükség, hogy az afrikai keresztyénség tanuljon meg a saját lábán állni, saját erejére hagyatkozni és szűnjön meg az ökumené koldusa lenni.

Bár a moratóriumra szóló felhívást egyetlen egyház sem fogadta el, a beszélgetés megindult és egyre több gyakorlati lépés történik a saját erőforrások felfakasztására, valamint annak biztosítására, hogy az afrikai egyház ügyeiben afrikaiak döntsenek. A Presbiteriánus Egyház új székházat épített, szinte kizárólag belső anyagi erők segítségével. A háznak a JITEGEMEA nevet adták. Ez a szuahéli szó önmagunkra való támaszkodást, belső és anyagi önállóságot jelent. A beszélgetés mindenütt folyik a témáról, teológus diákok, lelkesek, sőt egyháztagok között is. Az mindenki előtt világos, hogy a moratórium eredeti formájában meg nem valósítható. Hiszen ezek az országok nem egyházi síkon is sok vonatkozásban külföldi segélyekből és kölcsönökből élnek. Tehát az egyházi pénzek érkezésének megszűntetése nem szüntetné meg a külföldi pénzek érkezését és a külföldi befolyást, ugyanakkor az egyház egységének megtagadását jelentené. Ha az egyház egyes tagjai jobb helyzetben vannak, segíteniük kell a többi tagokon. Ezzel az egy test egészséges működését segítik elő. Ugyanakkor azonban gondoskodni kell arról, hogy a gazdagabb országok egyházaiból érkező anyagi támogatás vagy személyzet ne nyomja el a helyi kezdeményező erőket, hanem inkább ösztönzőleg

hasson azokra.<sup>9</sup> Az egyház egy volta megélésének és hirdetésének másik elengedhetetlen megnyilvánulása az, hogy a mozgás ne egyirányú, hanem kölcsönös adás-elfogadás legyen. Európa és Észak-Amerika szekularizálódó világában a sokszor az első szeretet meghidegülésében élő egyházaknak szükségük van a fiatal afrikai egyházak friss és eleven hangjára.<sup>10</sup> A Róm 1:11–12 értelmében kölcsönös egymásrahatásra van szükség.

### Az erőszak

A másik sokat vitatott kérdés az egyháznak az erőszak alkalmazásával kapcsolatos álláspontja. Mint ismeretes, az EVT megette azt a nagy vitát kiváltó lépést, hogy anyagi támogatásban részesíti az Afrikában működő felszabadulási mozgalmakat, így pl. a FRELIMO mozgalmat, mely a kelet-afrikai portugál gyarmat, Mozambique felszabadulásáért fegyveres harcot folytatott.<sup>11</sup> Az EVT hozzájárulása nem a fegyveres harcot támogatta, hanem a felszabadított területeken iskolák fejlesztését, az egészségügyi hálózat kiépítését szolgáltatta. Ennek ellenére több európai és amerikai egyházban élénk tiltakozást váltott ki a Világtanács határozata és többen megtagadták a hozzájárulást. Ezek a tiltakozások csupa olyan egyház részéről történtek, melyek támogatták saját országuknak a második világháborúban való részvételét és az állam háborúja támogatásának évszázados hagyományaival rendelkeznek.

A kérdés természetesen erősen foglalkoztatja az afrikai egyházi közvéleményt. Ezzel kapcsolatban az AACC lusakai nagygyűlésén Carr kanonok az alábbiakat mondotta:<sup>12</sup>

„A fekete teológia<sup>13</sup> és a felszabadítás teológiája<sup>14</sup> kettős kihívást jelent a mi keresztyén életstílusunk számára. Ezek a mozgalmak és gondolatok igen mélyrehatóan arra ösztönzik az afrikai teológiát, hogy lépjen túl a helyzet elvont fenomenológiai elemzésén azoknak az etikai szankcióknak a mélyebb megértésére, melyek szervesen beletartoznak a mi hagyományos vallási élményvilágunkba. Mindez arra kényszeríti a keresztyéneket, hogy jobban megértsék Jézus Krisztus evangéliumának radikális jellegét, úgy is mint teológiai keretet a kulturális autenticitásért, az emberi fejlődésért, igazságért és megbékélésért folytatott küzdelemben. Amíg ez meg nem valósul, az afrikai egyház magán hordozza azt a bélyeget, amelyről Ngugi<sup>15</sup> beszélt.

Az még meghatározásra váró feladat, hogy ezen elkötelezettségünk milyen formát fog ölteni. Ez a kérdés már Kampala óta<sup>16</sup> foglalkoztat bennünket. Véleményem szerint a Kampalában megfogalmazott különbségtétel az „erőszak” és a „kollektív bosszú” között ma is érvényes és hasznos útbaigazító a felszabadulási mozgalmakhoz való viszonyunk meghatározásánál. Az a megválogatott erőszak, melyet a felszabadítási mozgalmak gyakorolnak, éles ellentétben áll azzal a kollektív bosszúval, amely oly mélyen átjárja a dél-afrikai és rhodesiai rendszereket. Éppen ezért az erőszaknak minden különbségtétel nélkül való elutasítása elfogadhatatlan az afrikai keresztyének számára.

Ha másért nem is, azért kell egyértelmű támogatásunkkal a felszabadítási mozgalmak mögé állnunk, mert az egyházat a Kereszt új és radikális megértésének felfedezéséhez segítették hozzá. Isten — azzal, hogy elfogadta a kereszten gyakorolt erőszakot — Jézus Krisztusban a megváltás eszközeként szentelte az erőszakot egy teljesebb emberi élet megvalósítására.

Továbbá, a felszabadítási mozgalmak azon igénye,

hogy küzdelmük nem csupán a fekete ember felszabadulásáért folyik, hanem a fehérekért is, a közelmúlt portugáliai eseményeinek fényében igazoltnak látszik. A portugálok maguk lettek a FRELIMO... (és a többi felszabadulási mozgalom) egy évtizedes fegyveres küzdelmének haszonélvezői. Azt majd csak ezután fogjuk meglátni, hogy Mozambique, Angola és Guinea Bissau milyen mértékben aratják le e küzdelem és anynyi áldozat gyümölcsseit. Az azonban bizonyos, hogy a Portugáliától való teljes politikai függetlenség a minimális követelmény. A küzdelemnek azonban folytatódnia kell — most már nem a fegyveres harc eszközeivel — a gazdasági kizsákmányolás ellen.

Ma köszöntjük azokat a bátor püspököket, papokat és római katolikus híveket, akiknek tiltakozása, gyakran életük odaáldozása segített bennünket, hogy eljussunk ebbe a korszakba, mikor reménysugár csillan fel Mozambique, Angola és Guinea Bissau népei számára...”

A felszabadulásért fegyveresen küzdő mozgalmak egyértelmű támogatására vonatkozó szavaiban Carr kanonok az egyháztagok jórészének gondolatait fejezte ki, és ebből a szempontból nem jelentett újat. Viszont az a megokolás, amivel ezt az álláspontot támogatta, igen nagy vihart váltott ki mind a sajtóban, mind pedig különféle gyűléseken, melyek során a kanonok maga is módosította véleményét. A vitatott kérdésekkel kapcsolatban egy vitaesten egy afrikai teológussal, John Nyesivel nyilvánosan vitattuk meg a kérdést. John Nyesi feladata volt Carr kanonok álláspontját védeni, az enyém annak megtámadása volt. A vita végén „ellenfelemmel” teljes egyetértésre jutottunk. Mondanivalóm gondolatmenetét az alábbiakban foglalom össze:

Carr kanonoknak az erőszakot alkalmazó felszabadítási mozgalmak támogatására vonatkozó kijelentéseit csak egész beszédének összefüggésében szabad szemlélni. Ez a beszéd pedig a maga egészében erőteljes bizonyágtétel Jézus Krisztus evangéliuma és ennek az evangéliumnak az afrikai helyzetben való releváns volta mellett. „Az evangélium Afrikába jött, hogy itt is maradjon” — mondotta a kanonok. Ezen az alapon beszédében kritikát gyakorolt a missziói mozgalmak teológiája és gyakorlata fölött. Így jutott el odáig, hogy az erőszak kérdéséről szóljon, és — mondatait elemeire bontva — az alábbi megállapításokat tette: 1. Különbséget kell tenni az erőszak különféle fajtái között a motíváció, valamint az alkalmazott módszerek alapján. Így lehet beszélni „megválogatott” (selective) erőszakról, melyet a felszabadulási mozgalmak alkalmaznak, és az egész társadalom struktúrájában megvalósuló „kollektív erőszakról”, vagy bosszúról (vengeance). Az utóbbi a dél-afrikai és a rhodesiai társadalmi berendezkedés szerves része. Ez a különbségtétel nemcsak az afrikai helyzetre nézve hasznos, hanem van bizonyos általános érvénye is. Az alkalmazott erőszakot motívációja és módszerei szerint elemezni kell. Ugyanis valamilyenféle erőszak alkalmazásának közvetve vagy közvetlenül mindannyian részesei vagyunk. Az európai civilizáció erőszakban született meg. A konstantini korszak kezdetétől a keresztyénség terjesztése sem volt mentes az erőszaktól. A reformáció és az ellenreformáció kora is az erőszak alkalmazásával, vallásháborúkkal teljes. Amerikában sem jobb a helyzet. Az Egyesült Államok fegyveres harcban született meg. Folytatódott az erőszak az indiánok ellen, a rabszolgák behozatalával és a polgárháborúban. De ez a helyzet azóta sem változott. „Az erőszak annyira amerikai, mint a cseresznyés lepény” — idézi James Cone T. Merton szavait.<sup>17</sup>

Afrika történelmét vizsgálva, nem szabad azt hinnünk, hogy kizárólag az idejövő fehér gyarmatosítók alkalmaztak erőszakot. Erről beszél a bantu törzsektől elnyomott bushmanok sorsa. A rabszolgakereskedelem sem folyhatott volna olyan szabadon, ha egyes törzsfőnökök nem alkalmaztak volna erőszakot saját alattvalóikkal szemben. Ezen a területen is igaz, hogy „mindannyian vétkeztek és szűkölködnek Isten dicsősége nélkül”. Ezért nehéz elfogadni, hogy egyes európai egyházak képviselői olyan mereven szembefordultak az EVT ama döntésével, mellyel az afrikai felszabadító mozgalmakat támogatta.

A fenti példák felemlítésével nem volt szándékomban sem azt mondani, hogy mivel mindenki alkalmazott erőszakot, minden rendben van; sem pedig azt, hogy az erőszak alkalmazásának minden esete egyformán ítélendő el. Itt is helye van a különbségtételnek. A klasszikus teológia is beszélt „bellum iustum”-ról. Valóban az erőszak minden egyes alkalmazásának esetét elemzés alá kell venni. Annyit azonban meg kell mondanom, hogy mint európainak a fenti történelmi háttérrel nincs jogom ahhoz, hogy Carr kanonoknak, vagy bármelyik afrikai keresztyének idevonatkozó döntését minden további nélkül elítéljem. Ezért jogosult pl. James Cone-nak, az amerikai fekete teológia képviselőjének kérdése, mikor szemére vetették, hogy kész az erőszak támogatására. Így felelt: „Kinek az erőszakáról van szó? Nixonéről, vagy az ő áldozatairól? A mississippi államrendőrségnek, vagy a Jackson Állami Kollégium diákjainak erőszakáról?”<sup>18</sup> Hol van a kritérium mely eligazíthatna bennünket? Van-e itt egyáltalán kivezető út? Ennek keresésénél Krisztus keresztje felé kell tekintenünk, ahova Burgess Carr is el akar vezetni bennünket.

2. Így jutunk el a kanonok kijelentésének következő szakaszához: „A Felszabadítási Mozgalmak... az Egyházat a Kereszt új és radikális megértésének felfedezéséhez segítették. Isten — azzal, hogy elfogadta a Kereszten gyakorolt erőszakot — Jézus Krisztusban a megváltás eszközüvé szentelte az erőszakot...” Az első mondat itt azt foglalja magában, hogy bizonyos élethelyzetek különösen alkalmasak arra, hogy megértsük Isten cselekedeteit és akarátát. Ilyen például a szenvedés. (1 Pt 4:1). Szenvedő emberek jobban megértik és értékelik, mi is az igazi szenvedés. Ugyanilyen eset következhet be nagy történelmi megrázkódtatások vagy fordulatok idején. Van itt azonban két veszély, amelyet látnunk kell, hogy ellenük védekezni tudjunk:

a) Van itt egy kísértés, hogy a szenvedés nem csupán alkalom lesz Krisztus megváltó szenvedésének mélyebb megértésére, hanem önmagában megváltó erővé válik: azaz Krisztus megváltó szenvedésének helyébe emberi szenvedés kerül.

b) Saját szenvedéseink és történelmi élményeink lesznek kijelentéssé, mintegy a Szentírás interpretálói-vá. Ez az a veszedelem, ami ellen a Barmeni Nyilatkozat 1934-ben, de máig ható érvénnyel emelte fel szavát.

Ha ezeket a veszedelmeket látjuk, és velük szemben résen vagyunk, akkor van helye és érvénye a fenti kijelentésnek.

A második mondatnál azonban már súlyosabb nehézségek vannak: „Isten a megváltás eszközüvé szentelte az erőszakot...” Valóban ez történt a kereszten? Isten nem az erőszakot fogadta el, hanem Jézust, aki önmagát áldozta fel: a szenvedő Szolgát, tehát, aki az erőszaknak nem elkövetője, hanem áldozata volt. Krisztus kereszthalála nem az erőszak megszentelése, hanem ítélete. Nem az erőszak tehát a megváltás eszköze, hanem Krisztus önmaga odaszánása. A Kereszt

nem az erőszak diadalának, hanem az áldozat, a legyőzött, az elesett Krisztus győzelmének szimbólumává lett.

Ugyanakkor a Kereszt a keresztyén cselekvés motívumává és normájává is lett.<sup>19</sup> A kereszt mértéke mellett azután nyilvánvaló lesz, hogy a keresztyénség a maga egészében nagyon korán utat vettett. Helmut Gollwitzer szerint a konstantini korszak és benne a hatalomért küzdő egyház elindult az erőszakkal való élésnek az útján, és pedig a hatalmasok oldalán. Ettől kezdve az egyház szentesíti a hatalmasok által alkalmazott erőszakot és maga is él vele. Mivel pedig ez a fehér ember világában történt, ez a fehér erőszak szentesítésévé lett. Így lett az egyház és a keresztyénség a másokat leigázó hatalom részévé.<sup>20</sup>

A reformáció, különösen Luthernek a teológia crucis-ra vonatkozó tanítása, megnyitotta a korrekció elvi lehetőségét. Ennek az elvnek társadalmi/politikai következményeit sem Luther, sem utódai nem vonták le. Így azután a helyzet változatlan maradt. Rámutat Gollwitzer arra, hogy pl. Hollandiában kálvinisták és arménianusok vitatkoztak a predestinációról, de kiválasztásuk felől való öntudatuk nem gátolta őket abban, hogy a rabszolgakereskedelemben részt vegyenek.<sup>21</sup>

Jürgen Moltmann a kereszt teológiájáról nemrégien megjelent könyvében úgy vélekedik, hogy Iustinianus császár kora óta a cézárok voltak a győztesek az egyházban és, hogy a teológiában is a cézárok formája szerint alakult az Isten-kép. Így vált a teológia crucis a teológia gloriae-vá.<sup>22</sup>

A megoldás tehát ott van, hogy vissza kell mennünk a Kereszthez, ahogy Carr kanonok is int bennünket. A keresztre figyelve azonban azt látjuk meg, hogy ott az áldozat, Isten Fia, a Fiú Isten a maga elesettségében és gyengeségében a világ Megváltója lesz. „A Biblia megmutatja nekünk a hatalom nélküli, a szenvedő Istent. Csak a szenvedő Isten segíthet”. — mondja Bonhoeffer börtönbéli elmélkedése során.<sup>23</sup> Istennek ez az önkéntes maga odaadása mutatja az Ő végtelen együttérzését pathos-át.<sup>24</sup> Isten népének az a feladata, hogy levonja ennek következményeit, és minden cselekedetét a Keresztből kell eredeztetnie és ahhoz kell hozzámérnie. Így lesz a Kereszt az egyház történelmi önvizsgálatának, múltja és jelene megmérésének eszközüvé és ugyanakkor szabadítójává. Mert kegyelemről élünk: ezt is a Keresztről tudjuk. Ez lesz a felszabadulási mozgalmak támogatása kérdésének is zsinórmértékévé. Ha ott az elesettekkel való együttérzésről, pathos-ról és sympatheia-ról van szó, akkor azt az egyháznak támogatnia kell. Természetesen az adott helyzet alapos analízise mellett, mely pl. tekintetbe veszi a gyakorlati megvalósítás lehetőségeit is. Ilyen megfontolások eredményeképpen lesz ez a támogatás csendes együttszenvedés vagy aktív részvétel az erőszak alkalmazásában. Jelentheti esetleg mindkettőt, mint pl. Bonhoeffer esetében is.<sup>25</sup> Minden körülmények között azonban Krisztus keresztjének kell nyújtani mind a motívációt, mind az erőt, mind pedig az állandó korrekciót. Ilyen értelemben kell az afrikai egyházaknak is viszonyulniok az erőszak kérdéseire. Ahol ez nem történik meg, ott az erőszak az embertelenség új, talán minden eddiginél rettenetesebb lehetőségeit nyitja meg, aminek mindannyian tanúi vagyunk.<sup>26</sup> A FRELI-MO pl. most már új helyzetbe került. A portugál erőszak áltörvényének és rendjének megtörése helyett és után, a béke rendjének felépítése és megőrzése a feladata. A Krisztus keresztjéből fakadó szolidaritásával, bizonyágtételével és imádságával álljon mellette az egyház, hogy ez a mozgalom is a többivel együtt —

Burgess Carr szavait idézve — „egy teljesebb emberi élet megvalósításának” eszköze legyen. Ez pedig a Krisztus keresztségével szerzett megváltás része.

\*\*\*

A fenti rövid szemléből látható, hogy mennyi teher-tétellel van megterhelve a fehér embernek a szolgálata afrikaiak között. A nagyszerű élmény azonban az, hogy van megértés kölcsönösen és van testvéri szeretet. Ugyanazon Kereszt körül állunk ítélet és kegyelem alatt: ugyanaz a Szentlélek adatott nekünk és tett bennünket Isten egy népévé, Krisztus Testének, az Anyaszentegyháznak tagjaivá.

Dr. Pásztor János

#### JEGYZETEK

1. Jelentős ökumenikus találkozók Afrikában: 1974 április Lusaka, Zambia, AACC nagygyűlés 1974 július–augusztus Accra, Ghana, Hit és Egyházalkotmány gyűlése. — 1974 november Dar es Salaam, Tanzania, KBK tanácskozása a faji einyomás kérdéseiről. — 1975 november Nairobi, Kenya, az EVT V. nagygyűlése — 2. Néhány héttel azután, hogy az EVT közzé tette azt a szándékát, hogy az 1975. évi nagygyűlést Nairobiban tesse, az ICC is Nairobiba hirdette meg következő nagygyűlését 1975 júliusára. Egy Nairobiban működő, az ICC-vel kapcsolatban levő amerikai misszionárius a legnagyobb napi lapban, a Daily Nation-ben levelet tett közzé, melyben megírtadta a Kenyai Ökumenikus Tanácsot (Nemzetközi Christian Council of Kenya, rövidítve NCKK), amiért hozzájárult ahhoz, hogy az EVT Nairobiba jöjjön. — 3. A politikai függetlenség elérésével felkeltett reménysegeknek csak kis része vált valóra. A gazdasági kizsákmányolás a neokolonializmus formájában tovább uralkodik. A szakadék a gazdag országok és a fejlődő országok között egyre nő. A Sahel országok tragédiaja, a tömeges éhhalál kozismert tény. Egyik ország a másik után kerül katonai janták uralma alá. Dél-Afrika, Rhodesia, Délnyugat-Afrika még mindig gyarmati sorban él. „Ahol nem gyarmatosító urak ildöznek és nyomnak el bennünket, ott ugyanezt tessék saját uraink” — panaszkolta dr. Bola Ige, az EVT faji megkülönböztetés ellen küzdő bizottságának nigériai elnöke, a Hit és Egyházalkotmány accrai ülésén 1974 júliusában. Az olajválság még nehezebbé tette az amúgy is nagyon hátrányos gazdasági helyzetet. E sorok írása napján olvasom az újságban Burgess Carr kanonok tiltakozását az etiópiai tömeges kivégzések miatt. — 4. „Call for Africanization of the Church in Afrika”, AACC Bulletin, Vol V. No 4. November, 1972. — 5. Kijelentvén többek között, hogy nem tömeges kiutasítás volna a célja, hanem a problémákról való komoly beszélgetés. Sokan azonban nem így értékelték. 6. „Emberek és pénz és amit misszionáriusi motivációval küldtek, idegen keresztyén képet, idegen pásztori módszereket és politikai elképzeléseket hoznak magukkal”. Ivan Illich, idézi Gatut, Burgess Carr lusakai beszédében így nyilatkozik e témáról: „Van azonban jó néhány zavaró paradoxon. Ahogy a keresztyénység Afrika-szerte terjedni kezdett — amit mi nagy örömmel üdvözlünk —, fájdalommal kellett észrevennünk, hogy a hit elfogadása az afrikai lélek elvetését jelentette. Eredménye egy spirituális krízis... és lázadás a hagyományos szokások elleni ezen illegitim és nem keresztyén erőszakosság ellen... A probléma gyökerénél az emberiség egy kicsiny hányadának kulturális arroganciája húzódik meg, azoké, akik az Észak-Atlanti világban élnek...” — 7. Beszédében Stephen Neill anglikán püspöknek ugyan-csak az USA-ban tartott előadására hivatkozik. Neill püspök előbb Indiában, majd Kelet-Afrikában működött mint misszionárius. — 8. Az afrikai beszélgetésekben a misszionárius szó nem a bibliai értelmében használatos (ti. az evangélium minden felhatalmazott és küldött hirdetője). Altalában a fehér embert jelenti, aki az egyház szolgálatában bármilyen funkciót tölt be a Harmadik Világban. — 9. Több támogatást adó egyház, pl. az USA Presbiteriánus Egyháza olyan terveket támogat csupán, amelyekre bizonyos helyi áldozathozatal már történt. — 10. A Kelet-afrikai Presbiteriánus Egyház 1974 szeptemberében küldte el első misszionáriusát az USA-ba Jacob Njguna Mugo személyében. — 11. Mint ismeretes, ma már a gyarmati sorból az önállóságot előkészítő ideiglenes kormány felelőse. — 12. A kanonok teljes beszéde megtalálható a lusakai nagygyűlés anyagában „The Engagement of Lusaka” címmel. A beszéd elején a kanonok hitet tett Krisztus evangéliuma és annak az afrikai helyzet számára való különös vonatkozásai mellett. „A keresztyénység azért jött Afrikába, hogy itt otthonra találjon és itt maradjon”. A kanonokat, aki a libériai anglikán egyház papja, már sokszor elmarasztalták keresztyén vallástétele miatt, mondván: Egész jó afrikai, ha nem volna keresztyén. — 13. A fekete teológia kifejezés aligha adja vissza az angol „Black Theology” igazi értelmét, melynek James Cone, a new yorki Union Theological Seminary tanára a szerzője. Jó összefoglaló ismertetés található az Evangelische Theologie 1974 január–februári számában „Warum schwarze Theologie?” címmel. — 14. Theology of Liberation: elsősorban Délamerikában terjedt. A marxizmus társadalmi analízisétől erősen befolyásolt irányzat, egyaránt vannak protestáns és római katolikus követői. 1973-ban röviddel Allende bukása előtt Santiago de Chileben „Keresztyének a szocializmusért” címmel adtak ki terjedel-

mes nyilatkozatot. — 15. Ngugi wa Thiongo, azelőtt James Ngugi, jónévű kenyai író, a kelet-afrikai Presbiteriánus Egyház 1970. évi zsinatán beszédet mondott, melyben igen erős kritikával illette az egyházat az idegen szellemi és gazdasági értékek képviselője miatt. — 16. Kampalában volt az AACC előző nagygyűlése. — 17. „Schwarze Theologie im Blick auf Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung” c. írásában az Evangelische Theologie 1974 január–februári számában a 11. lapon. — 18. I. m. 10. lap. — 19. Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott, München, Chr. Kaiser 1973, 8. lap. Vö. 266kk. — 20. „Zur „schwarzen Theologie”” c. cikkében az Evangelische Theologie 1974 január–februári számában 43. lap. — 21. I. m. 50. lap. — 22. Moltmann, i. m. 236kk. — 23. Widerstand und Ergebung 242. lap, idézi Moltmann i. m. 266. lap. — 24. Moltmann, i. m. 255kk. — 25. Bonhoeffer, mint ismeretes, Hitler elleni összeesküvésben vett részt. — 26. A vitaest idején ez a megjegyzés elsősorban Burundira és még néhány afrikai országra vonatkozott.

## In memoriam Eduard Thurneysen

„A nagy barát halott” (Der grosse Freund ist tot) — ezzel a címmel írt a Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt szeptember 8-i számába okos, megértő, méltón értékélő megemlékezést Hans-Rudolf Müller-Schwefe, D. Eduard Thurneysenről, aki 1974. augusztus 21-én, 86 éves korában elhunyt. A címbeli jellemzés talán mindennél találóbban jelöli meg Thurneysen teológiai-történeti, nyugodtan mondhatjuk: egyháztörténeti helyét és jelentőségét. Karl Barth nagy barátja, hűséges fegyvertársa a teológiai küzdelmek prondján, elválaszthatatlan útítársa és munkatársa —, így él a köz tudatban Eduard Thurneysen; nevét említve, óhatatlanul asszociálódik vele a másik nagy név, a baráté, a jóval híresebbé, Karl Barthé. Lehet egy életet így leélni, egy ilyen nagy barát, ily híres név árnyékában, mondhatnók szinte: teher-tétellel? Hogy mennyire lehet, arra éppen kettőjük töretlen és zavartalan barátságára példa. Tanítani kellene, hogy ha egyebet nem, de ezt az igazi fraternitást, ezt a megtermékenyítő és termékeny szellemi közösséget, ezt a szüntelen beszélgető együttgondolkodást, ami sajnos valami ritka az „ige szolgálói” között, s aminek nagyszerű dokumentuma levélváltásuk most megjelent első két kötete. (K. Barth — E. Thurneysen, Briefwechsel, Bd I. 1973. Bd II. 1974.), vegyük okulásul és például. Első prédikációs-köteteik közösen jelennek meg (Suchet Gott, so werdet ihr leben, 1917. és Komm schöpfer Geist, 1924.) s az egyes prédikációk alá nincsen odaírva a szerző neve: ennyire vállalták egymást, ennyire csak a szolgálat, s az úgy volt fontos, személyi szempontok teljes háttérbeszorításával.

Mégis, Thurneysen nem volt egyszerűen Barth szócsöve vagy visszhangja. Teológiája nagyon is veretes, életműve önálló markáns arcú nemcsak nagy barátjához képest, de általában is. Némi leegyszerűsítéssel ezt talán így fogalmazhatnók meg: ő volt az újreformatori teológia barthi ágának legjelentősebb aprópénzre váltója. Ez az utóbbi kifejezés éppen nem kisebbítés, sőt ellenkezőleg! Hatalmas, életet betöltő feladat volt ez. Mert bár Barth maga is vallotta, s számtalan megfogalmazásban hirdette, pl. kis homiletikájában (K. Barth, Homiletik, 1966.), hogy minden teológiai fáradozásunk azért van, hogy jobban prédikáljunk, tehát az egyházi szolgálat, közelebről a gyülekezeti szolgálat érdekében — ez a tétel azonban a nagy Dogmatika vaskos kötetéből csak nagyon közvetve szűrhető le. Thurneysen volt az, aki — ma divatos szóval élve — lebontotta az ige teológiáját az ige hirdetői számára, kézbeillő és forgatható szerszámokat és fegyvereket nyújtva a szolgálattevőknek. Teológiai fáradozásunk

mindenestül a gyülekezetért, tehát az emberért van — ha nem így van hiábavaló, mert csak így történik az embert szerető Isten dicsőségére. Thurneysen életművének ezt az alaptételét mily jól jelzi a 70. és a 80. születésnapjára megjelent két ünnepi kötet (Festschrift) címe is. Az egyiké: Gottesdienst—Menschen-dienst (Istenszolgálat—emberszolgálat), a másiké: Wort und Gemeinde (Ige és gyülekezet). —

Erre utal egész életpályája is. Két falusi lelkészi szolgálat (1913—1920. Leutwil és St. Gallen—Bruggen, 1920—1927.) után nyugalmabavonulásáig, 1959-ig, megszakítás nélkül a baseli Münster-gyülekezet lelkésze. Ez utóbbi gyülekezeti lelkészi szolgálatával egyidejűleg 1930-tól a gyakorlati teológia tanára a baseli egyetemen. A szószék és a katedra felbonthatatlan egységében szolgált: igehirdető maradt a katedrán és teológus volt a szószéken. E sorok írója és bizonytalanság nélkül hallgatója és tanítványa is tanúságot tehetnek kettős szolgálatának erről a gyümölcsöző, megtermékenyítő egységéről. Hallgattuk a tanteremben és a baseli Münster szószékén, jártunk biblióráira és hospitáltunk konfirmációi tanításán, elkísértük a családlátogatásokra. Prédikációi nyomdakészre éretten hangzottak el a szószéken, s jórészt meg is jelentek a Basler Predigten-sorozatban, vagy külön kötetekben; református tradíció szerint egész bibliai könyveket prédikált végig, így a Filippi-levelet és a Jakab-levelet is, és ezek a prédikációk mai napig az egegetikai felismeréseknek is becses lelőhelyei. Többek között ebben is követője és utóda volt a reformátoroknak, akiknek prédikációit nem lehet „puskázni”, ellenben lehet belőlük, mint az övéiből is, sokat tanulni.

Ez a fent említett „apropéznreváltás” kézzelfogható teológiai termésében. Műveinek: cikkeknek, tanulmányoknak, prédikációknak, önálló köteteknek bibliográfiája a két már említett születésnap kötetben található, 1968. márciusáig több mint 430 címmel! Közülük csak néhányat emelünk ki, mint iránymutatókat, így a *Dosztojevszkijről* (1921) és a *Christoph Blumhardt-ról* (1926) írt tanulmányokat és a *Das Wort Gottes und die Kirche* c. (1927) tanulmánykötet. Élete fő műve bizonyára kétkötetes lelképásztkodástana (*Die Lehre von der Seelsorge*, 1946. és *Seelsorge im Vollzug*, 1968.), melyből az első kötet magyar fordításban is megjelent. Számos művét francia, angol, holland, dán, olasz, japán, maláji és magyar nyelvre is lefordították.

Magyarországhoz és a magyar protestantizmushoz való viszonyáról külön kell szólni. Mindig nagy szeretettel és megértéssel fordult felénk s ennek számos tanújelét adta. Magyarországi és erdélyi magyar hallgatóinak, tanítványainak, tisztelőinek és barátainak számát bajos volna megállapítani, bizonyos, hogy nagyon sokan vannak, akik most tisztelettel és hálás szeretettel gondolnak a hazament nagy tanítóra. 1949-ben Thurneysen, Walter Lüthi társaságában járt hazánkban. Egyik itt mondott prédikációja nyomtatásban is megjelent, a *Basler Predigten-sorozatban* (1949. Nr. 3.), úti tapasztalatairól a *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* c. egyházi lap 1949. é. 18. számában számolt be „*Erwachende Kirche in Ungarn*” címmel. Jól ismerte fel és helyeselte a felszabadulás utáni magyar protestantizmusban jelentkező bűnbánat és megújulás, újrakezdés szándékát és törekvéseit. Segítő, biztató szava éppúgy erősített bennünket az úttörés éveiben, mint a nagy baráté, Barthé is.

Thurneysennek van egy könyve, amely csak magyarul jelent meg. Ez elég különösen hangzik, de így van. 1942-ben jelent meg „*Az ige szolgálata*” c. kötet, Sopronban, az evangélikus hittudományi kar hallgatói ifjúsági körének kiadásába. A Zárószóából kitűnik, hogy

ezt a homiletikai munkát részben Thurneysen több tanulmányából, részben volt hallgatóinak egyetemi jegyzeteiből állította össze egy széles körű munkaközössége az akkori soproni teológiai hallgatóknak; a függelékben több prédikáció fordítását is közölték. A munkaközösség spiritus rectora a második világháborúban elesett dr. Urbán Ernő lelkész volt. A kiadványt engedélyező levelében Thurneysen többek között ezeket írta (idézet a könyv előszavából): „Sokat gondolunk a magyar népre és sorsára, barátainkra, akik az egyház szolgálatában állanak. Bárcsak mi mindannyian megtanulnánk ezekben a sötét napokban, minden országban, minden egyházban, hogy hitvallásunkhoz híven járjunk! A Lélek és a hit közösségében szívbeli szeretettel üdvözlöm testvéreimet.”

Thurneysen teológiai munkásságának, jelentőségének felmérése nem lehet egy rövid megemlékezés tárgya, annak kereteit szétfeszítené. Bizonyan elvégzendő feladat azonban, nem utolsó sorban a neki sokkal adós magyarországi teológusok számára is. Egy mozzanatra azonban mégis szeretnénk rámutatni, mint számunkra időszzerű és jelentősre. S ez: Thurneysen teológiai felismerései a szocializmussal kapcsolatban.

A már említett 1927-ben megjelent *Das Wort Gottes und die Kirche* c. kötetben található egy 1922-ben St. Gallenben lelkészek előtt tartott előadása: *Sozialismus und Christentum*. Mindjárt az elején ezeket olvashatjuk: „A keresztyénység és a szocializmus összehasonlítása kétségkívül az egyháztörténeti eseménye a 19/20. századnak és az egyházakra való kihatásaiban sokkal elhatározóbb jelentőségű, mint az összes belső egyházi események voltak, jóllehet ezekkel szoros oksági kapcsolatban volt”. E felismerés, a szocializmus történeti jelentőségének ez az értékelése, akkor — 1922-ben! — páratlan s egyházi körökben éppen szokatlan volt.

Megdöböntő Thurneysen oly tisztán látó tanulmányát több mint félszázad tapasztalatai és felismerései után olvasni. Pedig ma is érdemes újra elolvasni, mert alapvető munkának számít tárgyában. Sajnos a maga korában vajmi kevés megértésre és mégkevesebb követésre talált.

Jellemző, hogy az agg Thurneysen élete végéig a teológiai munka aktív részese és a történeti események éber és felelős szemlélője és vigyázója maradt. Utolsó megjelent írása vejenek G. Casalisnak egyik egyházpolitikai tanulmányához (*Der wahre Name Gottes, Junge Kirche*, 1974. é. 8/9. sz.) való helyeslő és kiegészítő hozzászólás (u. o. 439—440. o.).

Egyik legutolsó írása a *Basler Predigten* sorozatban (1973. aug. sz.) megjelent „*Lob des Alters*”. Az öregkor dicséretéről szól ez az elmélkedés s egyúttal bizonyosság arról, hogy Thurneysen milyen fogékonyan érzekelte korunk legfrissebb problémáit, milyen mélyen megértette annak vívódó, sokszor nem könnyen megérthető ifjúságát is. Nem véletlen azért, hogy a *Junge Kirche* c. folyóirat 1974. é. 10. számában éppen a baseli *Barth-Archivum custodia*, a Thurneysennél két nemzedékkel ifjabb Hinrich Stoevesandt írt megemlékezést. A „nagy barát” barátja tudott lenni a nála félévszázaddal fiatalabbaknak is. Talán ez a barátság, a megértés készsége és alázata, a fraternitás szolgálata volt életének és életművének legmélyebb titka.

Temetésén, a baseli Hörnli-friedhofon, a régi barát, a baseli Oekolapad-gyülekezet egykori lelkésze, Walter Lüthi hirdette az élet ígését, a 103. zsoltár 1—5. versei alapján. Prédikációjának summája és címe is rávilágít Eduard Thurneysen életének hordozó erejére: *Kegeyem-kegeyem* és ismét csak *kegeyem*.

*Dr. Croó Gyula*

## A veszélyeztetett életbenmaradás

Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága nyugat-berlini ülésének anyaga

### I. Általános bevezetés

A bizonytalanság a nemzetközi gazdasági élet mindent átfogó jellemzője.

A bizonyosság világosan és egyre súlyosbodó mértékben van jelen az emberi élet legközvetlenebb és legrosszindulatúbb fenyegetettségében: az élelmiszerhiányban, az éhségben, a rossz táplálkozásban.

A bizonyosság világosan jelen van világszerte a tömegek nagy szegénységében. Az emberi faj több mint kétharmadának sorsa az, hogy szegény legyen.

A bizonyosság világosan jelen van abban a tagadhatatlan tényben, hogy 1974 közepén egy négybillió emberfaj tagjai vagyunk. A szaporodás évente 75–80 millióval, naponta 200 000-rel növeli ezt a számot. A következő 25 esztendőn belül létszámunk héttillió körül lesz, akiknek óriási többsége a tömeges szegénység állapotában élők légióit fogja növelni.

Másrészt a bizonytalanság jelen van az emberi élettel kapcsolatos alapvető kérdésekben.

Mindenekelőtt megmutatkozik a bizonytalanság az emberiségnek abban a képességében, hogy világosan felismerje a helyzetét. Obskurentizmus fészkelődik bele minden politikai érdekeltségű nyilatkozatba. Az obskurantizmus két legfőbb eszköze a szükségprogramok megtervezése (még ha emberiesek és szükségesek is) vagy a hosszútávú akadémikus tanulmányok készítése a társadalmi élet formáinak megváltoztatására, ha ezek a tanulmányok a mindennapi körülményektől elszigetelten folynak. Gondosan vagy irgalmatlanul elkerülnek minden olyan döntést, amely a gazdasági vagy politikai hatalmi struktúráknak a ma élő nemzedék életében bekövetkező megváltoztatására indítana el tervszerű és racionális eljárásokat.

Jelen van a bizonytalanság az emberiségnek arra való képességében is, hogy megszüntesse az uralkodás és a függés mai formáit és mechanizmusait s elsőbb-ségben részesítse azoknak a szempontját, akik áldozataivá válnak, amikor a terveket készítik, a „tudományos mintákat” kidolgozzák, eljárásokat kezdeményeznek, vagy döntéseket hoznak. Ezt a szempontot nyilván senki sem képviselheti jobban, mint azok, akik az igazságtalanság miatt szenvednek s akik leginkább érdekeltek a mélyreható változások megtételében. De el kell ismerni, hogy éppen ezek az emberek vesznek legkevésbé részt a gazdasági és társadalmi folyamat irányítását célzó döntések meghozatalában, olyan döntésekben, amelyek közvetlenül érintik őket. A társadalmi nyugtalanság egyre terjed a világ számos részében.

Ugyancsak jelen van a bizonytalanság az arra való képességben is, hogy földünk erőforrásaival fenntartsuk azt a technikai bázist, amelyet tudományos ismereteink kialakítottak. Különösen nagy a bizonytalanság az energiaforrásokat illetően, hogy megfeleljenek a gazdasági fejlődés kívánalmainak s különösen rövid

időn belül elegendő talajjavító anyagot biztosítsanak az élelmiszer termelés növeléséhez.

Jelen van a bizonytalanság a gazdag világban gyártandó áruk kiválogatásának módjára nézve is. Egyes források azt mutatják például, hogy évente kb. 250–300 billió dollárt költenek fegyverkezésre a gazdag országokban s hogy ez a fajta költsékezés 12 évenként megkétszereződik. Az „élet minőségét” meghatározó, most gyártott „árúk csomagja” nagyobb méretű vizsgálat alatt van. Egyre inkább világossá válik a mind nagyobb távolság és a visszaszárított kapcsolat azok között, akik minősíthetetlen életet élnek és azok között, akik a bőség magas színvonalán állnak.

Bizonytalanság van a nemzetközi pénzügyi rendszerben is. Ez önmagában is nagyobb probléma, de még aggasztóbb mint egy általános gazdasági betegségnek a nyilvánvaló jele, amikor gazdasági rendszert szűkítő erők jelentkeznek számos ipari és fejletlen országban, amikor az ipari országok egyre nagyobb arányú inflációját exportálják a fejletlen országokba s amikor az élelmiszerek, a talajjavító anyagok és az olaj árának emelkedéséből származó fizetési mérlegnek a módosítására hosszú és rövid lejáratú manipulációkra van szükség. Ennek következtében a kereskedelem, az átszámitási tarifa és a segély a gazdasági fennmaradás és verseny fegyvereivé válnak s többé már nem pusztán gazdasági mechanizmusok, mint sokan hitték.

Mindazok között, akik nagyobb igazságokra vágyakoznak, a keresztyéneknek készen kell lenniük arra, hogy segítsék átalakítani ezeket a bizonytalanságokat pozitív bizonyosságokká, hogy bátran rámutassanak számos pozitív és váratlan lehetőségre olyan jelentős lépések felé, amelyek igazságosabb rendet eredményeznek és egy reményteljesebb fejlődési folyamat feltételeit teremtik meg. „A hit a reménylett dolgok valósága s a nem látott dolgok felől való bizonyosság” (Zsid 11, 1).

### II. Éhség és élelem: a világ egyenlőtlenségének tükré<sup>1</sup>

Miután a gabonatermelés (búza, vetőmag és rizs) húsz éven át egyre növekedett a világban, 1972 a fordulat éve volt. A szokatlan időjárási viszonyok, amelyek ezt előidézték, az emberi élet mélyebb és drámai kérdéseit segítették feltárni.

A gabonatermelés világteljesítménye a számítások szerint 1 200 millió tonna volt. 1972-ben nem érték el a becslések szerint megkívánt kb. 25 millió tonnányi évi növekedést, e helyett 33 millió tonnányi csökkenés következett be a termelésben. Ez a termelésbeli csökkenés egybeesett ama programok végrehajtásának utolsó fázisaival, amelyekkel az északamerikai országok csökkenteni akarták nagy feleslegeiket. A termelés eme csökkenésének egyik különleges vonása volt, hogy ez



az időjárási viszonyok következtében előállt csökkenés egybeesett több szubkontinens — Szovjetunió, Kína, India, Ausztrália, a Szahara vidéke, Afrika és Dél-kelet-ázsia — hasonló helyzetével.

Ennek következtében a világ élelmiszer tartalékai a szokásos 155 millió tonnáról kb. 100 millió tonnára csökkentek. Ez a világ évi gabonanemű fogyasztásának 8%-val egyenlő, azaz valamivel kevesebb az egy havi szükségletnél. A búza-tartalék az 1971—72 évi 49 millió tonnáról 1972—73-ban 29 millió tonnára csökkent. Rizsből lényegében kimerültek a tartalékok. A vetőmag tartalék 16 millió tonnával csökkent (20%-kal 1972—73-ban). A szardella eltűnt a latin-amerikai partokról. Halból az egy főre eső adag 16%-kal csökkent az utóbbi három évben.

Ez a mennyiségi kép önmagában is elegendő lenne ahhoz, hogy nagy árdragulást idézzon elő. De feltárultak más, állandóbb jellegű tényezők is, melyek segítségével jobban megérthetjük az óriási áremelkedést. Így, bár a jövőben jobb mennyiségi helyzetet érhetünk el, ez alig lesz elégséges ahhoz, hogy megfekezze az árakat, amelyek általános vélemény szerint sokkal magasabbak lesznek, mint a múltban voltak.

1971-től 1974 első harmadáig a búza ára tonnánként 62 dollárról 220 dollárra emelkedett, a rizs 129 dollárról 595 dollárra, a kukoricáé 58 dollárról 126 dollárra, a szójabab 126 dollárról 266 dollárra.

A gabonakereslet és a gabona ára növekedésének egyik alapvető oka az egyre nagyobb bőség a gazdagabb országokban és a fogyasztásban ennek következtében bekövetkező változás. A jelenlegi élelmiszeri helyzetnél talán nem is lehet jobb képet festeni a bőség és szegénység közötti egyre nagyobb különbségről. Egyes szám adatok megrendítőek!

A gazdaságilag fejletlen országokban a gabonaneműekből az egy főre eső fogyasztás 1970-ben átlag kb. 190 kg volt, amiből szinte mindent közvetlenül fogyasztottak el. Olyan országokban, mint Kanada és az Egyesült Államok, az egy főre eső évi gabonafogyasztás 1 tonna körül van, amiből kb. csak 70 kg-ot fogyasztanak el közvetlenül kenyér, sütemény és reggeli zabpehely formájában. A különbséget közvetve hús, tej és tojás formájában fogyasztják el. Ezt azt jelenti, hogy a mezőgazdasági erőforrások — föld, víz, talajjavító anyagok, amelyek az átlag észak-amerikai élelmiszerhez szükségesek, csaknem ötszörösét teszik ki az átlag ázsiai, afrikai, vagy latin-amerikai szükségleteinek. A nagy jövedelmű országok, amelyek a föld összslakosságának kb. 30%-át jelentik, 1970-ben 53%-ot fogyasztottak mindenféle felhasználásban gabonaneműekből. Az a 374 millió tonna gabona, amelyet csupán az állatok etetésére használnak fel, 1969—70-ben, több volt, mint Kína és India együttes emberi gabonafogyasztása. Japánban például az egy főre eső húsfogyasztás majdnem 50%-kal növekedett 1969 és 1972 között, az állatok etetésére felhasznált évi gabonafogyasztás 6,3%-kal növekedett évenként 1961—63 és 1969—71 között.

A helyzet mélyebb vizsgálata azt tárja fel, hogy 800 millió ember élt már rosszul tápláltságba. Elismert tény, hogy 1970-ben a 97 fejlődő ország közül 61-nek már deficitje volt az élelmiszer-energia ellátásban. A Távol-keleten, a Közel-keleten és Afrikában a lakosság 20—25%-a szenved rosszul tápláltság miatt.

A jelenlegi helyzet, amikor kisebb lett a termelés és megfogyatkoztak a tartalékok, azt mutatja, hogy az életminimumon vagy az alatt élők száma drámai módon fog emelkedni a jövőben.

Néhány tényező bizonyítékot szolgáltat:

A FAO-nak (Élelmiszeri Világszervezet) az 1980-as évekre előre elkészített becslései, bár ideiglenes és igen korlátozott mutatók, jelzik, hogy a fejlett országokban az élelmiszer kereslet 1970 és 1985 között évi 1,6%-kal fog emelkedni; 1985-ben 27%-kal lesz több, mint 1970-ben volt. A piacgazdálkodást fejlesztő országokban az élelmiszer kereslet évenként 3,7%-kal emelkedik s 1985-re 72%-os emelkedést mutat majd. A világ átlagos többlet-kereslete 45%-os lesz. Ezek a százalékadatok, ha mennyiségekre számítjuk a, feltárják, hogy 1985-ig gabonaneműekből évi 240 millió tonna többlet termelésre, cukorból 40 millió tonnára, zöldségből 110 millió tonnára, tejből 140 millió tonna többlet-re lesz szükség (azokkal a takarmányművekkel együtt, amelyek az ilyen növekedés fenntartásához kellene). Gabonaneműekből az élelmiszeri, takarmányozási és egyéb szükségletek kielégítésére 470 millió tonnával lesz többre szükség 1985-ben, mint volt 1970-ben; ez 39%-os növekedés 15 év alatt. A termelés emelkedését illetően a helyzet bizonytalan. A FAO gondos mérlegelés után az 1961—63 és 1973 közötti időszakot vette alapul a termeléssel kapcsolatos előzetes számításokhoz. Becslései szerint a piacgazdálkodást fejlesztő országoknak 1985-ben, több mint 70 millió tonna netto deficitjük lesz gabonaneműekből az 1969—72-es időszaknál átlagosan csupán évi 13 millió tonnás deficit-jével szemben és az előző évek netto exportjához képest. Továbbá a netto deficit kiterjed *vaamennyi* piacgazdálkodást fejlesztő országra. Ha nem számítjuk ezek közé az olyan gabonaneműeket exportáló országokat, mint Argentína és Thaiföld, a gabonaneműekből várható deficit kb. évi 85 millió tonnára emelkedik majd, azaz háromszorosára az 1969—72 közötti bruttó importnak. S ez normális termelési körülményeket feltételez. Jó termés esetén az évi deficit esetleg kevesebb lesz, de rossz esztendőben 100 millió tonnára vagy még többre is emelkedhet. A fejlett országoknak a statisztikai adatok alapján kikövetkeztethető gabonatermelése azonban feltehetővé teszi, hogy ezek az országok esetleg növelni tudják export feleslegeiket, ami nagymértékben kiegyensúlyozná a fejlődő országok deficitjét. Ez lenne a megállapodott irányzatok folytatásának az eredménye azokban az országokban, amelyek fejlett technikával és lényeges termelési erőforrásokkal rendelkeznek.

#### b) Élelmiszer árak

A kereskedelem és az élelmiszer árak alakulása a világgazdaságban ennek megfelelő sötét képet nyújt. Hogy a leginségesebbek képtelenek élelmiszert vásárolni, az a jelen ténye és a jövő kilátása. Az árak jelenlegi emelkedése nagymértékben megnövelte a fejlődő országok élelmiszer importjának számláit. Az UNCTAD nemrégiben elkészített egy elemzést arról, hogy az élelmiszer importnak milyen hatása várható a fejlődő országok fizetési mérlegére 1974-ben. Ez a tanulmány azt mutatja, hogy míg az áremelkedés kedvező volt számos elsődleges fogyasztási cikkre nézve a fejlődő országok számára, néhányan közülük, amelyek aránylag nagy élelmiszer importra szorulnak, komoly fizetési nehézségekkel fognak küzdeni, ha az élelmiszer áraknak az 1973-ban elért csúcértéke, miként várható, tovább emelkedik. Mintegy 16 országot, azaz a fejlődő világ összes élelmiszer fogyasztóinak több mint 40%-át sorolják az élelmiszer import problémákkal küzdő csoportba, azaz azok közé, amelyek számára az élelmiszer import számláinak 1972 és 1974 közötti növekedése meghaladja az exportból származó bruttó jö-

vedelmük 30%-át. Ha élelmiszer termelésünk nem növekszik, ezeknek az országoknak a bruttó export jövedelme 1972-es szintjének több mint 50%-át kell majd 1974-ben további élelmiszer importra fordítaniok. Egyes fejlődő országok, különösen Dél-ázsia sűrűn lakott vidékein és a legkevésbé fejlett országok komoly problémákkal kerülnek szembe, hacsak rohamosan nem tudják fokozni élelmiszer termelésüket.

Bár a világmérlegnek 1985-ben nem kellene általános deficitet mutatnia, bizonyos, hogy az élelmiszer behozatal óriási számlákat tesz ki majd a fejlődő országokban. A 80–90 millió tonnányi gabonanemű behozatali költsége például az 1985-ben uralkodó áráktól fog függni; az 1973–74-es átlagot véve alapul, amikor a gabonaneműk ára kb. 200 dollár volt tonnánként, 16–18 ezer dollárra fog emelkedni évenként; de még ha az 1969–72-es árakat vesszük alapul, akkor is 6–8 ezer dollárt fog kivetni. Ezen kívül az előzetes becslések és statisztikai következtések szerint a fejlődő országok jelentős mennyiséget fognak importálni más élelmiszerekből is.

Nyilvánvaló, hogy a nemzetközi élelmiszer kereskedelem finanszírozása ilyen formában igen súlyos problémákat vet fel. A jelenlegi kereskedelmi megállapodások szerint alig elképzelhető, hogy az élelmiszer deficitel küszködő fejlődő országok többsége tud-e elegendő árut exportálni a fejlett országokba, hogy kifizesse ezeket a számlákat, még ha az erőteljes élelmiszer segélyprogram részben fedezi is az import szükségleteket.

#### c) Múltbeli tapasztalatok a világ élelmiszer-kereskedelmében

Számos fejlődő országban az élelmiszer termelés aránylag hosszantartó elmaradása a hazai kereslet emelkedése mögött nagymértékben megnövelte az élelmiszer behozatalra való utaltságukat. Ezek az importok máris megkésztették az 1955 és 1966 közötti volument. Újabbban a növekedés valamivel lassúbb lett, de az évi kb. 3,4%-os emelkedés meglehetősen felette van a szaporodási arálynak és nem marad el messze a fejlett országok és az egész világ átlaga mögött. A fejlődő országok élelmiszer behozatalának igen nagy részét teszik ki a gabonaneműk, amelyek a lakosság többségének étkezésében a fő alkotóelemet képezik. Az 1949–51 és 1966–68 közötti bruttó behozataluk gabonaneműekből 12,4 millió tonnáról 34,4 millió tonnára emelkedett s 1972-ben elérte a 36 millió tonnát (Kína kivételével). Pénzértékben ez az 1955-ös 996 millió dollárról 1967-ig 3 000 millió dollárra való emelkedést jelentett. 1971–72-ben kb. ugyanaz volt az értéke, mint 1967-ben, de 1972–73-ban kb. 4 000 millió dollárra emelkedett és becslések szerint kb. 11 000 millió dollárt tesz ki 1973–74-ben.

A második világháború előtt a fejlődő országok általában a gabonaneműk exportálói voltak, azóta azonban meglehetősen behozatali országokká váltak. Argentína, Burma, Mexiko és Thaiföld maradtak csak 1966 és 1970 között nagy gabona exportálók, de ekkor is a világ bruttó exportjának csak 7%-át szolgáltatták. Ebben az időszakban az Egyesült Államok maga a világ gabona exportjának a felét látta el. A fejlődő országokban a gabona importjának rohamos emelkedése ellenére is a fejlett országokban szállították a teljes importnak kb. kétharmadát. Japán, az Egyesült Királyság, Olaszország és az NSZK, melyek a világ lakosságának kb. 7%-át teszik ki, 1966–70-ben az összgabona import 41%-át fogadták be. India és Kína, a fejlődő országok közül a legnagyobb importálók, a világ népességének 36%-ával csupán 13%-ot jelentettek a gabona importban.

#### d) Élelmiszer segély

A növekvő élelmiszer behozatal költségének terhére nagymértékben enyhítette az utóbbi 20 esztendő során az élelmiszer segély megléte. Ez az egyházak gondjának fontos területe, különösen az Egyesült Államokban, ahol legalább nyolc vallásos kapcsolattal önkéntes szervezet osztotta szét a hivatalos amerikai élelmiszer segélyt.

1954 és 1969 között az élelmiszer segély szállítványok a fejlődő országok teljes élelmiszer importjának mintegy 30–45%-át tették ki. Az élelmiszer segély fő forrása az Egyesült Államok gabonafelesleg készlete volt, amelyet engedményes feltételekkel bocsátottak rendelkezésre. Sok ország számára azonban ezek az engedményes feltételek hosszú lejáratú adósságot eredményeztek az Egyesült Államokkal szemben, a visszafizetés lehetőségének kilátása nélkül és igen súlyos politikai következményekkel. 1963 óta már többoldalú élelmiszer segély áll rendelkezésre a Világ Élelmészési Program révén, 1968 óta azonban az Élelmiszer Segély Megállapodás értelmében az élelmiszer segély szállítványok az 1964–65-ös 18 millió tonnányi csúcspont után meglehetősen lecsökkentek. Az 1972–73-as számadatok 9,6 millió tonnával a legalacsonyabb szintet jelentik 1957–58 óta, de az 1973–74-ben valószínűleg tovább fog süllyedni 5–6 millió tonna közé. Az Egyesült Államok „Élelmiszer a Békéért Program”-jának költségei az 1972–73-as 796 millió dollárról előreláthatólag 742 millió dollárra fognak csökkenni 1973–74-ben, s az árak meg a szállítási költségek emelkedése következtében a mennyiség valószínűleg erősen korlátozódik. Az ENSZ/FAO Világélelmészési Programjában az össz-szállítvány az 1972. évi 641 000 tonnáról 520 tonnára csökkent 1973-ban, pénzértéke azonban 125 millió dollárról 144 millió dollárra emelkedett.

#### Kényszerű korlátozások a hagyományos eljárás ajánlásaiban

Az itt lefestett általános helyzet eléggé drámai. Az AVT stábjának és számos taggyűhözünknek közvetlen tapasztalatai az olyan területeken, mint szaharai Afrika vagy Etiópia, fontos bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy felismerjük, kik a helyzet közvetlen áldozatai. Ha megállapítottuk a gazdasági kizsákmányolásnak, mind a személyek, mind a természet kizsákmányolásának helyi mechanizmusait, mint amilyenek a szaharai Afrika területén vannak, kevés alapunk van a reménykedésre olyan hagyományos segélyezési intézkedésekben, amelyek nem járnak együtt alapvető reformokkal a gazdasági és politikai hatalmi rendszerekben.

Ezen kívül számos ország esetében komoly probléma a szántóföld hiánya több tényező következtében is, mint például a verseny a föld felhasználásában más célokra, az erózió és a környezet túlzott igénybevétele. Problémát jelent a vízhiány is, az új öntöző hálózatok létesítéséhez szükséges nagyarányú beruházások lehetősége, a folyómedrek átirányítása, a tengervíz sótalanítása. A lehetőség arra, hogy új nagyhozamú búza és rizs fajtákat termesszenek (az ún. „zöld forradalom”), a mezőgazdaság nagy termékenységének paradoxona, ami fokozott tőkebefektetést igényel (pl. a falvak villamosítását) és olyan technikát, amely munkaigényes struktúrákon alapszik, továbbá tároló helyek építése és a felhasználásukat lehetővé tevő pénzügyi kapacitás kiépítése, mind különös nehézségekbe ütköznek megvalósításuk során.

A FAO tájékoztatása szerint a talajjavító szerek felhasználása a fejlődő országokban öt évenként megkét-

szereződött. 1972—73-ban a fejlődő országok valamivel többet termeltek 6 tonnánál talajjavító anyagokból, kb. 7,5%-át a világ össztermelésének és hozzávetőlegesen 11,5 millió tonnát használtak fel, azaz a világ össztermelésének 15%-át. A fejlődő országok tehát szükségletük nagyobb felének behozatalára szorulnak a fejlett országokból, még ha jelenleg igen alacsony is a talajjavító eszközök felhasználásának szintje a fejlődő országokban. A talajjavító anyagok hiánya most új drámai méreteket ölt. Az export mennyiségeket csökkentették, a fejlődő országok versenyeznek a világpiacon rendelkezésre álló nem is elégséges készletekért. A nagymértékben megdrágult költségek és a nagy kereslet következtében a legtöbb nitrogén és foszfát talajjavító forgalmi ára megkétszereződött, sőt egyes esetekben háromszorosára emelkedett ugyanebben az időszakban. Ennek eredményeként számos fejlődő ország fizetési egyensúlyát óriási nyomás terheli.

Még rosszabb a helyzet a féregirtó szereknél. A világszükséglet kb. 25%-os emelkedésével az általános termelés csekély csökkenése áll szemben. Világméretben 20—25%-os hiányra számíthatnak 1974—75-ben. Mivel a gyártó országok valószínűleg elsősorban saját szükségleteiket kívánják kielégíteni, fennáll annak a veszélye, hogy a fejlődő országokban egyáltalán nem lesznek kaphatók féregirtó szerek.

E problémák közül sok évtizedek óta megoldatlan kérdés a fejlődő országokban. S ezzel együttjár az, hogy alapvető problémák vannak a földtulajdon meg az olyan kereskedelmi struktúrák körül, amelyek irányítják és szabályozzák a mezőgazdasági munkásságnak a munkájával és termelésével arányban álló juttatásokat. Más új és bénító problémák is jelentkeznek. Várhatunk-e gyors változást ez új helyzet nyomása alatt?

### III. Az általános gazdasági fejlődés hanyatlása

1974-et máris rendkívüli és rohamos infláció meg a valóságos bruttó nemzeti termelés elégtelen növekedése jellemzi a legtöbb fejlődő országban. Nem következett be az ún. „normális”, azaz a múltban tapasztalat 4,5—5%-os növekedés (vagy 1973 első felének fenn nem tartható 8%-os növekedése), a legtöbb országban pedig határozott hanyatlás tapasztalható. Az infláció várható átlag szintje 12%, de ez 1974 első harmadában a japán 39,8%-tól a svájci 2,4%-ig váltakozik. Az utóbbi években erősen megnövekedett a hazai infláció aránya a fejletlen országokban s a múlt évben ez még inkább meggyorsult. Még azokban az országokban is, amelyek kicsiny vagy közepes áremelkedést éltek át, most nagyarányú az infláció. Az „importált” infláció most nagyon elterjedt probléma. A külkereskedelmi árak, amelyek hosszú időn át eléggé stabilak voltak, 1972 és 1973 között átlag 13%-kal emelkedtek s 1973—74-re 30%-os emelkedés várható.

Sok nyomasztó hatás is működik az elmaradott világban. Az utóbbi esztendő évi 8%-os emelkedése a kivitel volumenében 1974-ben előreláthatólag csak 3%-os lesz. Nagyon megromlottak emez országok kereskedelmi feltételei s a behozatalt, amely lényeges a fejlesztéshez, megakasztja az olaj, az élelmiszerek, a gábona, a talajjavító anyagok és az ipari országokban gyártott sokféle termék árának emelkedése.

#### *Az új olajárak megértése*

A Nemzetközi Pénzügyi Alap által nemrégiben felülvizsgált becslések megerősítik, hogy 1974-ben a nagyobb olaj-exportáló országok kereskedelmi mérlegén

65 000 millió dollár felesleg lesz. Fontos tudni ezzel a becsléssel kapcsolatban, hogy az árak az újabb szinten maradnak 1974-ben és hogy a teljes olajkészlet nem lesz kevesebb, mint 1973-ban volt. A nagyobb olaj exportálók feleslege természetesen hiányt jelent az importáló országoknál, amelyek közül az iparosított országok 30 300 millió dolláros tétellel szerepelnek és a nyersanyag termelő országok (kivéve az olaj exportálókat) több mint 27 000 millió dolláros tételt képviselnek; ezek között a kevésbé fejlett országok csaknem 21 000 millió dollárral részesednek.

Ez elég drámáinak látszik és a harag meg a félelem felületes reakcióját válthatja ki azok ellen, akik előidéztek. Voltak is újabb rasszista reakciók. Mindezek az érvek az ún. olajválság mélyebb megértését kívánják és meg kell hogy cáfolják a felháborodott és felületes zsurnalista típusú reakciót.

Valójában az olajválság úgy jött, mint egy riasztó csengő, amely előre vetíti a következő harminc év ellátási lehetőségeit és az egyre nagyobb bőség sürgető igényét. A rendelkezésre álló becslések azt mutatják, hogy 2000-re az olaj és a földgáz termelés szükséglete 14 000 millió tonna körül lesz, azaz 4,5-ször annyi, mint amennyit 1970-ben fogyasztottak. Ilyen ütemben a biztos tartalékok és a várható tartalékok (beleértve azokat is, amelyek nincsenek 1000 méternél mélyebben a tenger szintje alatt) éppen csak kielégítik a keletet. Ezek a becslések azt jelzik, hogy 2000-ben, tehát amikor a petróleum készletek majdnem kimerültek, még mindig az olajjal látják el az energiaforrások 60%-át.

Ez a helyzet árkiigazítást tett szükségessé, s ez teszi nyilvánvalóvá a petróleum hiányát. Ez azt is jelenti, hogy az energiafogyasztás módjának drasztikus felülvizsgálására van szükség és mozgósítani kell az új energiaforrásokat. Remélhető, hogy az évszázad végére lehetséges lesz az olaj energiaforrás mértékét csökkenteni a petrokemikáliák javára, főként a talajjavító anyagok gyártásában és így a protein előállításában is. Ez a petróleummal való tervgazdálkodást kívánja meg abból a célból, hogy meghosszabbítsuk az életét.

Bizonyosság van amaz ismeretünk tekintetében, hogy milyen mennyiségű petróleum áll rendelkezésre, de bizonytalanság van a tekintetben, hogy mik a lehetséges megoldások és hogy vajon megtalálhatók-e ezek, mielőtt az utolsó tonna petróleum is elfogy.

Valaki ezt mondta: „Az olaj Isten ajándéka; a miénk és unokáinké. Vigyáznunk kell rá, ha szükségünk szerint akarjuk felhasználni, és meg kell kísérelnünk, hogy életkörülményeink javítására, tevékenységünk változatosabbá tételére és jövedelmünk növelésére használjuk fel. Mindaz, ami ezen túl van, pocséklás, a pocséklást pedig Isten elítéli”.

A Petróleum Exportáló Országok Szervezete bevallja, hogy nem igényelheti magának „azt az érdemet, hogy elsőnek jelentette ki ezeket az egészséges megállapításokat”. Az árak eszkalációját maguk a fogyasztó országok és az olajtársaságok indították el, amire bizonyosság az 1975-ben szerzett hasznuk csillagászati növekedése.

Az történet, hogy az olajtársaságok által az olajtermelő országoknak fizetett árak hosszú stagnálása után, miközben állandóan csökken a petróleumból származó mesterségesen amúgy is alacsony szinten tartott jövedelmük, az exportáló országok jogos kártérítést követeltek azért a veszteségért, ami abból adódott, hogy ebből a jövedelemből vásárolták az energiát.

Az érdekek kölcsönhatása a fejlett országok és az elmaradott országok, meg az olajtermelő országok között

most egyike a történelem legkritikusabb vízvázlatzóinak. Vannak olyan állítások, hogy a nagylelkűbb magatartás a fejlett országok részéről az elmaradott országok s közöttük az olajtermelő országok irányában, különösen a nagyobb UNCTAD ülések alkalmával, felbátoríthatott volna arra, hogy elfogadják azok őszinteségét, akik most a szegények védőinek látszanak. Az a tény, hogy a petróleum szállítmányok 85%-a a fejlett országok fogyasztják, mutatja, hogy kit ér az ütés. Másrészt az olaj epizód segíthetne új normák megszabásában más termékekre, amelyekkel az elmaradt országok látják el a nemzetközi piacokat.

Mindenesetre most az egész világon váratlanul új helyzet állt elő és nagy a bizonytalanság a tekintetben, hogy miből fogják finanszírozni a fejlesztést, akár a fejlett, akár az elmaradott országokban. Ezt a helyzetet a következőképpen lehet jellemezni: a petróleum exportjából származó állami bevételek fele azoké az országoké, amelyek kisépességűek, máris nagy külföldi cseretartalékokkal rendelkeznek, tőkeexportálók voltak és a rendelkezésre álló tőkéből nem sokat tudnak felhasználni saját országukban. Más, nagyobb országok természetesen abban a helyzetben lesznek, hogy nagyobb fejlesztési programokat indíthatnak el. Az infláció nyomása következtében mindkettőnek óriási belső problémákkal kell megküzdenie. Másrészt még hosszú éveken át ők jelentik a legfőbb tiszta pénzforrást a nemzetközi piacokon. Most mind a fejlett, mind az elmaradott országok máris versenyeznek azért az új pénzforrásért. Remélhető, hogy az olaj exportáló országok tudják majd vállalni az elmaradt világ sorsát s az elmaradt országokkal együtt fáradoznak azok fejlesztésén, hiszen ők maguk is ugyanabban a sorsban osztoznak.

#### IV. Kihívás az egyházak számára

Amint a maga teljes és realista részleteiben tárul fel előttünk a világ eme tragikus és drámai képének felismerése és tudata, a legkülönbözőbb reakciók támadnak egyre nagyobb erővel és próbálják meg értelmezni és ajánlani azokat az intézkedéseket, amelyekkel meg lehetne birkózni ezzel a helyzettel.

Mélyen gyökerező reakció az, hogy amikor csak megjelenik egy apokaliptikus vízió, azt azonnal egy sereg olyan intézkedéssel kell ellensúlyozni, amelyek mechanikus módon javítanak a helyzeten. A szimmetrikus ajánlások eme játékának a legnépszerűbb válfaja ez: fokozzuk az élelmiszertermelést a szegényebb országokban, csökkentjük a fogyasztást a gazdagabb országokban és drasztikusan lassítsuk le a világnépesség növekedésének ütemét. Bár az ilyen eljárás kielégítheti a felületes szemlélet, arra nem elég jó, hogy megfeleljen a valóságos világ követelményeinek.

A helyzet gyökereinek sokkal mélyebb megértése szükséges és az intézkedések határozottan minőségi csoportját kell felismerni.

A mechanikus látomás általában azon a feltevésen alapul, hogy a társadalmi és gazdasági szervezet jelenlegi formái fixek és maradandóak, az intézkedéseket tehát olyan módon kell megtenni, hogy ne legyen szükség strukturális változásra.

A jelenlegi világhelyzet a társadalmi berendezkedés uralkodó formáinak közvetlen eredménye, s a lényeges kérdés az, vajon lesz-e erőszakos törés, vagy lehetséges lesz-e gyors reakcióval olyan változást elérni, amellyel az emberi szükségleteknek megfelelő társadalmi berendezkedési formákat teremthetünk.

Ijesztő az olyan megállapításokat olvasni, mint „Dr. Norman Borlaug, a „zöld forradalom” atyja, nemrégiben közölte az USA Szenátusának a táplálkozással és emberi szükségletekkel foglalkozó külön bizottságával, hogy véleménye szerint a milliók éhsége és halála fogja megérteni a világgal a probléma rendkívüli voltát” (New York Times, 1974. július 9). A világ számos területén ez már folyamatban van, de ezek az emberek csendben halnak meg!

Milyen pozitív hozzájárulást nyújthatnak az egyházak ebben a válságban? Nem túlozzuk el az egyházak erejét és potenciális hatását, de úgy gondoljuk, hogy az egyházak fontos szerepet játszhatnak, az életbenmaradás fenyegetettségét átalakíthatják a humanizálás és az igazságosság új értékei és társadalmi strukturái felé tett lépések alkalmává. Négy alapvető akcióterületet sürgetünk, melyek egymással öszeszövődnek és kölcsönhatásban vannak.

A nemzetközi strukturák szintjén az egyházaknak új „játékszabályok” érvényesítésén kell fáradozniuk a nemzetközi kapcsolatokban. Ezeknek az új szabályoknak (mint pl. a nemzetközi pénzügyi intézetekkel, új kereskedelmi eljárásokkal, az ENSZ környezetvédelmi és tengerfenékre vonatkozó megfontolásával kapcsolatos szabályoknak) az kellene legyen e központi és mindent megelőző céljuk, hogy nagymértékben megnöveljék a szegényebb országoknak az ENSZ és más nemzetközi intézmények jövődó intézkedéseit befolyásoló képességét. E tekintetben biztatónak találjuk az ENSZ nagygyűlés VI. külön ülésének ilyen irányú ajánlásait. Ugyanilyen fontos az, hogy az egyházak segítsenek támogatást és megértést biztosítani a szegény országok ama törekvései iránt, amelyekkel erősíteni kívánják egymás közötti kapcsolataikat és meg akarják javítani kereskedelmi helyzetüket a világban. Lényeges, hogy a gazdag országokban az emberek felismerjék, az ilyen együttműködés és egység az eszköze mind a világ erőforrásai igazságosabb újraelosztása megvalósításának, mind az egész világgazdaság hosszútávú életképessége biztosításának.

Ha a gazdag országok nem hajlandók az ilyen strukturális átalakításra, katasztrófálissá válnak a nemzetközi politikai és gazdasági kapcsolatok. A gazdagok hatalmának és hegemoniájának fenntartására irányuló szűklátókörű politika csak elmélyítheti a feszültséget és a konfliktust a gazdagok és a szegények között.

Addig is, amíg erőteljesen sürgetjük ezeket a lényeges alapvető változásokat, továbbra is kell szükségmegoldásokat találni, részben maguk a változások által létrehozott feszültségek és törések miatt és ez megkívánja az egyházak aktív közreműködését. Az egyik legjellemzőbb példa olyan egyetemes erőfeszítések szükségére, amelyekkel legalább minimális mértékben kielégíthetők a világ egész népességének élelmiszerigényei. Egy másik példa az olyan segély- és adósságrendező programok létesítésének szükségére, amelyek csökkenthetik a szegényebb országok közigazdaságában jelentkező elviselhetetlen eltorzulásokat. Nyilvánvaló, hogy nehéz lesz megfelelőképpen összekapcsolni egymással a szükségmegoldásokat és az alapvető változtatásokat; a vélemények megoszlanak majd ezek viszonylagos fontosságát és eredményességét illetően. De mindkettőnek bele kellene tartoznia az egyházak fejlesztési akciójába a nemzetközi kapcsolatok és rendszerek szintjén.

A világ népei között új igazságos rend más követelményeket is támaszt a keresztyén megújulásra. Ha az erőforrásoknak a gazdag országok életszínvonalán való világméretű fogyasztása nyilvánvaló lehetetlenséggé

válí, a válasz nem az, hogy a szegények mondjanak le a jogos nemzeti törekvéseikhez annyira lényeges gazdasági növekedésről, hanem, hogy a jómódúak, s különösen a gazdag nemzetek változtassanak életmódjukon a keresztyén egyszerűség, a takarékoság és a másokkal való osztozás irányában. A szegényeknek kenyér kell, azoknak pedig, akiknek van kenyérük, az igazságot kell éhezniük.

A fejlesztés és a társadalmi igazságosság problémáinak nemzetközi vonatkozásaival való túlzott elfoglaltság nem szabad, hogy elhomályosítsa a helyi és regionális szinten bekövetkező változások alapvető fontosságát. A változások ezeken a szinteken stratégiai fontosságúak lehetnek és hosszantartó hatást gyakorolhatnak. Igazi fejlődés nem képzelhető el a felszabadulásért és a társadalmi igazságosságért vívott népi mozgalmaktól függetlenül. A társadalmi igazságosság, az önállóság, és a nép részvétele a közigazgatásban a fejlesztés igazi pilléreiként jelentkeznek, tehát alapvető fontosságuk van az egyházaknak a társadalmi változást elősegítő munkájában. A kísérletezés és az elmélkedés dialektikájában meg kell találnunk a munkaeszközöket és hatalommal kell felruháznunk az elnyomottakat anélkül, hogy rá lennének szorulva azokra a közvetítőkre, akiknek speciális érdekeik ellentétesek a szegények érdekeivel. Az egyházakat nem bűvölheti el a hatalmasok látható hatalma úgy, hogy lebecsüljék a hatalmasok hagyományos érdekeit és hajthatatlanságát. Azt sem lenne szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a tömegek és a peremre szorultak valóban képesek saját fejlesztésük megvalósítására, ha önállóan szólhatnak és cselekedhetnek.

A peremre szorult emberek megsegítésével, hogy kritikailag felismerjék kizsákmányolásukat, az elnyomottak megsegítésével, hogy helyi szinten előmozdítsák a politikai és gazdasági változásokat, az egyházak olyan kumulatív folyamatot táplálnak, amely végül is rendszerváltozáshoz vezet. Hogyan érzük el ezeket az embereket, hogyan dolgozzunk velük, hogyan tanuljunk tőlük? Ezek lennének az egyházak elsődleges feladatai a helyi fejlesztés előmozdításában.

Végül az egyházaknak vállalniuk kell a nevelő munkát tagjaik körében és ki kell puhatalniuk, hogy hol gyakorolhatnak egyháztagjaik nagy befolyást. Szükség van a meglévő társadalmi formák és szervezetek komoly elemzésére, hogy felfedezzük azokat a módokat, hogyan mélyítik el a tömegek szegénységét még jobban azok a társadalmi formák, amelyek máris a gazdagok vagyonának növelését idézik elő. A fogyasztás pazarló formái, a nemzeti erőforrások szennyezése és rossz felhasználása, a háborús technika, valamint az olyan gazdasági rendszer, amely a pénzt a már meglévő hatalmi központokba szívja, mindezek tovább növelik az ellentéteket a szegények és a gazdagok között. Az egyháztagoknak fel kell ismerniük, hogy a világon jelenleg uralkodó gazdasági rendszer ugyanolyan nagy veszélyt jelent az igazságosságra és az életbenmaradásra, mint a rohamos népezsáporodás és az éhség. Így, miközben növekedik a szegények és elnyomottak politikai öntudata és a hatalomban való osztozásra ne-

velődnek, a gazdagok körében is szükség van új tudatformálásra.

Az egyházakat óriási felelősség terheli eme három szint mindegyikén (a nemzetközi kapcsolatokban, a nép helyi akcióiban és a fejlesztésre való nevelésben). De mindezek mögött az egyházak alapvető feladata az, hogy fenntartsák a reménységet, melynek gyökere az a meggyőződés, hogy Isten mindegyre munkálkodik az Ő világában és mindeneket újjá tesz. A fejlesztési válságot eddig csak úgy ismerték fel, mint az életbenmaradás veszélyeztetőjét, amely szakadást idéz elő a szegények és gazdagok között, s növeli a szegények éledeletlenségét és kiábrándultságát. De mi a mai világválság új dimenzióiban elsősorban kihívást látunk, amely reménységet és új elkötelezettséget eredményezhet. Hisszük, hogy a keresztyének a válságot olyan alkalomként ismerik fel, és kell is hogy felismerjék, amikor erőteljesebben vehetnek részt az emberi értékek és a társadalmi realitások gyökeres átalakításában.

## Függelék

Mindezeket a kérdéseket rendszeresen tanulmányozza az EVT stábjá és számos érdekelt taggyháza.

Részletes felmérést készít közösen a CICARWS és a CCPD az élelmezési helyzetről, s remélhető, hogy több ajánlást is tesznek az EVT eljárásbeli döntéseire és intézkedéseket javasolnak a taggyházaknak a CCIARWS és a CCPD 1974 decemberében tartandó együttes üléséig.

Az Egyházak Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottsága elkészített egy iratot, „A béke gazdasági veszélyeztetése — Az erőközpontok eltolódása a nemzetközi kapcsolatokban” címmel, hogy a bizottság következő ülésén ezt fontolóra vegye, s ennek az elemzésnek részletes ismertetését a Központi Bizottság figyelmébe ajánlja.

Négy EVT stábtagnak lesz jelen a Világnépesedési Konferencián, hogy képviseljék az EVT szempontjait a népesedési kérdésekben.

A Bosseyi Ökumenikus Intézet 1974 áprilisában konzultációt tartott a „Hatalom és vagyon a világ erőforrásainak felhasználásában” témáról.

Az Egyház és Társadalom 1974 júniusában Bukarestben világkonferenciát tartott „Az ember és a társadalom jövője a tudományra alapított technika világában” témáról, melynek eredményeit a Központi Bizottság figyelmébe ajánlja.

A CCPD a Központi Bizottság berlini ülése elé terjeszt egy javaslatot, hogy hozzon létre egy Ökumenikus Fejlesztési Társaságot, melynek célja az, hogy jelt adjon az egyházak készségéről az emberibb fejlesztési folyamatban való részvételre. Folyamatos munkája részeként a CCPD tanulmányokat folytat a fejlesztési válság megértésének elősegítésére, hogy segítsen az egyházaknak új eljárások kidolgozásában, amelyekkel eredményesebben vehetnek részt a fejlesztési folyamatban, hogy az, amit most fejlesztési válságnak neveznek, ne váljék az életbenmaradás veszélyeztetőjévé.

## Jókai, a pápai diák

„...elég jókor rájöttem arra a tudatra, hogy ha az ember író és festő akar lenni, előbb talán jó lesz iskolába járni.”

(Jókai)

Jókai Mór, a legtermékenyebb és ma is talán legolvasottabb magyar regényíró, 150 éve született. Írói munkásságának gyökerei pápai diákkorához nyúlnak vissza. Pályafutásának utolsó harmadában — pápai emlékeit idézve — „áldott láng”-ról beszél, amely útjára rávilágított és célt adott az életének. Hogyan gyúlt ki és mi volt ez a „láng”?

\*

A Komáromban, az akkor még hatosztályos gimnáziumot végzett diák nem festőnek vagy írónak készül. Ügyvédi pályára akar menni, s a reformátusok komáromi gimnáziuma és pápai főiskolája (a Jogakadémiával) közötti személyi és jogi kapcsolatok eredményezik, hogy főiskolai tanulmányait a pápai Kollégiumban kezdje meg. Mint kitűnő tanuló, évkedvezményt kap: egy esztendő alatt két tanév anyagát végezheti el. A bölcsészeti szak első évfolyamának tantárgyaiból 1841 tavaszán vizsgázik Pápán, amint feljegyzik: „Jókai Móric Úr komáromi születésű ifjú mint magánosan készült első évi philosophus magánvizsgálatot adott T. Tarczy Lajos és T. Bocsor István ural által szigorúan kikérdeztetve az algebrából, hajdankor történeteiből, német nyelvészetből, a francia és angol nyelv elemeiből, s felelései után ő mindezekből kitűnő osztályra méltónak ítéltetett”. Ez év őszén már mint másodéves bölcsész ír alá a kollégiumi törvényeknek s tölt el egy tanévet Pápán. Ez a tanév döntő abban, hogy eljegyzze magát az irodalommal, de döntő abban is, hogy milyen író lesz. Őmaga több ösztönző tényezőt említ. Az egyik „a kitűnő tanári kar: Tarczy, Bocsor, Stettner, mind elsőrendű tudományos kapacitások, akiknek előadásait nem muszályból hallgattuk, hanem a tudvágytól hevített ifjú lélek vonzódásával”. A másik: kortársai (köztük Petőfi és Orlai) „akiknek szelleme versenyterre kényszerített”. Ez a versenyszellem előrelendítő: „versenyeztünk az osztályban a hely elsőbbségéért; én csak harmadiknak jutottam fel... versenyeztünk a nyelvtanulásban; versenyeztünk a pályázaton, megmondtuk egymás hibáit s örültünk egymásnak a diadalán, a sikerén”. A harmadik: a Képzőtársaság, ahol nyilvánosság elé kerülnek irodalmi próbálkozásai (három elbeszélés, öt vers, három szavalat és egy bírálat), s ösztönző kritikák és sikerélmények érik. „A megálmodott dicsőség koszorújához Pápán nyíltak az első virágok.” A Képzőtársaság évvégi pályázatán „Tűz és víz” c. elbeszélésével második díjat, egy aranyat nyer, s — mint írja — „ez az egy arany s ez az arannyal drágább szó, hogy 'előbbre törj!' egész életemnek irányadója lett. 'Ezt' nem felejtettem el, 'azt' nem adtam ki soha”.

A Pápán kapott hatások közül azonban a legnagyobb jelentőségű az, amelyet tanulmányaiból nyer. A másodéves bölcsészek tizenhárom féle tárgyat tanulnak:

természettant, alkalmazott mértant, vegytant, magyar, francia, német, görög és latin nyelvet-irodalmat, ókori történelmet, Magyarország történetét „rövid vázolatban” és három jogi studiumot: az európai államok statisztikáját, Magyarország statisztikáját (államrajz) s Magyarország közjogát. Ezekben rejlenek Jókai regényírói művészetének alappillérei, elemei. Német és francia nyelvtudása nyitja útját az európai romantika eszmeáramlatai felé. Tarczy irodalomelméleti előadásából Hegel esztétikáját tanulja s benne az alkotás titkát: „arról van szó, hogy a lélek teljesen beleélje magát az állapotokba, helyzetekbe, ... időzzék bennük, s ezáltal a tárgyból valami újat, szépet önmagában értékest hozzon létre”. Itt tanulja meg, hogy az irodalmi tevékenység nem üres, öncélú kedvtelés, hanem elsőrendű társadalmi szolgálat, s a költő, író a nemzeti haladás munkása lehet. Tarczy Természettanának köszönhető, hogy a tárgyra mindig úgy tekintett, mint amely órá „mámorító hatással van, elnyel, magába süllyeszt, vége nincs”. Regényeinek egyik alapszínét természettudományos műveltsége s (ami ekkor e tárggyal együtt járt, természettudományos fantáziája) adja.

A tantárgyakból kapott szellemi hatások leginkább történelmi regényeinek szemléletmódjában jutnak kifejezésre. „Munkáimnak nagyobbik fele magyar tárgyú, s ebből ismét tetemes részt foglalnak el a történelmi regények és elbeszélések, melyek a régi pogány magyarok korszakától kezdve átvonulnak az első kereszténység, Kálmán király, a tatárpusztítás, a Dózsa pórlázadás, a törökuralom, az erdélyi fejedelmi udvar, a Zrínyiek, a Tököly és Rákóczi szabadságharcok, a törökök kiűzetése, Rákóczi fiai, Mária Terézia, II. József, a magyar insurrenció és napóleoni hadjárat eseményein keresztül egész az 1848—49-iki szabadságharcig.” Bocsor István előadásából a magyar történelem plasztikus képét kapja, a haladó mozgalmak jelentőségének és igazának kidomborításával. Látomásokat sugárzó történelemszemlélet ez. Bocsor előadásában például a reformkor az 1830. júliusi francia forradalom eredménye, melynek „eszméi terjednek ma is az egész világon”, s hatására nálunk is oldódnak a feudális kötöttségek. A történelmi újkor az emberi szabadság kibontakozásának kora. Helyesen írják Jókairól, hogy haláláig a reformkorszak magyar nemességének ragyogó gondolatvilágában élt. Ezt a gondolatvilágot azonban valakinek sugározni s valahol elsajátítani kellett. Ilyen szerepet töltött be Bocsor István, ennek a színhelye volt a pápai Kollégium.

A második bölcsészeti évfolyam már jogi tanulmányokat is tartalmaz. Jókai regényeiben érezhető, hogy szerzőjük jogvégzett ember. Romantikus alaphangját, csapongó fantáziáját át- meg átszövi a jogi ismeretanyag. „Végtelenül sokat látott meg a dolgok belső összefüggéséből s egyik-másik lapján, fantasztikus mesebirodalmak térképfelvételei közt szinte szociológiai pontosságú megjegyzésekre bukkanunk az embereknek a közülethez, a társadalomhoz, a történelemhez és önmagukhoz való viszonyáról” — írja egyik méltató-

ja. Ezek azok a vonásai, amelyek regényeit a földhöz kötik, hogy különböző korok és különböző korosztályú emberek mindig élvezetes és tanulságos olvasmányai lehessenek. A túlszpongó fantázia a jogászai gondolkodásmód nagyon is reális szálaival, széleslátókörű valóságérzékelésével keveredik szinte láthatatlanul, kincscsé teszi írásait és olyan fajsúlyt ad műveinek, mint az aranyé, hogy századok múlva is nemes értékűek legyenek.

Ez a „fajsúly” a pápai jogi tanulmányoknak is köszönhető. Bocsor *államtani* előadásai még jobban kidomborítják a Habsburg birodalomban elmaradott, feudális körülmények között élő Magyarország helyzetét és jellemző vonásait: „Fájdalommal lehet látni több helyeken az erdőket rablókkal és a tömlőcöket gyilkosokkal, szökött katonákkal, tolvaj pásztorokkal megrakva. Legtöbb akasztott emberek láttatnak az ország déli és napkeleti részeiben. Ideje azért, hogy a nép művelése, nevelése, a baromi bánásmódnak, verésnek kiirtása, tömlőcöknek dolgozó házakká fordítása... általában a magyar nemzetnek más polgárosított nemzetek közé emelése... *a kor eszméje vezérlete alatt* másokkal versenyt futó országgá tegyék.” A „koreszme” szerepének hangsúlyozása a tanításban Pápán volt igazán nagy felismerés és nemes szenvedély a történettudományi és jogi katedrán: „egymilliónyi népnek van csak joga az országhoz, a többi 9 milliónyi nemtelen semmi joggal nem bír, semmi sajátot vagy fekvő jószágot nem bírhat... Vajon ilyen helyzetetés mellett lehet-e azon 9 milliónyi népben a haza iránti szeretet?...” Az országnak 5—6 millió jövedelme van a külkereskedelemből, „mind e mellett is szegény, ... mert a nagy urak több milliókat Bécsben és külföldön költenek el drága kövekért s nő ékekért...” Itt Pápán kap jelentős hangsúlyt tanulmányaiban a polgárosodás, a társadalmi haladás igénye és programja: „Ha az álló vizek és mocsárok kiszáradtatván, békák helyett emberekkel rakatnának meg, ha az iszonyú homokos puszták a barmok helyett emberektől lakhatókká tétethetnének, ha a magyar a szántás vetésén kívül mesterség gyakorlására inkább fordítaná figyelmét stb. 50 év alatt kétannyira szaporodhatnék a haza lakosainak száma.”

A „Magyarország közjoga” c. tantárgyból a magyar függetlenségi gondolat és a nemzeti önrendelkezési jog okmányszerinti történetét tanulta, az illető korszakba beleágyazva. Ennek a tudománynak 1848 előtt nincs hivatalos tankönyve, a szabadságharc után is csak la-

tin- és németnyelvű művek jelennek meg e tárgykörből. Bocsor — mint minden előadását — ezt is alaposan kidolgozza és olyan fontosnak tartja, hogy 1860—1869 között, négy kötetre bővítve, jelenteti meg nyomtatásban „Magyarország története, különös tekintettel a jogfejlésre” címmel. A tárgyalásmód rendhagyó: nem az egyes állami méltóságok, kiváltság- és törvényfajták rendszerét adja, hanem a magyar történelem eseménysorozatába illesztve mutatja be a „jogfejlés”-t. E négykötetes mű rövid kivonatát adta elő diákjainak úgy, hogy a nemzeti szellem is érvényes a könyvről írott méltatás: „a történelmi tárgyilagosság mellett mindenütt kitűnik a lángoló hazaszeretet, a nemzeti önállóságért s a protestantizmus eszméiért való határtalan lelkesedés, melynek hatása alatt születtek meg a találó, magvas és mégis költőien szép jellemzések, miket egyes korszakokra s egyes kiváló egyedekre vonatkozólag ad”. Bocsor tanítása szinte teljes egészében felszívódott az író történelemszemléletébe, jellem- és helyzetrajzaiba.

Jókai a Kollégiumban év végén minden tárgyból kitűnő osztályzatot nyert. Az érdemjegyek mutatják, hogy a studiumokat jól megtanulta, 1880-ban írt levele pedig arról tanúskodik, hogy tudja: a kitűnő bizonyítványnál többet is köszönhet pápai iskolázásának. Egyike ő — mint írja — „a legtöbbel tartozó adósoknak”, aki a pápai tanároktól tanulta meg, hogy „a tudás munkája nem a halandók kínzására kitalált büntetés, hanem az olymplátogatók kiváltságos gyönyöre”. Itt serkentették felfelé törekvésre, itt biztatták szóval és anyagi elismeréssel irodalmi tevékenységre, s ez a biztatás volt életének döntő eseménye. A „láng”! „Azt tartják, hogy egy porszemnyi gyöngyforgács a gyöngyér kagylóba belopva, ezt gyöngytermésre bírja ösztönözni. Ezt hiszem én a pályadíjakról. Az ifjúi kedély, felnyilatlan kagylóiban egy gyöngyforgács is alkotó ösztönt támaszthat fel.”

Jókai életművében a pápai iskolaév hatása az irodalmi alkotókedv felkeltésében, színvonalra emelésében, nemes tartalommal: a hazaszeretet és a nemzeti haladás gondolatával való megtöltésében mutatható ki. E lélektani tényező és ez az ismeretanyag kötik össze elsősorban Pápával s ezek maradnak meg, társadalmunk közhasznára, regényeiben és tárgyi emlékekben is a pápai Gyűjtemények Jókai ereklyetárában.

Miklós Dezső

## A teremtett világ és az ember

A „*Dialogue*” c. folyóirat az 1888-ban alapított brüsszeli liberális protestáns egyházközség lapja. Évenként négy száma jelenik meg, „A keresztény humanizmus háromhavonkénti füzeté” alcímet viseli. Alábbiakban megkíséreljük a folyóirat 1973. és 1974. évfolyamának néhány témáját ismertetni. Mellőzünk olyan, inkább helyi érdekességű kérdéseket, mint az abortuszról szóló vita vagy a fiatalság szexuális nevelésének problémája; figyelmünket inkább a bölceleti, teológiai, lélektani cikkek felé irányítjuk.

Ezek egyike a *világteremtéssel* kapcsolatos mítoszokat és elméleteket vizsgálja. Az idevágó cikkek írója a lap 1973. évfolyamában André Gounelle. Az első cikkben a teremtési mítoszokat (sumér, egyiptomi, indiai, kínai, zsidó, keresztény, mohamedán mítoszok) veszi sorra, egyben elemzi e mítoszok jelentőségét a mai ember számára: ezek természetesen nem reális folyamatok leírásai, de mint „exisztenciális jelképeknek” megvan a mi gondolkodásunkban is a jelentőségük.

A következő cikk témája: *A teremtés a modern teológiában*. A katolikus és protestáns teológusok döntő többsége megegyezik a Teremtés könyve szó szerinti értelmezése elutasításában. Nincs is ebben új, nem is volt ehhez szükség a modern tudomány eredményeihez: Origenes, Szent Ágoston, Szent Anzelm, Szent Tamás sem láttak a Teremtés könyvében mást parabolánál.

A Teremtés könyvének a maga idejében az volt a jelentősége, hogy — a korábbi mítoszokkal szemben — demitizálta a természeti valóságot. A természeti vallások a holdat, a napot, a csillagokat tartották istennek. A Teremtés könyve a természet teremtett jellegének hangsúlyozásával megfosztotta a természetet ettől az isteni jellegtől, „vallásellenes” volt, sőt Harvey Cox „a világ első atheista propagandamanifesztumának” nevezi. Ma természetesen a természeti vallásnak nincs többé ereje. Az ember válik a természet úrává és nem fordítva. Ezért nemcsak a természeti vallást utasítja el, de a zsidó keresztény teremtés-felfogásnak azt a hagyományos „értelmezését” is, mely szerint a világ teremtett jellegéből következik, hogy az embernek alája kell vetni magát.

A bibliai teremtés-gondolat időszerűsége éppen ide kapcsolódik. Négy olyan aspektusa van ennek a teremtés-gondolatnak, mely a mai ember számára is érvényel bír:

1. Isten és a világ közt távolság van: a világ nem isteni.

2. De a világ isteni eredetű, tehát nem „a rossz” megtestesülése.

A zsidó-keresztény szemlélet tehát a világot nem isteníti, de nem is veti meg. Csak e „középut” fényében érthetjük meg: a természettudomány miatt elsősorban a keresztény civilizáció légkörében fejlődött ki. A világ nem megvetendő, tehát érdekes, tanulmányozásra érdemes. Másrészt a világ nem isteni, nem természetfeletti, tehát a tudomány módszerével kell tanulmányozni.

3. Az ember és a világ azonos anyagból készült, soruk össze van kapcsolva, az ember felelős a világgal szemben.

4. A teremtés a történelem kezdete. A korábbi, örök visszatérést hirdető vallásokkal szemben a Bibliában a történelemnek iránya és célja van.

Ahhoz, hogy a modern teológia teremtés-felfogását megvizsgáljuk; meg kell néznünk a hagyományos keresztény teremtésfelfogás három alaptípusát.

Az 1. megoldás Descartesé és a deizmusé. Isten „megteremtette a világot, aztán magára hagyta” („felhúzta az órát”). Ez megegyezik Istennek, mint „végső ok”-nak felfogásával. A világ ebben a felfogásban autonóm, „magára van hagyva”. Az ember követheti Istent, ha akarja, de nem kell követnie.

2. Isten időről időre (csodák, kinyilatkoztatás formájában) beavatkozik a világ folyásába. Ez az egyházak által legjobban frekvenciált megoldás. E megoldást bírálta igen erősen Nietzsche és nyomában keresztény oldalról Bonhoeffer is. Mert szerintük ez a szemlélet azt jelenti, hogy a keresztény a „természeti szféra mellett fenntart „tartalékba” egy természetfeletti szférát is.

3. A harmadik felfogás szerint Isten állandóan terem. Így fogta fel a teremtést Szent Tamás is: lehetséges, hogy a világnak nincs időbeli kezdete, de Isten állandó tevékenysége tartja fent. Malebranchénál a fenntartásra kerül a hangsúly, felfogása konzervatív és szélsőségesen determinista. Modern teológusoknál (Teilhard de Chardin, Cox) inkább az kerül előtérbe, hogy „a teremtés 8. vagy 9. napján élünk”. Itt meg kell jegyeznünk valamit, amire Gounelle nem mutat rá: ti, hogy a folyamatos teremtés elve a modern kozmológia egy elméletével (az „állandó állapotú világegyetem” elméletével) is egybevág.

A folyamatos teremtés elvének — Gounelle szerint — két súlyos hátránya van: az ember szabadságának tagadásához vezet és lehetetlenné teszi a theodiceát (a világban levő rossz megmagyarázását).

Így tehát egyik megoldás sem megnyugtató számunkra.

Gounelle szerint a modern teológia a teremtés kérdésében inkább exisztenciális, mint természetbölceleti kérdést kíván látni. A hagyományos megoldások azért nem vezettek — szerinte — eredményre, mert Istent, a világot és az embert három egymástól elkülönült, zárt valóság szintnek tekintették és a három szint közt próbáltak különböző kapcsolatokat teremteni.

Az exisztenciális típusú megoldások közül Bultmann és Tillichét emeli ki.

Bultmann teológiája erősen irracionalista. Nála a teremtés nem a világ teremtése, pusztán az én-nek, az egyedi embernek az isteni akarattól való függését jelzi. Teológiájában sem gondviselés fogalom, sem theodicea nincs. Tillich teológiáját talán inkább misztikusnak nevezhetnénk. Számára Isten, ember és a világ nem egymástól különálló fogalmak. Az ember és a világ tartalmazzák egymást, Isten pedig a dolgokban levő „lét” alapja, a dolgok „mélysége”, szinonim a heideggeri „Lét”-tel, minden létezőhöz egyszerre „végtelenül közel és távol” van. A teremtésfogalom pusztán annyit jelent, hogy a dolgoknak értelmük van.



De — kérdezhetnénk Gounellel — teológia-e még a hagyományos bölcseletől ennyire elvágott teológia?

Egy másik cikksorozat *antropológiai* jellegű, az ember jövőjével foglalkozik. Az 1973. decemberi számban O. Nysse svájci lelkész az ember dinamikus koncepciójának lehetőségével foglalkozik. Az evangélium — elsősorban a János-evangélium — „szinergista” jellegű: lehetővé teszi, hogy az istenfogalmat egyszerre fogjuk fel „külsőnek” és „belsőnek”. Ezen a „szinergista” keresztyénségen alapul a haladás-gondolat, mely az alexandriai teológiától Kierkegaardig és a lényegében szintén keresztyén gyökerű fiatal Marxig nyúlik. De van egy másik, pesszimiztikus keresztyénség is, melynek Szent Pál a megalapozója, Szent Ágoston a folytatója és Calvinban csúcsosodik ki. Ez a keresztyénség az embert az eredendő bűnnel gyökeresen megrontottnak tekinti, köteleességének pedig nem ön-maga kifejlesztését, hanem az „eredendő bűn” letudó szüntelen áldozatot tartja. Ez a fajta keresztyénség nem alkalmas a haladás-gondolat megalapozására. Korunknak a jánosai keresztyénséget kell választania a pálival szemben.

Claude Schwab — szintén svájci lelkész — az 1974. márciusi számban arról ír, hogy a keresztyén szabadságfogalom két szélsőség meghaladására ad lehetőséget: egy oldalon a történelem (pozitív vagy negatív előjelű) bálványozása, a másik oldalon a történelemtől való kvázi-vallásos menekülés meghaladására.

Bernard Morel a kibernetizálódás korszakában vizsgálja az ember és a vallás jövőjét. Korunkra, a kibernetizálódás korszakára a szisztematizálódás, racionalizálódás, mechanizálódás és az egyneműen mennyiségi növekedés nyomja rá a bélyegét. A kibernetikai rendszerekből azonban nem hagyható ki a visszacsatolási információ fogalma. Az információ — mint negatív entrópia — a zárt rendszerek meghaladásának irányában hat. Korunk vallási igényét is a rendszerek „felnyitásának” igénye táplálja, de ehhez nyitott vallásra van szükség. Nyitott vallás volt a zsidóság az egyiptomi vallással szemben, a keresztyénség a zsidósággal szemben, a liberális keresztyénség a constantinusi keresztyénséggel szemben.

Az 1973. decemberi számban A. J. Neusy orvos a természettudományos igényű *pszichiátria* és a *klerikalizmus* összefüggését vizsgálja. A pszichiátria nem alakítható az „érdekes” természettudomány modellje alapján, mert az emberi magatartás nem kvantifikálható. A „természettudományos” pszichiátria az arisztotelészi lineáris kauzalitás elvén alapszik, az embert kvantifikálható tárgyként vizsgálja. Ez a pszichiátria gyakran válik az elnyomás eszközzé, rokon a „zárt egyházak” klerikalizmusával, mely szintén a lineáris kauzalitás elvének rögzítődésében gyökeredzik.

Az 1974. júniusi számban Ch. Lejeune ír tanulmányt „*Mi a protestantizmus?*” címmel. Vizsgálja a protestantizmus főbb fejlődési szakaszait:

**XVI. század:** a protestantizmus inaugurálása, teológiai visszatérés a Szentíráshoz;

**XVII. század:** a protestantizmus konszolidációja és stabilizációja, a protestáns teológiai orthodoxia megszületése;

**XVIII. század:** a protestantizmus belső válsága, racionalista-liberális teológia;

**XIX. század:** további szakadások a protestáns egyházakon belül, pietista teológia;

**XX. század:** a szociális témájú keresztyénség és az ökumenizmus megjelenése.

A szerző ezután felsorol néhány, az évszázadok során elhangzott véleményt a protestantizmusról. Az idézett vélemények közül csak Ernest Renané pozitív: ő a protestantizmusban látta vallás és filozófia egyesítésének lehetőségét. Simone de Beauvoir azt hangsúlyozza, hogy a protestantizmusban a szubjektivizmus lázadását legyőzte egy objektivista moralizmus. Bertrand Russel szerint a protestantizmus szubjektivizmusa akadályozza erős protestáns egyházak létrejöttét. Baudelaire szerint a protestáns országokban hiányzik a művelt ember két fontos jellemvonása: a galantéria és a jámborság.

Rettenetes gyűlölettel fordult a protestantizmus ellen de Maistre, az ellenforradalom ideológusa. A protestantizmus „... az egyéni ész lázadása az univerzális ész ellen... a vitát helyezi az engedelmesség helyébe... a vallás sans-culottizmusa”.

Lejeune megfordítja de Maistre vádjait: a protestantizmus valóban korának „kulturális forradalma” volt, az egyéni hit lázadása az egyházi autoritás közvetítése ellen; és mint ilyen, a 18. század politikai forradalmának őse.

Szalai Pál

## Régi magyar orgonák — Kőszeg

Szigeti Kilián. Bp. 1974, Zeneműkiadó. 113,3 p. — 8 t. — 19 cm. (22,— Ft. 2500 péld.)

Voltat is jelent a van, mert ma sincs több, mint rég volt. De áll ennek a fordítottja is. Ami megvan a hajdani orgonáinkból, szerbe-számba vehetnők. Szorgos kutatás nélkül ez lehetetlen. Példát ad a most megjelent könyvecske, reméljük, egész sor követi majd.

Bécs árnyékában épült hangszerek és mesterek adait olvashatjuk, a hajdani szabad királyi város történetébe ágyazva. 1611 és 1877 között Kőszegen és környékén helyi mesterek építettek kisorgonákat és közepes nagyságú hangszereket. Azután már hazánk csücskében is idegen mesterek dolgoztak. Egészen 1973-ig vázolja ezt a folyamatot a szerző.

Bajor—osztrák betelepült, vagy Ungerdeutsch volt Schwarz Kristóf, Jetter János Jakab, id. és ifj. Klügel József, Klügel Károly, Halper János, Schack János és ifj. Herse Károly. Még a családtagok és utódok életét is követi Szigeti Kilián, nem csupán a megmaradt hangszereket jellemzi, és a levéltári adatokat gyűjti. Érdekes ideznünk néhány summázó mondatát: „A barokk korban még érződött a török időkben elvérzett ország anyagi megterheltsége. Ezért barokk orgonáink csak kiváló mecénások esetében értek el monumentalitást. Az anyagi egyensúly azonban a klasszicizmus korára helyreállt, és egymás után épültek a nagyméretű orgonák Magyarországon... Az orgonaépítők részint az asztaloscéhbe tartoztak, mivel létszámuk egy-egy városban sohasem volt elegendő önálló céh alapítására. Az asztalos mesterségben való jártasság tette lehetővé, hogy az orgonaépítők elkészítsék az orgonaszekrényt és annak egyszerűbb díszítéseit... A kőszegi orgonaépítéset története egy fejezet csupán a magyarországi orgonaépítés gazdag történetéből. Mégis hosszmetzetét adja annak...” (88—89. lap).

Háromszáz éve elítelt gályarab őseink emléke miatt figyelünk kell a katolikus tudós megnyilatkozására: „A hitbuzgó I. Lipót király (1657—1705) nem nézte

jó szemmel a protestánsok térhódítását. Szerette volna visszaállítani birodalmában a katolikus vallás egyeduralmát. Ennek megvalósítására az erőszaktól sem riadt vissza. A Wesselényi-féle összeesküvés megtorlása (1671) kapcsán kezdték erőszakkal visszafoglalni a protestánsoktól az egykori katolikus templomokat, amit a hitújítók által épített templomok elvétele követett. Kőszegen mindjárt 1671-ben visszavették a német ajkú katolikusok a Szt. Jakab templomot, majd 1673-ban a magyar evangélikus templom is a magyar katolikusok birtokába jutott, akik azt Szt. Imre tiszteletére szentelték fel.

A német evangélikusok azzal igyekeztek a Szt. Jakab templomhoz való jogukat bizonyítani, hogy »az orgona beszerzésére és a kar csináltatására tetemes költségeket fordítottak«. Az erőszakkal szemben azonban mindez semmit sem jelentett, s az orgona a templommal együtt katolikus kézre jutott” (11. lap).

El szoktak feledkezni arról, hogy az orgonáról való református vélekedések háttérben ott van ez a kor.

Nincs összegyűjtve, hol volt húzószíjas kisorgona, hol maradt a reformáció előtti korból akár egy leltári feljegyzés is, hová kerültek a szétbontott nagyorgonák, mikor a múlt század végétől kezdték az olcsó gyári orgonák kedvéért a nemes régi hangszerek elkótyavetyélését. Nem jelent meg tanulmány az Árokháty Béla tervezte hangszerekről sem. Nem tudjuk, kik orgonáztak és mit, ha volt hangszer. Egyháztörténeti munkálataink feladata lehetne az e kérdésekre való válaszadás is.

Olvasmányos, gazdaságosan fogalmazott munkában tájékoztatja Szigeti Kilián a zeneszerszámok kedvelőjét. (Ma már minden olvasó lel tájékoztatást szakmai dolgokban a Klotz két éve lefordított könyvének lapjain.) Nem ártott volna több adat és szakmai részlet sem, különösen a sípok méretezéséről és építésmódjáról. Nem kellene hanyagolni a részletes leírást

a további tanulmányokban. Hisz a princípál nem egyformán szól mindenütt, kikutathatjuk a technikai okát. Külön tanulmányt is érdemelne pl. Schwarz megmaradt pozitívjának számos műszaki adata: ajkolás, maglapok, felvágás.

Egyforma anyagú és méretezésű hangszerek is szólhatnak magvas vagy erőtelen, csengő vagy jellegtelen módon. Nélkülözhetőnek tartott mesterfogások avatnak művésszé orgonaépítőt, egyszerű orgonát is műremekké. Illetve ezek hiánya meghallatszik. Nagy orgonában is fontos minden részlet, de sokból könnyebb valami jót formálni. Kisorgonán kis hiba is nagy.

Intonálás és menzurálás nem hiányozhat a felmérések és tanulmányok rendjéből.

Múltbeli emlékeinknek mostoha sors jutott. Joggal fájjalja hát Szigeti Kilián minden hajdani orgona átépítését. Igazán jobb lenne, ha kicsiny gyülekezetnek ajándékoztak volna egy-egy régi hangszert.

Mégsem csak szekrénye meg sípanyaga miatt érték az orgona — kevés szó esik a könyvben a gyakorlati orgonázásról. Éppen a muzsikálás miatt nem tekinthetjük hibának, ha az eredeti hangszerhez (a műemlék érintetlenül hagyásával) hozzáépítenek, csak az új, nagyobb orgona valóban meghátrányozása legyen az eredetinek. Aki másra nem kíváncsi, csupán a műemlék rész hangzására és építésére, ezután is tanulmányozhatja.

A szerves továbbépítéshez kell a szerves kutatás. Amit az örömmel olvasott könyvecskében még szívesen láttunk volna, s Szigeti Kilián következő munkáiban biztosan fogunk is, az nekünk mind kutatási és meggondolkodtató tennivalónk.

Gazdag testvéregyházak nagyobb és hatalmas orgonái között a mi kicsinyeink elsikkadnak. Annál jobban foglalkozhatunk egy emlékünknél minden részletével. Használ mások eredménye, hasznos segítség a megjelent könyvecske.

Fekete Csaba

## CONTENTS OF NOS 1—2, 1975

D. Dr. Tibor Bartha: Thirty Years.

STUDIES: *János Bolyki*: Natural Sciences and Theology. I From the Pre-Patristic Age to the Reformation — *Dr. Tibor Bartha Jr.*: On the Theological Activity of Helmut Hild — *Dr. Sándor Ladányi*: The Sources of, and Special Literature on, the „Decade of Mourning” — *László Benczur*: „The Pedagogue in Terms of the Revelation”. On the Life Work of Lajos Imre 1888—1974 — *Dr. Endre Gyökössi*: Pastoral Care and the Break of Pregnancy — *Béla Takács*: Donors of Reformed Requisites for the Lord's Table in the XVIIth and XVIIIth Centuries.

WORLD REVIEW: *John Vikström*: The Peace Work of the Christian Church in Our Time — *Dr. Károly Tóth*: On the Theology of Liberation and the Struggle Against Discrimination — *Dr. János Pásztor*: Vital Issues in the African Churches — *Dr. Gyula Groó*: In Memoriam Eduard Thurneysen.

DOCUMENTS: Survival in Danger. From the Documents of the West-Berlin Meeting of the WCC Central Committee.

HOME REVIEW: *Dezső Miklós*: Jókai as Student at Pápa.

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: The Created World and Man. On the Themes of the Volumes 1973. and 1974. of the Periodical „Dialogue” (*Pál Szalai*) — *Kilián Szigeti*: Old Hungarian Organs (*Csaba Fekete*).

## INHALT DER NUMMER 1—2. 1975

D. Dr. Tibor Bartha: Dreissig Jahre.

STUDIEN: *János Bolyki*: Die Naturwissenschaften und die Theologie. I. Von der vorpatristischen Zeit bis zur Reformation — *Dr. Tibor Bartha jr.*: Über die theologische Tätigkeit von Helmut Hild — *Dr. Sándor Ladányi*: Die Quellen und Fachliteratur des „Trauerjahrzehntes” — *László Benczur*: „Ein Pädagog durch die Offenbarung”. Über das Lebenswerk von Lajos Imre 1888—1974 — *Dr. Endre Gyökössi*: Die Seelsorge und Abtreibung — *Béla Takács*: Die Spender der reformierten Abendmahlsgeräte im XVII. und XVIII. Jahrhundert.

WELTRUNDSCHAU: *John Vikström*: Die Friedensarbeit der christlichen Kirche in unserer Zeit — *Dr. Károly Tóth*: Über die Theologie der Befreiung und den Kampf gegen Rassismus — *Dr. János Pásztor*: Lebensfragen in den afrikanischen Kirchen — *Dr. Gyula Groó*: In Memoriam Eduard Thurneysen.

DOKUMENTE: Gefährdetes Überleben. Aus den Dokumenten der West-Berliner Tagung des Zentralausschusses des ÖRK

HEIMATRUNDSCHAU: *Dezső Miklós*: Jókai als Student in Pápa

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Die geschaffene Welt und der Mensch. Über die Themen der Jahrgänge 1973—1974 der Zeitschrift „Dialogue” (*Pál Szalai*) — *Kilián Szigeti*: Altungarische Orgeln (*Csaba Fekete*)

## A Református Sajtóosztály kiadványai

### A Biblia újabb kiadásai

A revideált fordítású Károli Szent Biblia — fekete nyíl kötésben — újból megjelenik április végén. Mérete: 17×12 cm.

A Nagy Családi Biblia, családtörténeti jegyzetoldalakkal, fekete nyíl kötésben — korlátozott számban, díszbörkötésben —, megjelenik július végén.

### Biblia

(Új fordítás)

Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése; magyar nyelvre fordította: a Magyar Bibliatanács Ó- és Újszövetségi szakbizottsága. Fekete nyíl kötésben, — korlátozott példányszámban díszbörkötésben. Megjelenik 1975. karácsonyára.

### Egyéb új kiadványok

(megjelenésük időpontját hirdetni fogjuk)

Az Apostolok Cselekedetei (Dr. Victor J. evangéliumi elmékedései.)

Studia et Acta ecclesiastica III. kötet. Tanulmányok és okmányok a XVI. század magyar egyháztörténetéből.

Felszabadulásunk 30. évfordulójára. Összeállítás egyházi vezetők nyilatkozataiból; az egyház és állam viszonyának,

az egyház életének alakulását ismertető tanulmányok, cikkek, visszaemlékezések.

Klasszikus vallásos elbeszélések. Több szerző válogatott írásaiból összeállított gyűjtemény.

Örök hűség (Szabó L. versei). Amerikában élt magyar református lelkész vallásos tartalmú, az amerikai magyarok küzdelmeit és honvágyát tükröző versek.

### Állandóan kapható kiadványaink

Újszövetség, fekete műbörkötés, celofán borítóval, ára 40,— Ft (rsz. 101).

Kis családi Biblia, fekete grabolit kötésben, ára 130,— Ft (rsz. 141).

Teljes Bibliái Kommentár, ára 565,— Ft (rsz. 257) (Egyes füzetek még külön is kaphatók.)

Bibliái Atlasz, fekete grabolit kötésben, 112 old. + 8 old. színes térképpel, ára 74,— Ft (rsz. 209).

Örökéletnek beszéde (Beliczay A.), képes bibliai történetek, 106 illusztrációval, egészvászonkötésben, fóliázott színes borítóval, ára 73,— Ft (rsz. 267).

Máté evangéliuma (Dr. Victor J.) 39,— Ft (rsz. 266)

Márk evangéliuma (Dr. Victor J.) 33,— Ft (rsz. 270)

Lukács evangéliuma (Dr. Victor J.) 52,— Ft (rsz. 271)

János evangéliuma (Dr. Victor J.) 36,— Ft (rsz. 272)

Keresztyéni Tanítások és Imádságok (Szikszai Gy.), műbörkötésben, 624 old., ára 130,— Ft (rsz. 230).

A Sionnak hegyén (Muraközy Gy.), egészvászonkötés, celofán borítóval, ára 30,— Ft (rsz. 234).

Vigasztaló szó (Szilháti S.), 3. kiadás, műbörkötésben celofán borítóval, ára: 34,— Ft (rsz. 243).

Nincs már szívem félelmére (Szenes L.), egészvászonkötés, celofán borítóval, ára: 33,— Ft (rsz. 232).

Ige, Egyház, Nép I., II. kötet (D. Dr. Bartha T.), egészvászonkötés, színes borítóval, ára: 208,— Ft (rsz. 262).

Hiszem és vallom (Dr. Bakos L.) füzete, ára: 65,— Ft (rsz. 268).

Hitünk hősei (Bottyán J.) egészvászonkötés, színes borítóval, ára: 56,— Ft (rsz. 261).

Felhívjuk vásárlóink figyelmét arra, hogy a megvásárolt kiadványokat nézzék át, mert hibás példányokat 8 napon belül, rejtett hibák esetén 6 hónapon belül cserélhetünk. (Belker. Min. rendelete: 5/1960. 5 §). A csere postaköltségét a Sajtóosztály viseli.

A fentiek megrendelhetők minden Református Lelkészi Hivatalban és a Református Sajtóosztályon 1440 Budapest Pf. 5 (Abonyi u. 21.)

# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

Az egyházi tisztség kérdése

A természettudományok és a teológia II.

A reformáció ma

A ma embere — az új ember

Szenci Molnár Albert két ismeretlen alkalmi költeménye

A bolgár orthodox egyházzól

Az ázsiai keresztyén békekonferenciáról

A „Leueningi Konkordia” szövege

A magyar orthodoxia útja

Három magyar filmről

Bolyai Farkas emlékezete

Könyv- és folyóiratszemle

ÚJ FOLYAM (XVII)  
ALAPÍTVÁ 1925

3-4

1975

## THEOLOGIAI SZEMLE

1975. március—április

Felelős szerkesztő:  
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610/3-4 — Zrinyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle  
szerkesztő bizottsága:  
D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Pröhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berki Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

Társszerkesztő:  
D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:  
Komlós Attila  
Kovács Attila  
ifj. Tarr Kálmán

A felelős szerkesztő címe:  
1054 Budapest  
Szabadság tér 2. l.  
T.: 114-862

\*

Előfizetési díj:  
egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

## TARTALOM

65 A szerkesztő jegyzete

### TANULMÁNYOK

- 66 DR. VÁLYI NAGY ERVIN: Az egyházi tisztség kérdése  
73 BOLYKI JÁNOS: A természettudományok és a teológia  
— II. A reneszánsztól és a reformációtól az újkorig  
82 DR. FRITZ VIERING: A reformáció ma  
85 ADORJÁN JÓZSEF: A ma embere — az új ember  
91 FEKETE CSABA: Szenci Molnár Albert két alkalmi  
költeménye

### VILÁGSZEMLE

- 95 DR. TODOR SZABEV: A bolgár orthodox egyházzól

### DOKUMENTUMOK

- 98 Az ázsiai keresztyén békekonferencia bizottságainak je-  
lentései  
104 A Leuenbergi Konkordia. Az európai reformátori egy-  
házak egysége

### HAZAI SZEMLE

- 107 D. DR. BERKI FERIZ: A magyar orthodoxia útja

### KULTURÁLIS KRÓNKA

- 111 ZAY LÁSZLÓ: Három magyar film  
113 TENKE SÁNDOR: Kétszáz éve született Bolyai Farkas

### KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 114 STEFAN HEYM: Der König—David—Bericht (Dr. Wal-  
ter Beltz. Jegyzetekkel ellátta: D. Dr. Pákozdy László  
Márton)  
118 HERMANN DIEM: Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie  
in Kirche und Staat (Dr. Groó Gyula)  
120 HANS KÜNG: Christ sein (Hegedűs Lóránt)  
124 HERMANN EGYED: A katolikus egyház története Ma-  
gyarországon 1914-ig. (Márkus Mihály)  
125 FOGARASI SÁMUEL: Marosvásárhely és Göttinga  
(Dr. Tóth Béla)  
126 HANS ZWIEFELHOFER: Christen und Sozialismus in  
Lateinamerika (t. k.)  
127 BUDA BÉLA—SZILÁGYI VILMOS: A partnerkapcso-  
latok pszichológiája (Szarka Miklós)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1975. március 10.

## „Egyek a hálaadásban és feladatvállalásban”

AZ ÖKUMENIKUS TANÁCS TAGEGYHÁZAI 1975. március 11-én ökumenikus ünnepi közgyűlés keretében emlékeztek meg hazánk felszabadulásának 30. évfordulójáról. Ez alkalmat nyújtott arra, hogy együtt mondják el: amint a múltban egyek voltak a történelmi fordulat tanulságainak levonásában, úgy — D. Dr. Bartha Tibor püspöknek, az Ökumenikus Tanács elnökének szavaival élve — „ma egyek a hálaadásban és a jövő feladatainak vállalásában”.

A NEMZETKÖZI ÖKUMENÉ összefüggésében mutatta be egyházaink közös tapasztalatainak és biznyságtételének jelentőségét D. Dr. Bartha Tibor ünnepi beszéde, amelynek fő gondolatait már belefoglalta folyó évi első számunk vezércikkébe. Rámutatott arra, hogy az a feszültség, amely a magyar és a nemzetközi ökumené viszonyát az utóbbi harminc évben jellemezte, világos jele annak a mély változásnak és megújulásnak, amely egyházaink életére és teológiájára nézve felér egy „új reformációval”.

A VILÁGKERESZTYÉNSÉG VÁLSÁGA azonban, amely — mint megállapította — napjainkban tetőzik, a hívők egyre szélesebb köreiben ébreszti fel a világ iránti elkötelezettség érzését. Biznyságtételünk hitele megnövekedett. „Tapasztalataink szerint Isten Lelke az egyházak világában egyre nagyobb mértékben érleli a szolgáló egyház és a szolgálat teológiája iránti megértést és tiszteletet is”.

NÉPÜNK ÉS EGYHÁZAINK 30 év alatt együtt megtett útjára irányította a figyelmet D. Káldy Zoltán ünnepi felszólalása: „A felszabadulás nyomán egyházunk is

az új élet lehetőségeit kapta. A mi számunkra is hazává lett a haza. Mi is fáradozunk a nemzeti egység további erősödéséért. Mi is élni akarjuk a szocialista hazafiságot. Mi is munkásai vagyunk a szocialista építésnek. Mi is részesei vagyunk a jobb és emberibb életnek (...) Mindenkivel készek vagyunk együttműködni: egyénekkal és közösségekkel, akik fáradoznak a népek békés egymás mellett éléséért és együttműködéséért, a társadalmi igazságosságért, a faji egyenlőségért, és általában azért, hogy ez a föld az emberiség békés otthona legyen.”

VÁLASZKÉNT hatott erre Barati Józsefnek, a Hazafias Népfront Országos Tanácsa elnökségi tagjának ünnepi felszólalása. Rámutatott arra, hogy „a lenini szövetségi politika elve és a szövetségi politika magyar alkalmazása és gyakorlata nem változik”, ahogyan ez a XI. pártkongresszus azóta ismeretessé vált határozata mondja: „A párt szövetségi politikájának kerete a Hazafias Népfront-mozgalom. Tevékenysége továbbra is szolgálja az állampolgárok legszélesebb köreinek összefogását hazánk javára. (...) Aktivitásával, javaslataival, bírálatával járuljon hozzá az állami szervek és a lakosság kapcsolatának erősítéséhez, a város- és községpolitikai tervek kimunkálásához és megvalósításához, az országgyűlés, a tanácsok feladatainak jobb ellátásához. (...) Segítse belső építő munkánkat, mozgósítsa az állampolgárokat a függetlenségükért és szabadságukért harcoló népekkel való szolidaritásra, a nemzetközi biztonság megszilárdításáért, a békéért vívott küzdelemre.” Mind olyan cél és feladat, amelyet egyházaink el-

vileg és gyakorlatilag is magukévá tettek az elmúlt 30 év alatt.

VALLÁSSZABADSÁGÉRT ÉS EGYENLŐSÉGÉRT harcoltak a magyarországi egyházak évszázadokon át: a felszabadulás ezt is meghozta egyházaink számára. Ennek öröme szólalt meg Szakács József és D. Dr. Berki Feriz ünnepi felszólalásában. „A hazai egyházak között kétségkívül a Magyar Orthodox Egyház köszönhet legtöbbet hazánk felszabadulásának” — mondta Berki Feriz, mert egyháza számára ez tette lehetővé, „hogy most már a Moszkvai Patriarchátussal lépjen érintkezésbe, és 1949-ben nála eszközölje ki kánoni és liturgikus helyzetének rendezését. (...) Hazánk felszabadulása tehát, amely ezt lehetővé tette, a magyar orthodoxia számára kétszeres felszabadulást jelentett”. Szakács József ugyanezt mondta el a Szabadegyházak Tanácsában tömörült egyházakról is: megszűnt a hátrányos közjogi megkülönböztetés, gyülekezeteik és hiveik minden állampolgárral egyenlően élvezik a vallás- és lelkiismeretszabadságot.”

ÖRÖM ÉS HÁLAADÁS volt az ökumenikus ünnepély alaphangja, amelyet jól fejezett ki ökumenikus elnökünk hármas áldása: „Áldott legyen Isten, aki évszázadok szenvedései után felszabadult új élettel ajándékozta meg a magyar népet. Áldott legyen azok emlékezete, akik életüket áldozták az ország felszabadításáért, minden töredelmet és szenvedést vállaltak megújulásáért. Legyen Isten áldása a magyar nép további életén, vezetőinek és minden hű fiának életén és munkáján.”

Dr. Pröhle Károly

## Az egyházi tisztség kérdése

Az utóbbi évek felekezeti megbeszéléseinek és teológiai irodalmának áttekintése

Az áttekintés csak töredékes és hiányos lehet; előjáróban, az alcím kapcsán, ezt kell mindjárt hangsúlyoznunk. A Hans Küng vezetése alatt álló Tübingeni Ökumenikus Intézet munkatársai már 1973-ban 1000 számbaveendő publikációról tesznek említést. Az információ áradata azóta sem apadt. Egy 1973-ban megjelent gyűjteményes kötet recenziójában *Wolfgang Schöne* ezt írja 1974 novemberében: „Aki ma az egyházi tisztségről és az úrvacsoráról ír vagy referál, annak gyorsnak, gyorsabbnak, leggyorsabbnak kell lennie.” Tegyük hozzá: vagy pedig erőteljesen szelektálnia kell — a rendelkezésre álló források és a saját nézőpontjának s értékítéletének alapján.

Ebben a referátumban még egy szempontot is figyelembe veszek: nem foglalkozom — vagy csak érintőlegesen — azokkal a dokumentumokkal, melyeket a Teológiai Szemle már ismertetett.

\*

Egy dolog nyilvánvaló: az egyházi tisztség (Amt, ordo) kérdése az egyházvezetők és teológusok érdeklődésének előterébe került. Ennek a ténynek jelentőségét nem csökkenthetjük azzal a kézenfekvő válaszzal: persze, hiszen örökük van szó. Ugyanakkor annak lehetőségét sem zárhatjuk ki, hogy a rendkívül alaposan és széles körűen tárgyalt kérdésben ez a kísértés is benne rejlik: az egyház-központúságé, a befelé fordulásé és az önmagunkkal foglalkozásé. Eltévesztenénk az oknyomozó megközelítés útját, ha eleve és kizárólagosan a teológiai-egyházi nárcizmus gyanújával szemlélnénk a téma karrierjét, bámulatos „fölfutását”. Sokkal inkább az „egyház a világban”-problematika következményéről van szó, mint a megmagyarázhatatlan — s talán menthetetlen — egyházi önszerlem új tavaszáról, kivirágzásáról.

*Mikor* került az egyházi tisztség kérdése az érdeklődés előterébe? A válasz nehéz. Ha azt mondjuk: 1973 kezdete óta, amikor az NSZK Egyetemi Ökumenikus Intézetei (protestáns és katolikus) közzétették az egyházi tisztségek reformjával s a tisztségek kölcsönös elismerésével foglalkozó „Memorandum”-ukat, inkább csak az eddigi fejlemények utolsó szakaszának nyitányát jelöljük meg. Ennek a szakasznak — melyben az érdeklődés túlsap az egyházi határokon — egyik látványos tünete az a nyugatnémet televíziófilm, amely egy lelkész hét napjával foglalkozik. A tisztség problematikája, a lelkész hétköznapi életének terhei és bizonytalanságai, itt az általános társadalmi változás mutatójaként válnak érdekessé.

Az EVT Hit és Egyházszervezet Bizottsága 1971-es Louvain (Löwen)-i gyűlésén — hosszabb előkészítés után, melynek munkájában 35 tanulmányi csoport vett részt, a legszélesebb nemzetközi képviselőlet alapján — behatóan foglalkozott a tisztség kérdésével. Mindjárt hozzáfűzhetjük, hogy a tanulmányi munka

ezen a szinten (EVT) nem zárult le a louvaini gyűléssel; 1972-ben, majd 1974-ben két tanulmány is napvilágot látott, melyek az 1971-es gyűlés ösztönzésére születtek: „Az egyházi tisztség ökumenikus perspektívában” (sokszorosított anyag: FO/72:22, valamint FO/73:40 R). A Világtanácsnak ez a bizottsága egyébként már az 1963-as Montreal-i Nagygyűlésen is tárgyalta ugyanezt a kérdést.

1964-ben kezdődött el az ún. „Frankfurti Megbeszélés”, melynek 10 esztendő történetéről *E. Fincke* számol be, „Az egyházi tisztség misztériuma” címmel.

Az EVT Új-Delhi-i Nagygyűlése már 1961-ben annak a meggyőződésének adott kifejezést, hogy az egyház, amely egyszerre Isten akarata és adománya, magába foglalja a mindenki által elismert tisztséget.

A felekezeti világ-családok 1962—1971 közötti bilaterális megbeszéléseiről tájékoztató kötet, melyet *N. Ehrenström* és *G. Gassmann* adtak ki 1972-ben, ezzel kezdi a kérdésre vonatkozó beszámolóját: „A tisztség kérdése századunk kezdete óta az ökumenikus párbeszéd egyik fő tárgya.”

A „mikor”? kérdésre tehát lehetetlen pontos dátum megjelölésével felelnünk. Inkább azt mondhatjuk: a század eleje (vagy inkább az I. Vatikáni Zsinat?) óta napirenden levő kérdés a 70-es években rendkívül időszerűvé és izgalmassá vált.

*Miért?*

Két — természetszerűleg egymással összefüggő — eseményorra utalhatunk: 1. a globális, vagyis az ún. első és harmadik világot is érintő — *társadalmi változásokra*, és 2. az *ökumenikus mozgalom* alakulására.

A Münsteri Egyetem Kat.-Ökumenikus Intézete egyike a fentebb említett „Memorandum” kibocsátóinak. Előkészítő iratuk ezt a címet viseli: „Az egyházi tisztség válságáról a kath. egyházban.” A szociológiai szempontokat figyelembe vevő tanulmány hangsúlyozza, hogy a tisztségviselő sorsa összefügg annak a szervezetnek általános helyzetével, amelyet képvisel. A képviselt intézményt, vagyis az egyházat, évszázadokban az (is) jellemzi, hogy egyre jobban elveszíti társadalmi integráló szerepét. Egyházi értékek nem képesek többé ellátni a jellegzetesen modern személyiség mindennapi életének összefogását, rendezését —, fogalmazza meg idevonatkozó summáját a tanulmány, *Th. Luckmann* vizsgálataira és értelmezésére hivatkozva. A tényleges dezintegrálódás (keresztény szempontból nézve) idején a papnak a „komplexe Totalrolle” (összetett totális szerep) elvárásnak kellene eleget tennie. A „szerep”-fogalom értelmé: a státus dinamikus oldala, vagy megjelenési formája. A papi tisztség hagyományos, mindent átfogó hivatása olyan teljes azonosulást követel ezzel az *egy* szereppel, amely más társadalmi szerep betöltésére (pl. hitvestárs, apa, családtag stb.) nem ad



lehetőséget. Ezzel a totális szereppel szemben — melynek tartalma a vele kapcsolatos különféle, elientmondásos elvárások miatt rendkívül bizonytalan — sok pap ugyanazt érzi, mint a tv-film lelkésze: Emberfeletti embernek kellene lenni... s én nem vagyok az.

A reformáció egyházaink tisztségviselőit legalább ugyanolyan — ha nem nagyobb — mértékben érintik a társadalmi változások. Jól mutatja be ezt az érinthetőséget a Hessen-Nassauai Egyház Herborni Lelkész-Szemináriumának tanára, a teológus és társadalomtudós *Karl-Wilhelm Dahm*: „Hivatása lelkész. Empirikus szempontok.” A gyors társadalmi változások (és itt nem a „harmadik világról” beszél, melynek forradalmi helyzetét és követelményeit ilyen címszó alatt tárgyalja nem egy európai, amerikai teológus és teológiai bizottság, hanem az NSZK-ról, a 70-es években) kérdéssé teszik a lelkészek korábban magától értetődő társadalmi-közéleti illetékességét. Számos fiatal — és kevésbé fiatal... — tisztségviselőben merül föl a kérdés: hogyan lehetek lelkész? Lehetek egyáltalán? És ez nem okvetlenül a legrosszabbak kérdése. (Empirikus-statisztikai adatként említem: az NSZK-ban 1965—1973 között mintegy 22—25 000-re becsülük az egyházi szolgálatból kilépettek számát, akiknek 80%-a 30—45 éves; a Münsteri Ökum. Intézet adata, 40.o.) Honnan ez a rossz közérzet? Ez az azonosság-válság? *Dahm* szerint azzal magyarázható, hogy a megváltozott társadalmi közegben a lelkészek tekintélyes része úgy érzi, nem végez valódi munkát. Nemcsak a társadalom, a termelékenység, a közhaszon szempontjából, de saját hitbéli mértéke szerint sem. Ideje és ereje rámegegy az adminisztrációs munkára, a nem valós igények betöltésére és a „szertartás-mesterség” gyakorlására. Ehhez jön még az izoláltság érzése — városon és falun egyaránt —, a saját gyülekezetével és egyházi fölötteseivel való feszültségek terhe, a különféle elvárások összeütközése. Túl sok a vele szemben támasztott követelmény, vagy ki nem mondott elvárás — s ő nem „Ürbermensch”. Hiányoznak — a teológiai nevelés fogyatékoságának következményében — azok az ismeretek, melyekre hivatása gyakorlásában, a gyülekezetben, leginkább szüksége volna, mint pl. a gyermek- és ifjúsági pszichológia, szociál- és valláspszichológia, kommunikáció-elmélet stb. A „totális szerep”-nek, a lelkészi tisztség követelményeinek, adott felkészültsége mellett, nem tud eleget tenni. Kudarcai vannak — sikerei alig. Ami nélkül pedig aligha lehet egészséges szellem és test.

Arra a kérdésre, hogy miért vált ilyen izgalmasan időszzerűvé az egyházi tisztség kérdése, másodsorra az ökumenikus mozgalom fejlődésével válaszoltunk — nem feltevésként, hanem a teológiai irodalom értékelése alapján. Hogyan függ össze a kettő, az ökumenikus mozgalom és az egyházi tisztség?

„A papság (kérdése) az, ami valóban elválaszt bennünket”, írta nemrég az ismert kat. teológus, *A. Brandenburg*. *Vajta Vilmos*, az ökumenikus helyzet alapos ismerője, ezt feleli: „A dolgok mai állása mellett az egyházi tisztségről folytatott beszélgetés tűnik szinte a legdöntőbbnek.” Ugyanezt a nézetet képviseli a „Memorandum” is, melynek első mondata így hangzik: „A keresztyén felekezeteknek s a közöttük levő viszonyoknak egyik legtöbb következménnyel járó problémája az egyházi tisztség kérdése.”

Miért ilyen fontos az egyházi tisztség kérdése?

Az ökumenikus mozgalom, résztvevőinek hivatalosan vallott meggyőződése szerint, arra törekszik, hogy az egyház Jézus Krisztusban adott egységét látható formában is kifejezze. A szakadás és meghasonlás

azonban éppen ott a legnyilvánvalóbb, ahol az egy kenyérben és egy pohárban való részesedés által a legtisztábban kellene megmutatkoznia. Az úrvacsorai közösség megvalósíthatatlansága viszont szorosan összefügg a tisztség értelmezésével. A Tridenti Zsinat óta (VII. ülészak, 10. kánon), a római kat. egyház nem ismert el érvényesnek más eucharisztiaí azon kívül, amelyet az apostoli szukcessziót megtestesítő püspök által felszentelt pap végez el, mutat be és szolgáltató ki. A zsinati határozmányok értelmében „érvénytelen” tisztségű tisztségviselő nem szolgáltathat ki érvényes sákramentumot. Az intercommunio római részről történő elutasítása teljesen következetes — a saját feltételei alapján.

A társadalmi változások által okozott válság azonban, amely egyformán érinti az egyház szervezetét és papjainak státusát (szerepét), éppen ezeknek a feltevéseknek megvizsgálására készlet. Mivel a krízis mindkét felekezet (r. kat. és a reformáció egyházai) megrendüléséhez, elbizonytalanodásához vezetett, a tisztség kérdése valóban és valódi ökumenikus probléma. Így érvel a „Memorandum” bevezetése, majd így folytatja: „Ha sikerülne a dolgok mélyére jutnunk, ahelyett, hogy a válságtünetek felületes gyógyításával kísérletezünk, akkor ez egyidejűleg az egyházak ökumenikus közeledésének lényeges előrelépését jelentené.”

## II.

„Tisztség”-ről beszélünk, mivel a vitákban erről van szó, anélkül, hogy szembenéztünk volna a kérdéssel: vajon ugyanarról a valóságról beszél-e mindenki? Ugyanezt értik a különböző felekezetekből származó vitapartnerek?

Az RGG<sup>3</sup> „tisztség” — cikkében (Amt, ministerium, officium, munus) *E. Schott* azt írja: „Szigorúan véve csak a lutheránusoknak van tisztség-tanuk, mivel a kálvinisták, a megfelelő helyen, tisztségekről, míg a r. katolikusok, az orthodoxok, s a maguk módján az anglikánok is, hierarchiáról beszélnek.” A hierarchia: divina ordinata instituta, vagyis isteni rendelkezés alapján alapított intézmény, szent rangsor. Ez a Tridentinum felfogása, melyet a II. Vaticanum (Lumen Gentium 28) csupán annyiban módosít, hogy a hierarchiát alkotókat „régteől (vagy: kezdettől) fogva püspököknek, papoknak és diakónusoknak nevezik”. Vagyis nem ezekből „áll”, mintha ezek a statusok változtathatatlannak, s történelmileg ténylegesen soha nem változó valóságok volnának, hanem ezeknek nevezik őket. A fogalmazásban nyilván része van az újabb kat. exegézisnek és patrisztikának.

A „tisztség” fogalmával jelölt szolgálat lényegét az eredetre és középpontra: Jézus Krisztus szolgálatára tájékozódva találhatjuk meg; így jutunk el a dolgok mélyére. Az „integralista” vitapartnerektől eltekintve — akik mindkét táborban megtalálhatók — ez a meggyőződés vezeti a komolyan vehető teológiai diskussziókat. Az Újszövetség normatív kezdete, mondja pl. a müncheni kat. dogmatika-professzor, *J. Finkeneller* —, még akkor is, „ha nem nyújtja nekünk egyszer s mindenkorra az egyedül lehetséges tisztségmodellt olyan konkrét módon, hogy az egyháznak ezt minden korszakban csupán utánoznia... kellene”. Az inkarnáció és a történelem komolyan vétele — amely a protestáns teológia lelkesítője és terhe mintegy két évszázad óta — tért hódít a kat. teológiában is. A bibliai-újszövetségi „modell” sem az ekkleziológia, sem az etika területén nem azonosítható az „örk-érvényű törvénnyel”. A törvény — tanított bennünket *Barth Károly* — az evangéliumon belül értendő,

akárcsak, az Ószövetségben — a szövetségben belül. — külön kellene foglalkoznunk azzal a ténnyel, hogy az Újszövetségben, az apostoli- és apostolok utáni korban, milyen különböző ekleziológiai, christológiai és eschatológiai állnak egymás mellett, egymást kiegészítve, de sohasem a kizárólagosság igényével. Legalábbis így értelmezte a kánon- és dogmaalkotó egyház a bibliai tényállást, amikor — éppen a kánonban — helyet adott a pluralitásnak.

*Szükség van-e a tisztásra, a speciális, „ordinált” tiszttségviselőre (ministerium), — s ha igen, miért?*

A párbeszédben résztvevő felek szerint szükség van rá, méghozzá az egyház létét jelentő szolgálat: a Jézus Krisztus üdvözítéséről való vallástétel érdekében. Megegyezés mutatkozik abban a meggyőződésben is, hogy a Krisztus szolgálatáról való vallástétel elsősorban magának a gyülekezetnek, a gyülekezet egészének megbízatása. A „ministerium”, az egyházi tiszttség, az egyetemes papságon, a sacerdotium-on belül érthető, akárcsak a többi kegyelmi ajándék, s a nekik megfelelő speciális szolgálatok. Az ordinált, „felszentelt” tiszttségviselő nem választható el a Krisztus testeként értett gyülekezet szolgálatától. Ez utóbbinak „lelki papsága” fölöslegessé teszi az ószövetségi és általános vallástörténeti értelemben vett „sacerdos” szerepét (P. Brunner). Világosan kimondja ezt az összefüggést a tisztsegről és ordinációról folytatott anglikán—r. kat. megbeszélés záróközléménye is, mely megállapítja: a tisztsegnak az a célja, „hogy szolgálja a hívőknek ezt a papságát”, „hogy segítse az egyházat »királyi papsággá« (1 Pét. 2:9) válni”.

A felekezeti tradíciók alapján érvelő, de azokat iránymutatónak és nem tabunak tekintő vitapartnerek között tehát egyetértés mutatkozik abban a szemléletben, hogy az egyházi tiszttség Ura, forrása és bírója Jézus Krisztus, akinek szolgálatát a gyülekezet megbizonyítja — és hogy az ordinált tiszttségviselő csak a gyülekezeti kontextusban lehet azzá, akinek rendeltetett: jó és hű szolga.

A Hit és Egyházszerkezet 1974 márciusában közzétett tanulmányának idevonatkozó „konszenzus-szövege” így hangzik: „Krisztus választott apostolokat, feláldozásának tanúit, hogy megváltói munkáját széles e földön hirdessék, megbizonyítsák, gyümölcseit az embereknek tovább adják, s rájuk bízta a megbékélés szavát. Az első keresztyén közösségekben az apostolok egyszeri és alapvető feladatot töltöttek be, melyet nem lehetett továbbadni. Mivel azonban különleges, de nem kizárólagos felelősségük volt a megbékélés üzenetének hirdetéséért s a gyülekezetek alapításáért és építéséért az apostoli hitben, tisztsegüknek folytatódnia kellett. Jóllehet az ősgyülekezet sokféle kegyelmi ajándékkal rendelkezett, az Újszövetség hírt ad a különös tisztsegre való kiválasztásról. Az egyes szolgálatok különböztek egymástól. Ez a különös tisztseg azonban akkor lényeges volt — s az is marad minden időben és helyzetben. Ezt a tisztseget olyan emberek gyakorolják, akik a közösségen belül elhivattak, s (kegyelmi) ajándékokat és tekintélyt nyertek, hogy az apostolok élő bizonyágtételét továbbadják” (Az ordinált tisztseg alapjai és funkciói).

Az egyház az apostolok, az apostoli tanúságtétel alapkövén épül föl. A kiválasztott és elhívott tisztsegviselők, mint Krisztus megbízottjai és szolgatársak, az egyház ilyen értelmű apostolicitásának őrizői. Őrzik az eredettel, az alappal: az inkarnált Krisztussal, illetve az első apostoli bizonyágtétellel való összefüggést. Folyamatosan őrzik. Ügyelnek arra, hogy a változó időben változatlan hűséggel (ami távolról sem azonos a változatlan formákkal!) hirdettessék az

evangélium és szolgáltassanak ki a sákramentumok. Ennek a szolgálatnak betöltésében gyökerezik a tisztsegviselők tekintélye, nem pedig személyének szakrális-sákramentális jellegében. A tisztseg: szolgálat — mondja K. Herbert, a tisztseg és ordináció kérdéséről folytatott megbeszélések mérlegében. Ha a reformáció egyházi átléphetetlen határ elé kerülnek ott, ahol szembe találják magukat a r. kat. egyház hierarchia- és papság-konceptiójával, mely még a II. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúciójában (*Lumen Gentium* 10) is egyértelműen tanítja, hogy az egyház népe, a laikusok, és a papság lényegük szerint különböznek egymástól („Essentia enim et non gradu tantum inter se differunt”) — akkor „ad intra”, önmagunk felé, vállalnunk kell a következményt: „Az evangéliumi egyházak nem ismernek olyan tisztseget, mely felsőbb lelki hatalommal volna fölrüházva” (470). Innen érthető a reformáció elutasítása a „character indelebilis”-ként magyarázott papi méltóság iránt. A metafizikus implikációjú „character” helyett a reformáció szemlélete funkcionális: a szolgálat hűséges betöltését vagy be nem töltését tartja szem előtt. A betöltött szolgálat szolgáltatja az egyházi tisztseg tekintélyét.

Ebben az értelemben a „ministerium”, az Ige szolgálata — a II. Helvét Hitvallás 18. fejezete szerint — Isten akarata. „Tehát az egyházi szolgák eredete, felhatalmazása és tisztje igen régi és isteni...” A svájci református teológus, J.—von Allmen, szerint a tisztseg nem az egyház jólétének (bene esse), hanem létének (esse) kérdése. Ennek a reformátori tanításnak a maga korában polémikus éle is volt: az anabaptisták ellen, akik — mint a Hitvallás mondja — „szidalmazták azokat a lelkipásztorokat, akik szolgálatukból élnek”. Az anabaptisták szellemi „jogörökösei” napjainkban a charizmatikus megújulási mozgalmak. Az NSZK-beli ker. egyházak „Ökumenikus Központja” 1974 folyamán több konferenciát tartott, melynek napirendjén az egyházi tisztseg kérdése szerepelt. A megbeszélésben első ízben vettek részt az említett megújulási mozgalmak képviselői. Abban a fejezetben, mely a „Charizmák napjainkban — az egyházi tisztseghoz való viszonyukban” protokollját tartalmazza, ezt a mondatot olvassuk: „Tisztseg mindig lesz és kell lennie. A keresztyének együttélése érdekében bizonyos játékszabályok és rendek (Ordnungen) elengedhetetlenek” (4).

Ez a felfogás („játékszabályok”!) az, amelynek a reformátori tanítás ugyanúgy ellentmond, mint a r. kat. ontológizmusnak és sakramentalizmusnak. Az egyházi tisztseg létezése több, mint játékszabály: „Isten akarata”, Krisztus elhívásán alapul, s nem emberi választáson. A lelkipásztor — reformátori felfogás szerint — nem a gyülekezet választottja, hanem Krisztus megbízottja, ha ezt a megbízását a kegyelmi ajándékot kapottak egyikének, s nem uralkodóként tölti is be. Ugyanakkor arra is gondolnunk kell, hogy a charizmatikus mozgalmak az ősgyülekezetek egyik legszembetűnőbb mozzanatát kívánják érvényesíteni: a kegyelmi ajándékok sokféleségét. A II. századbéli fejlődés ezt a sokféleséget — mint arról még beszélünk — történelmi szükségből (a gnoszticizmus elleni védekezés) ugyanúgy háttérbe szorította, ahogyan a reformátori-református egyházban elvileg meglévő tisztsegeket gyakorlatilag sokszor megszüntette a lelkész monopól-helyzete.

Az apostoli bizonyágtétel őrzésében van — kell lennie! — folyamatosságnak. Van „apostoli szukceszió”, ha nem is a püspöki folyamatosság értelmében. Az egyházi tisztseg meglétében Isten kezdeményezése és hűsége fejeződik ki. Nem mi kezdjük el a „jó dolgot”, s nem mi őrizzük meg benne sem magunkat

sem másokat. Egyedül Istené a dicsőség. A Krisztus-hit nem esetenkénti, vertikális viszony, hanem (ennek az aspektusának tisztelőben tartása mellett, ami azonos a Szentlélek szabadságának respektálásával) belépés egy történelmi folyamatba, a Krisztus gyülekezetének történetébe, s ugyanakkor részvétel az egyetemes egyház életében. A keresztyén hit nem csupán a magányos, tértől és időtől elvonatkoztatott lélek dolga a transzcendens Istennel. Van horizontális, történelmi, közösségi összetevője is. Aki azt vallja: Hiszek Jézus Krisztusban —, az szükségképpen azt is vallja: hiszem a közönséges (apostoli) keresztyén egyházat.

Történelmi közvetítés nélkül, az apostoli hit folyamatos továbbadása nélkül, marad a „Krisztus-közvetlenség” állítása, mely a maga megvilágosodásra hivatkozásával gyakran az önkényesség ürügye és a tév-tanítások táptalaja. A keresztyén tanítói, kezdve Pál és János apostoloktól, az apostoli atyákon (Irenaens!) át a reformátorokig, mindnyájan elutasítják a Krisztus-testének történelmi dimenzióját, az Isten vándorló népe eddig megtett útjának figyelmen kívül hagyó gögjét. Mindnyájan vitakoznak a sokformájú gnoszticizmussal, spiritualizmussal. Nem a jogi intézmény vagy a „nagy-egyházi” bürokrácia nevében, hanem annak a hitbeli belátásnak érvényesítéséért, hogy az egyházi „hic et nunc” hitelessége az újszövetségi „illic et tunc” meghamisítatlan jelenlététől függ. Ez az emberek által, az igehirdetés és sákramentumok által közvetített jelenlét válik a Szentlélek eszközzé — ahol és amikor Istennek tetszik.

A tetté lett Krisztus hitéből, a róla való első — apostoli — bizonyítástétel hűségese továbbadásának életszükségletéből következő „apostolica successio”-nak leglényegesebb eleme: az apostoli tanításban való megmaradás. A püspöki kézrátétellel biztosított, történelmileg töretlen, személyes folyamatosság — eltekintve attól, hogy ez inkább fikció, mint történelmi tény —, szándékában jól érthető. Érthető úgy, mint egyfajta kísérlet arra, hogy a változó, s az egyházra nézve belső veszélyeket magával hozó, időben változatlan maradjon az eredethez és a Főhöz. Pontosabban: a Főhöz, az Úrhoz, „aki magát megaláztatván” történelmileg datálható eredetként „adta magát miéretünk”, s akar velünk lenni minden napon. Egyfajta kísérletként érthető, de egyetemes és mindörökké érvényes, sőt kötelező „megoldás”-ként semmiképpen sem.

Hivatkoztunk már az újabb bibliatudományra, statisztikára, egyháztörténetre. Arra is, hogy kutatásaik szerint — melynek eredménye figyelmes bibliáolvasással verifikálható — az Újszövetségben belül nincsen egyetlen gyülekezeti — és tisztség-típus, ahogyan a tisztség gyakorlására és továbbadásának módjára sem találunk egyetlen, kötelező érvényű tanítást. Az ősgyülekezetek tagjai szellemileg szabadabbak voltak későbbi utódjaiknál. Az „Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságában” több fantáziával, vállalkozókedvvel és bátorsággal vették figyelembe a gyülekezet helyi sajátosságait. Nem sablonizáltak.

A tisztség és annak továbbadása egyetlen formájára rögzülést, vagyis a monarchikus epizkopátus tényleges kialakulását és a püspöki szukcesszió-tanítás megszületését nem érthetjük másként, mint az említett gnosztikus rajongás, vertikalizmus és subjektívizmus elleni történelmi visszahatást. Mivel a 2. és 3. századbéli atyák, Ignatiustól kezdve, akinek nyugati ellenpárja Római Kelemen, szorongatóan valós történelmi szituációra reagáltak ezzel a szervezettel és tanítással, eljárásukat nem kárhoztathatjuk, sőt, a szándékot és elszántságot tekintve tanulhatunk tőlük. (Kü-

lönben is: „kicsoda kárhoztat?” — kik vagyunk mi, hogy visszamenőleg kiátkozzuk az egyetemes keresztyén múlt tisztelőre méltó alakjait?) Tanulhatjuk a történelmi változással, a veszélyekkel és kísértésekkel való, szemellenző nélküli, szembenézést, az újat alkotó fantáziát, s annak a szubjektíve nem örvendétes ténynek vállalását, hogy minden elhatározás és határozott döntés bizonyos lehetőségeket kizár. Nem kárhoztat — a szónak véglegességét és feltétlenséget igénylő értelmében — csak lemond róluk. Így mondott le annak idején az őgyház a charizmatikus szolgálatok sokféleségéről.

A tisztség egyetlen formájára szűkülés folyamata (még akkor is, ha ezen belül érvényben maradt a hármas tagozódás: püspök—pap—diakónus), s a tisztségre elhívás és abban való megerősítés egyetlen koncepciójára korlátozódás (püspöki szukcesszió), történelmileg érthető, sőt a folyamatban megnyilvánuló szándék mintaként is szolgálhat —, de csak történelmileg érthető.

„Necessitate cogente”, a szükség által kényszerítve — írta a 3. század első felének Karthago-i püspöke, Cyprianos, egyik levelében. Az első három ker. évszázad tisztség- és charizma-kérdésével foglalkozó könyvében H. v. Campenhausen elmondja, hogy a püspök (akinek különben éles vitái voltak a római püspökkel, mivel nem ismerte el annak egyetemes jogigényét) többször is változtatott főfogásán és magatartásán a keresztyénüldözés során eslettekkel (lapsi) szemben. Hol túl szigorú volt, hol meg túlságosan elnéző. Önmaga igazolására és kritikussainak válaszként írja ezt: necessitate cogente. A pillanatnyi szükség, a történelmi helyzet alakulásának és a történelem sodrában pásztorolandó gyülekezetnek szüksége kényszerítette hol erre, hol arra. Elvtelenség? Opportunizmus? Ügyeskedő taktika? Nem okvetlenül. „Mindegyikünk maga ad számot magáról az Istennek” — írja Pál (Róm. 14:12). Pál is, aki zsidónak zsidóvá s görögnek göröggé lett, Cyprianos is, aki — kívülről tekintve — hol vízbe, hol meg tűzbe esett, s mi magunk is.

Annak a lelkiismeretnek, mely Istennek számot adva földolgozza a szükséghelyzetet, nem kell kárhoztatnia önmagát —, sőt! Ugyanakkor azonban végzetes tévedés volna az ilyen történelmileg lokalizálható „földolgozás” történelmietlen meghosszabbítása, mindörökkön-örökké. Különösen, ha ez a meghosszabbítás „kanonizálást” is jelent: „így és nem máshogy”. Mintha a változó időben megtaláltunk volna egyetlen formát, szervezetet, megfogalmazást, amelyen már nem fog az dő, amely versenyez a Szentháromság Isten változhatatlanságával (amely mellesleg ugyancsak nem a Parmenides-Platon-féle filozófia fogalmiságában értendő...)

A szükség kényszerítésére — a tév-tanítás elleni küzdelemben, mely magával hozta a sokféleség uniformitásra csökkentését — kialakult hierarchikus egyház-szervezetet, csupán a Szentszékkel, valamint a püspökön ezen a szervezeten belül érvényes egyházi tisztség koncepcióját, semmiképpen sem tekinthetjük jure divino adott és az idők végezetéig érvényes rendnek. Vannak protestáns teológusok — nem is magánszemélyként, hanem egyházaik képviselőjeként —, akik a püspöki szukcesszióban, a kézrátételben, az apostoli folyamatosság és az egyház egyetemességének

jelét látják, de semmiképpen sem a hatalom-átadás és érvényesítés aktusát; (1. az Egyesült Államokban folytatott lutheránus—r. kat. dialógus anyagát és Dombes-i (Franciaország csoport közleményét). A Hit- és Egyházszervezet Bizottság 1974-es tanulmányi anyagában ez olvasható: „Az idézett eredmények (ti. a püspöki szukcesszió kritikái) nem csökkentették a történelmi püspöki tisztség (historisches Bischofsamt) jelentőségét. Ellenkezőleg: az új ismeretek az ilyen püspöki tisztséggel nem rendelkező egyházaknak is lehetővé teszik, hogy ezt az egyház folyamatossága és egysége jeleként becsüljék. Egyre több egyház... mutatkozik hajlandónak arra, hogy a püspöki tisztséget az egész egyház hitben, keresztyéni életben és tanításban való folyamatossága különösen fontos jelének tekintse... Egyedül azt a felfogást tartják összegeezgethetetlennek a mai történelmi és teológiai kutatással, miszerint a püspöki szukcesszió azonos az egész egyház apostolicitásával, s ezt mintegy átfogja.”

Az Ökumenikus Intézetek többször idézett „Memorandum”-a zárófejezetében (22 e) ezt mondja: „Az egyházi tisztségre való elküldés (felhatalmazás) a gyülekezet által történik, az egyházi tisztségviselők elismerése s az ezen túlmenő közreműködésük feltetele alatt.”

\*

A tisztségre mint diakóniára, szolgálatra, felhatalmazás aktusa az *ordináció*, a „lelkésszentelés”. Ez nem a „birtokolt” hatalom továbbadása, hanem mindenekelőtt Szentlélekért való könyörgés, hogy a közösségre alkalmasnak fölsimert szolga képes legyen betölteni az apostoli szolgálatot: hűségesen hirdesse az evangéliumot és helyesen szolgáltassa ki a sákramentumokat. Az imádság mint közösségi aktus közegében maga a kiválasztó Isten cselekszik, megerősítvén kiválasztottját a szolgálatra. Az ordinált tisztségviselő nem különleges minőséget, „karaktert” nyer, hanem arra való felhatalmazást, hogy nyilvános képviselője legyen az evangéliumnak és a gyülekezetnek. A reformátorok erőteljesen hangsúlyozták a nyilvánosságnak jelentőségét. Így pl. Kálvin, aki a Genfi Kátéban (366) „la charge publique”-ről beszél, a nyilvános megbízásról, teherről „manus”-ról, éppen a sákramentumok kiszolgáltatása kapcsán.

Az ordináció kérdésével azért is kell foglalkoznunk, mivel az utóbbi évtizedben sok kritika és támadás érte eddigi gyakorlatát, s a gyakorlatot igazoló elméletet. Az „Arnoldshaini Konferencia” 1970-es votumában — mindjárt bevezetőként — ezt olvassuk: „Az utóbbi időben több helyütt, főként lelkészjelöltek és segédlelkészek köreiben, kritikát gyakoroltak az ordináció eddigi gyakorlata fölött. A kritika főként a cselekménynek a hagyományos végrehajtása által támogatott képzet ellen irányul...” Ennek a képzetnek az a tartalma, hogy a „lelkésszentelés” aktusa különös, lelki-szellemi kasztba emeli a fölszentelteteket, melynek tagjai minőségileg más keresztyének, mint a gyülekezet többi — más kegyelmi ajándékot kapott — tagjai.

Az evangéliumi egyházakon belül azonban nem erről van szó; a kérdéssel foglalkozó tanulmányok, állásfoglalások, nyilatkozatok és memorandumok eb-

ben egyértelműek. Nem hatalom-továbbítás és nem különös, magasabb rendbe emelés, hanem a nyilvános szolgálatra elhívás és felhatalmazás cselekménye. Maga Isten az, aki cselekszik, felhasználva a gyülekezet istentiszteletét. A gyülekezet be akarja tölteni Jézustól kapott megbízását, s ezért a belsőleg elhívott és a szolgálatra felkészült jelölteket — a már régebben tisztséget viselők közreműködésével — felhatalmazza a nyilvános igehirdetésre és a sákramentumok kiszolgáltatására. A lelkésszentelésnek, mint istentiszteleti cselekménynek, három elemét emeli ki szinte minden idevonatkozó tanulmány: az epiklézist, vagyis a Szentlélekért való gyülekezeti könyörgést, a kézzel való felhatalmazást, mely a folyamatosság jele, és a jelölt önönmagát elkötelező igenjét. Ez az aktus nem sákramentum; protestáns egyházi emberek és teológusok között ebben a kérdésben nincsen vita. A vita — s ez az utóbbi évtizedben meglehetősen eleven volt — inkább arra irányul: micsoda a sákramentum? Több protestáns szerző tudatosan kerül ennek a sok félreértést okozó fogalomnak használatát. Visszatérve a közvetlen témához: az ordináció nem sákramentum, hanem ritus ecclesiasticus. Ebben a szertartásban a Szentlélek Isten művének, vagyis a jelölt belső elhívásának elismerése és a nyilvános szolgálatra való felhatalmazása történik meg. Nem a gyülekezet delegálja valamelyik tagját erre a szolgálatra, hanem fölismeri és elismeri a Szentháromság Isten kezdeményezését, a vezetés és pásztorlás szolgálatának kegyelmi ajándékát. Az ordinációban adott felhatalmazás és elvállalt szolgálat életre szóló. Ez a mai többségi felfogás. Ha azonban az ordinált egyházi tisztségviselő visszaadja megbízását, „laizálását” kéri, nem az derül ki, hogy az Isten tévedett. Isten igazsága és „tévedése” soha nem azonosítható az emberekével.

Az ordináció: életre szóló elkötelezés, de az ordinált lelképásztor nem „lényegül át”, nem lesz felsőbbrendű keresztyénné. Nem lesz csalatkozhatatlanná. Az evangéliumi egyházakon belül ezért is hiányoznak a „klerikusok”. Lelkészei nem más, különös minőségű emberek, akik a saját gondolatukat azonosíthatnák az Úréval. A lelképásztor — s vele együtt a tanító, a presbiter és a diakónus — nem más minőségű keresztyén, mint a „laikusok”, hanem külön(ös) megbízása van. De ugyanilyen külön(ös) megbízással rendelkezik minden kegyelmi ajándékot kapott hívó, akiket egybefog az egyetlen cél: a gyülekezet építése, Isten dicsőségére.

Kitűnhetett a föntiekből, hogy a reformáció egyházainak tisztség-fogalmában feszültség rejtőzik. (Miert volna feszültségmentes éppen a tisztség abban az aiónban, melynek „character indelibilis”-e éppen a hit és látás, a „már most” és „még nem” közötti feszültség?) A tisztségviselő nem „átlényegült” teremtmény és hívó, ugyanakkor nem is pusztán, demokratikusan megválasztott, gyülekezeti tisztségviselő. Más a tisztségviselő és megint más a tisztségviselő. Az utóbbit senki sem veheti önmagának és nem kaphatja pusztán emberektől. Ebben a kérdésben Kálvin fölfogása azonos volt az evangélikus hitvallásos iratokéval, melyre az idézett Arnoldshain-i votum hivatkozik, H. Bernau-t citálva: „a protestáns tisztség a közép áll, amely „közép”-pel nem rendelkezünk s amelyet nem lehet „biztosítani”, a katolikus-sakramentális

(sakrifiziell) félremagyarázás egyik véglete... s másik oldalon a rajongó-entuziasztikus fölfogás között, mely az ordináció jelentőségét tagadja". Egyik oldalon a klerikalizmus veszélye, mely szinte szükségszerűen a föltétlen igényű tekintélyvel is magával hozza, a másikon pedig a rajongás, amely el akarja tüntetni ennek a sajátos profilú kegyelmi ajándéknak, a vezetés szolgálatának, minden nyomát. A reformáció egyházai a hűségesen hirdetett Igét és helyesen kiszolgáltatót sákramentumot, vagyis magát az így megjelenő Urat tartják tekintélynek, nem pedig azt az episkopost, aki a saját szolgálatát mindenestül fogva azonosítja Jézus Krisztuséval, s így annak „helytartójává” válik. Legalább is ez az ambíciója.

Van különös szolgálat, egyházi tiszttség, de *nincsen* különös minőségű keresztyén ember — ebben a hitvallásokból és teológiai iratokból származó mondatban foglalhatjuk össze a protestáns tiszttség-fogalom belső feszültségét.

Ez a feszültség csöppet sem káros, hátrányos — sőt! A változó történelmi időben való, eredethez hű, változás feltételét többek között az a tény szolgáltatja, hogy a gyülekezeti tisztseget maga az Újszövetség sem rögzíti *egyetlen* típusra, formára. Ez a nemrögzítés teszi lehetővé, sőt követeli meg, hogy a gyülekezet korszerűen válaszoljon a kor követelményeire vagy szükségére. Az ógyházi fejlődés, melyről röviden említést tettünk, éppen erre a jó értelemben vett adaptálódásra, vagy aggrornamentóra ad példát. A 20. század utolsó harmadában nem az a helyzetünk — egyik történelmi egyházban sem —, hogy lezárhatnánk az „egyházi tiszttség-pör” aktáit, hanem inkább az, hogy „visszavettünk a megértés kezdetei-re”, mint D. Bonhoeffer írta magáról az egész keresztyén hitről. A r. kath. egyház talán legnagyobb élő teológusa, K. Rahner, nem véletlenül teszi közzé tisztsegre vonatkozó gondolatait ilyen címmel: „Vorfragen zu einern ökumenischen Amtsverständnis” (Előzetes kérdések az ökumenikus tiszttség-értést illetően, 1974). Az egyház *lényege* felől igyekszik megközelíteni azt a jogot, amely az egyházi tiszttség alapja. Maga a hivatalos Róma, sőt a Nemzetközi Teológiai Bizottság, melynek megfontolásait a Szentszék múlt év július 7-én tette közzé, sokkal merevebb. „Az egyház apostolicitásával és az apostoli szukceszsióval” foglalkozva, arra az eredményre jutnak, hogy a 16. századbéli reformációból kinőtt egyházi közösségekkel való közös úrvacsorázás jelenleg lehetetlen. Főként a reformáció egyházainak „érvénytelen” papsága miatt.

Az ökumenikus tiszttség-értelmezés sarkalatos pontjai között — most már nem a rahneri értelemben, hanem mintegy a vitákat összegezve — a következőket kell megemlítenünk:

Aki a szolgálkat elutasítja, az Urat utasítja el. Kálvin erőteljesen hangsúlyozza ezt az evangéliumi mondatot. A tiszttség az „esse”, az egyház létének dimenziójába tartozik.

A tiszttség megbecsülése, őrzése és gyakorlása nem igazolhatja a tisztsegtviselő — a gyülekezeti lelkész — monopol helyzetét. Ennek föladását nem az újkori demokratizmus egyházi „behozása” követeli meg, hanem az újszövetségi, charizmatikus gyülekezeti struktúra.

Tehtintélye nem a tisztsegtviselő személyének van, hanem a rábizott ügynek, amennyiben annak jó és hű szolgálja. Az egyéb kegyelmi ajándékkal rendelkező gyülekezeti tagok szolgatársai és partnerei, nem pedig alattvalói. Nem felsőbbrendű ember a lelkipásztor, hanem első a szolgálatban. Az evangéliumi praxis szerint ez az utolsó helyet jelenti. Mert: „aki első akar lenni közöttetek...”

A papságról (tisztsegről) vallott eltérő fölfogások választanak el bennünket (*Brandenburg, Vajta*); a több évtizedes ökumenikus megbeszéléseknek egyik gyümölcse ez az evidensnek látszó megállapítás. Talán éppen ezért kellett ennyi idő hozzá. Századunk egyik legnagyobb hatású öszövetségi tudósa, *Gerhard von Rad* mondja legutolsó, az öszövetségi bölcsesség-irodalommal foglalkozó könyvében (*Weisheit in Israel*, 1970), hogy a „bölcsesség” tárgya éppen a legközelebbi, a kézenfekvő, a mindennapi, melyet mindenki tapasztal, de senki sem ismer, mindenki ismer, de senki sem tár föl.

A tisztsegt (papszentelés, ordináció) problémáját az a könyv is „nyitott kérdésként tárgyalja, melyben katolikus és protestáns teológusok első ízben vállalkoztak arra, hogy a keresztyén hitet közösen és öszszefüggően mutassák be, közösen mondják el a kortársaknak az evangélium üzenetét: *Neues Glaubensbuch* (1973). Ennek a „közös”-nek határai között az alábbi kérdéscsoportok, s ezeken belül, eltérő tanítások szerepelnek: Írás és hagyomány, kegyelem és cselekedet, a sákramentumok, a házasság, Mária, az egyház.

A nyitott kérdések és eltérő fölfogások inspirálták az ökumenikus mozgalomban résztvevő egyházak tisztsegtvitáit, melyekbe a különböző felekezetek a közös elbizonytalanodás idején a közös alapra, az újszövetségi iratokra orientálódtak. Ennek a tájékozódási pontnak vagy normának megszívlelése és közép-pontba állítása azonban még távolról sem biztosítja az egyház szervezeti egységét, s így a tisztsegt-kérdésben való megegyezést sem. Mértékadó exegéták szerint a kánon nem a külső uniformitást alapozza meg, hanem inkább a pluralitást. A mi felelősségünk abban áll, hogy ebből a sokféleségből ne legyen pluralizmus, „teológiai” vagy metafizikai érvekkel aláépített „szükségszerű” meghasonlás, hanem a „sok” területén teret engedjünk az „egy”-nek, az egy Úr, egy hit, egy kersztség erejének. (Az újszövetségi pluralitásra nézve lásd: *E. Käsemann* tanulmányát: *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*) Megalapozza-e az újszövetségi kánon az egyház egységét? (az *Exegetische Versuche und Besinnungen c.* tanulmánykötetben I. 214 sköv. oldalak, valamint *John Knox* könyvét: *The Early Church and the Coming Great Church*, 1955, különösen 134. o.)

A keresztyén (ökumenikus) egység modellje mindmáig tisztázatlan. Az ökumenikus mozgalomban résztvevő egyházak nem egy eleve meglevő ösképet, egység-ideált akarnak megvalósítani a történelemben, hanem itt, a történelmi időben, készségesebben ügyelnek arra: *hogyan*, mi módon felelhetnének meg Jézus Krisztus akaratának, melyet főpapi imájában, János evangéliuma szerint, így fejezett ki: „mindnyájan egyek legyenek”.

A közeledés egyik útja, bizonyára az újszövetségi modellekre figyelés következményeként, a *tisztségek kölcsönös elismerésére* való törekvés. Ez persze kizárólag az ekkleziológia egészével foglalkozáson belül történhet. Az egyházi tisztség kérdése csak az egyházaton belül tárgyalható. De éppen itt történt változás a 20. században. Nagyon leegyszerűsítve: az individualizmusra és a minden szervezetel szemben gyanakvó spiritualizmusra hajlamos evangéliumi keresztények fölfedezték a gyülekezet hitbeli jelentőségét, míg a r. kat. egyház, a II. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúciójában és ökumenikus dekrétumában, elismerte a saját „kanonikus” határain kívüli egyház és „egyházi közösségek” létét is. „Az egyházon kívül nincs üdvösség”-mondatban szereplő egyház nem azonos a r. kat. egyházzal, mégha az újabb pápa és kúriális megnyilatkozások újra szűkebbre vonják is a kört.

Maguk a kat. teológusok fogják szaván a zsinati szöveget, s helyezik a nem-katolikus egyházi tisztségek problémáját azok hatókörébe. Így pl. *Finken-zeller* prof. azt írja: „Ha a reformáció idejéből származó egyházaknak egyházi létet (Ekklesia-Sein) tulajdonítunk, akkor nem tagadhatjuk meg tőlük az apostolica successio-t”, mégpedig az egész egyház hitben való szukcessiója értelmében. Hasonló értelemben nyilatkoznak az eucharisztia és tisztség kérdését vitató észak-amerikai kat. teológusok is, akik az Egyesült Államok-beli lutheránus egyház képviselőivel folytattak eszmecserét: „A főtebb előadott történelmi és teológiai megfontolások — hangzik állásfoglalásuk summája — kétségessé teszik, hogy a római katolikusok továbbra is kérdésessé tehetik az Úr sákramentális jelenlétét a lutheránusoknál.” A megfogalmazás kissé óvatos. Hasonló értelemben foglal állást, csak kevésbé óvatos fogalmazással, a franciaországi Dombes-i Csoport, mely katolikusokat és protestánsokat fog össze.

Leggyértelműbb az NSZK-beli Ökumenikus Intézetek „Memorandum”-a, melynek utolsó, 23., tézise így hangzik: „Mivel az egyházi tisztségek kölcsönös elismerésének teológiaiilag többé nincsen döntő ellenérve, az úrvacsorai közösség egyik legfőbb akadályá elhárult az útból.” Az *Arnoldshaini Konferencia* — a német evangéliumi egyházak reprezentatív tanácskozási fóruma — üdvözölte a „Memorandum”-ot, s további vizsgálódásra és megbeszélésre buzdítja az egyházakat. Kritikai megjegyzései között igen figyelemre méltó az a mondat, hogy a „Memorandum”-ban belső összefüggés és egymásra vonatkozás nélkül áll egymás mellett az inkább szociológiai jellegű helyzet-elemzés, s másik oldalon a teológiai fejtegetés.

A *tisztségek kölcsönös elismerését határozottan igenlő protestánsok gondolkodásmódjában és érvelésében* nem nehéz kimutatni valamiféle „katholizáló” hajlamot. Ez értékítélet nélküli ténymegállapítás, arra való utalással, hogy *J. Knox* szerint az óegyházi „katholikus” tendencia, motívumait tekintve, azonos a mai ökumenikus törekvéssel.

Ugyanakkor azok a katolikus teológusok, akik a kölcsönös elismerés mellett szállnak síkra, valamiképpen eltérnek a szigorú (vagy inkább: átmenetileg szigorodó?) római vonalvezetéstől.

Ezzel távolról sem akarjuk azt állítani, hogy a

tisztségkérdéssel foglalkozás a kívülálló, a hereziz-gyanúsak, vitája, azt azonban mindenképpen, hogy szinte kivétel nélkül messzebb állnak az egyház „hatalmi központjaitól”. Ezzel együtt közelebb a sokat emlegetett „ökumenikus bázishoz”, a gyülekezetekhez, melyeknek a felekezeti öntudat ébredése idején is egyre kevesebb érzékük van a felekezeti árnyalatok történelmi folyamatosságban való értékeléséhez. Ezt a bázis-hangulatot, melyet sokkal inkább a berögzött külsőségekhez ragaszkodás fékez, mint a hitbeli és tudatosított meggyőződés, napjainkban sokfelé erősíti az entuziasztikus-charizmatikus mozgalmak elvi tisztség-ellenessége. És ezek a mozgalmak a r. kat. egyházon belül is megtalálhatók.

A gyakorlat frontvonalán élő lelképásztorok nagyobb lendülettel ütköznek bele az ekkleziológián belül jelentkező tisztség-problémába, ebbe a látszólag elvont kérdésbe, mint a gyakorlatól magukat gyakran elvonatkozó teológusok és egyházfők. Éppen ezért a Jézus Krisztus *egyetlen* szolgálatában való hűség és időszerű részvétel kérdése gyakorlati, fontos és időszerű kérdés.

Dr. Vályi Nagy Ervin

A szövegben már említett publikációk mellőzésével itt csupán a tárgyunkkal foglalkozó írások legfontosabb lelıhelyeit említem meg, kiegészítve néhány általános és alapvető mű megnevezésével. — Löwen 1971 Studienbericht und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Stuttgart, 1971. — *J. Feiner* és *L. Vischer*: Neues Glaubensbuch, Der gemeinsame christliche Glaube, Zürich, 1973. — *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, München—Mainz, 1973. — *Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche*; Arnolds-hainer Konferenz, kiadta: *A. Burgsmüller* és *R. Frieling*, Gütersloh, 1974. — *Interkommunion — Konziliarität*, kiadta: *R. Boeckler*, Stuttgart, 1974. — Um amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, kiadta: *G. Gassmann*, *M. Lienhard*, *H. Meyer* és *H.-V. Hertrich*, Frankfurt/Main 1974. — *G. H. Vischer*, *the Protestant Ministry at the Lord's Table* (kézirat, 1973). —

#### Folyóiratok:

*R. kath.*: *Catholica* — főként 27. évf. 1973. és 28. évf. 1974, *H. Fries* és *W. Pannenberg* írásaival. — *Theologie der Gegenwart* 17. évf. 1974 — *Finken-zeller* — tanulmány, 207 s köv. — *Stimmen der Zeit* — főként Heft 8. 1974. — *H. Fries* írásával 555 s köv. — *Herder Korrespondenz* — 27. évf. 1. 1973: *Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt* — Zu den Studien-ergebnisse *Der Gruppe von Dombes*, 33 s köv. — *Information Service* — The Secretariat for Promoting Christian Unity, Vatican City, No 23, 1974/1.; *Ministry and Ordination*, Statement of Canterbury 1973 16 s köv.

*Prot.*: *Kerygma und Dogma*, főként 1/1971. és 2/1972. — utóbbi számban *P. Brunner* és *H. Fries* cikkeivel. — *Ökumenische Rundschau* 23/4, 1974. 458 s köv. — *K. Herbert* értékelésével. — *Deutsches Pfarrerblatt* — több 1974. és 75-ös száma. *Materialdienst (Bensheim)* Nr. 4—7. 1974. — „*Reforme*” 1974. aug. 10. — *M. Leplay* cikke — *K. Rahner*: Vorfagen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Herder-Verlag, 1974. — *A. von Harnack*: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1924. I. 445 s köv. — *L. Goppelt*: Die apostolische und die nachapostolische Zeit Berlin, 1965, 121 s köv. — *H. von Campenhausen*: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen, 1953. — *K. Beyschlag*: Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, Tübingen, 1966. — *F. Hahn*: Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgart, 1970, különösen 73 s köv. — Az *A von Harnack*-kal folytatott vitában máig is fontos: *R. Sohm*: Wesen und Ursprung des Katholizismus 2. kiad., Leipzig u. Berlin, 1912) Időszerűségére nézve *I. R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, 4. kiad. Tübingen, 1961, III. rész: Die Entwicklung zur alten Kirche, para. 51: Eschatologische Gemeinde und kirchliche Ordnung 446 s köv. — *J. J. von Allmen*, *Le Saint Ministère* — selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIIe siècle, Neuchâtel 1968. Ezt a művet a ThSZ már ismertette. —

# A természettudományok és a teológia

## II. A reneszánsztól és a reformációtól az újkorig

### Reneszánsz, reformáció – Az újkori tudomány kezdetei

#### a) Reneszánsz és humanizmus

A most következő korszakban csak akkor soroljuk fel az új természettudományi eredményeket, ha azoknak értékelhető hatása volt a teológiára. A reneszánsz korában már elsősorban nem a teológusok a természettudomány művelői. Orvosok, humanista tudósok, udvari csillagászok, matematikusok veszik át ezt a szerepet. A keresztyén Európában a párizsi egyetem, ahol a teológia az erős, elveszti jelentőségét. és előtérbe kerül a páduai, ahol az orvosi kar működése a fontosabb. Aquinói Tamást Arisztotelész eltorzításával vádolják, de magát Arisztotelészt is mindenfelé támadják.

Hat évvel később, mint Luther a pápai bullát, tehát 1526-ban *Paracelsus* svájci orvos (1493–1541) is elégeti Bâselben nyilvánosan az arisztotelészi orvostudomány tekintélyeinek Galenusnak és Avicennának írásait.<sup>1</sup> *Nettesheimi Agrippa* (1487–1535)<sup>2</sup> természettudományi filozófiája szakít Arisztotelész négy elemével, s a Szentháromság mintájára mindenütt három elvet állít fel. (Mercurius-ezüst, Sal-só, Sulfur-kén, ami egyúttal közvetít az első, aktív és a második, passzív elem közt.) Ez az úgynevezett iatro-kémiai felfogás az emberi testre is érvényes: a Mercur a testnedvek keringését, a Sulfur a formát, a Sal a szilárdságot, a három egyensúly a egészséget adja. *Bessarion* érsek támogatásával végzett munkájukban *Peurbach* és *Regiomontanus* neves csillagászok 1460-tól kezdődően a görög asztronómusok (Ptolemaiosz) hibáira mutatnak rá, a kopernikuszi gondolatoknak készítve elő a talajt.

A részleteredményeknél fontosabb a reneszánsz korának filozófiai hatása a természettudományokra. Eddig, mint láttuk, hol Pláton és az újplatonizmus, hol meg Arisztotelész kerül az előtérbe. Most Arisztotelésztől újra Pláton felé fordulnak, de méginkább a stoikus és epikureus filozófia felé. A sztoa gondolat-kincsével nem az eredeti szerzőknél, hanem *Cicero*-nál találkoznak.<sup>3</sup> Cicero természetlátása antropocentrikus teleológia. Mindent az emberre vonatkoztat, a világot abból a szempontból magyarázza, hogy milyen célszerűen szolgálja az embert. Nála a teológia is a teleológiából ered: Isten a kozmosz rendje, célzerűsége által manifestálódik. Az emberi magatartás: pietas, sanctitas és religio, a kozmosz rendjére való válaszadás. Így jut el a reneszánsz természetfilozófiája a természet, mint egyik isteni kijelentésszöveg vizsgálatahoz. A sztoikus és epikureus gondolatok a matéria fontossága felismeréséhez, esetleg kezdetleges demokritoszi atomtanhoz vezettek.

Nemcsak az volt jelentős a reneszánsz gondolkodásban, hogy a görög filozófia — számára legjobban használható — irányaitól kívánt tanulni, hanem az is, hogy a keresztyén gondolkodásból is kiemelték a világ megismerhetőségére és a természet erői legyőzésére vonatkozó részeket. *Joachim a Fiore* Három Birodalomról tanított:<sup>4</sup> az Atya, a Fiú korszaka után most jön a Lélek korszaka, a technika csodáiban. Repülőgépről, tengeralattjáróról, automatikus hajókról és kocsikról gondolkodott. Hivatkozik Ésaías 65:17-re „renovabo faciam terrae”. *St. Viktori Hugo* az ember feladatának a „reparare naturam”-ot, a természet kijavítását látja. Kezdi az emberi tev-

kenységgel kapcsolatban a „fabricatio” szót használni. Az ember feladata már nem egyszerűen a jónak teremtet világ után-gondolása és másolása, hanem a romlott vagy kezdetlegesnek alkotott világ kijavítása, fejlesztése. *Marsilio Ficino*, a firenzei akadémia elnöke szerint az ember feladata: „deformia reformare”. Látszólag ezt tették az egyházban a reformátorok is, a megromlottat visszaállították eredeti állapotába. Azonban Ficino mást ért ugyanazon a kifejezésen. Isten a világot „simpliciter”, egyszerűnek teremtette, az embernek tovább kell ezt fejlesztenie. Eközben nemcsak a világ, de az ember maga is alakul.

A reneszánsz filozófiájának hatása a természettudományra nem vezetett nagyobb konfliktushoz a teológiával vagy az egyházzal, csak más irányú érdeklődéshez, a fontossági sorrend megváltoztatásához. A humanista tudósok sokszor egyházi fejedelmek udvarában éltek, anyagilag, jogilag túlságosan függő helyzetben voltak. A konfliktus, mint látni fogjuk, egy egyházházhoz mindig hűnek maradt ember, a szak tudós Kopernikusz munkája nyomán tört ki.

#### b) A reformáció

Elősegítette vagy akadályozta-e a XVI—XVII. században a természettudomány önállósulását és fejlődését a reformáció? Ha csak egyetlen szóval felelhetnénk rá, feltétlenül azt kellene válaszolnunk: elősegítette. Igaz, hogy sem *Luther*, sem *Melanchthon* sőt még *Kálvin* sem ismerték fel Kopernikusz rendszerének igazságait és a kérdést érintve arról rosszalólag nyilatkoztak,<sup>5</sup> de tudnunk kell azt is, hogy így tettek sokáig maguk a csillagászok, mint a híres *Tycho Brahe* (1546—1601) is,<sup>6</sup> sőt a kor leghaladóbb filozófusa, *Francis Bacon* (1567—1626).<sup>7</sup> Másrészt viszont a reformátorok a maguk sajátos területén azzal tettek óriási szolgálatot a természettudományoknak, hogy: 1. Arisztotelész és Aquinói Tamás akkor már meghaladott fizikai-metafizikai nézetei tekintélyét visszautasították. 2. Teljesen különválasztották a teológiát a természettudományoktól, kidolgozva ennek teológiai indoklását. 3. A Bibliában nem a világkép, hanem annak az Isten—ember kapcsolatára tartozó sajátos üzenete érdeklí őket. 4. Iskolák alapításával rövid idő alatt nagy tömegek előtt megnyitották a műveltség kapuit. 5. A kálvini reformáció ezenkívül olyan társadalmi fejlődésben is nagy szerepet játszott, mely elvezetett a feudális társadalomból a polgárba, melyben megnőtt a természettudományok és a technika jelentősége.

A reformációnak ezt a hatását természettudomány fejlődésére marxista történészek is pozitívan értékelik.<sup>8</sup> A protestáns egyházaknak a közoktatásban végzett szerepét, majd a következő fejezetben magyar példákkal illusztráljuk.

1. *Luther*. Az elmondottakból következik, hogy a wittenbergi reformátor jelentősége témánk szempontjából elsősorban éles Arisztotelész ellenességében mutatkozik meg. „Nála elszánt elutasításával találkoznak annak a skolasztikus kísérletnek, hogy Arisztotelész filozófiáját a teológia alépítményének, keretének és fogalmi eszközének használják.”<sup>9</sup> Már *Luther* egyik iskolája, Erfurt is olyan hely volt, ahol az ockhamista szellem uralkodott. Mint láttuk, Ockham tagadta a

konkrét dolgok általános eszméinek realitását. A skolasztika haladóbb, nominalista („a fogalmak csak nevek”) szárnyához tartozott, akik közül a párizsi terministák (a fogalmak az emberek által alkotott egyezményes kifejezések) a teológia és természettudomány elválasztására törekedtek. „Magam is közéjük tartoztam. Ezek a tomisták, a scotisták és az albertisták ellenfelei voltak, és ockhamistáknak is nevezték magukat Ockhamtól, a kezdeményezőtől: ez a legújabb szekta és Párizsban is a legerősebb” — írja Luther.<sup>10</sup> A terminizmust így alkalmazza a teológiára: „Nem szabad a szavakat idegen értelemben összevissza használni... egy dccsal a saját terminusait használva kell beszélnem, tehát sarokvasat kell mondanom, nem görbített vasat... ugyanígy Krisztus szavait is úgy kell hagyni, amint vannak.”<sup>11</sup> Az „amint vannak” alatt jelen esetben az arisztotelészi metafizika szerepének feleslegességét értsük. Első wittenbergi tartózkodása idején Luthernek többek közt az arisztotelészi fizikát kellett előadnia, de ezt magától idegennek érezte, és Arisztotelészt „avasnak” mondja.<sup>12</sup> Aquinói Tamás is az arisztotelészi metafizika átveteléeért támadja. „Ő a felelős azért, hogy most Arisztotelész, minden jámborság rombolója, uralkodik.”<sup>13</sup> A skolasztikus teológia az égi metafizikából indult ki — Luther az emberből és annak megigazulását, Istent kereső vágyából. „Az Írás doktorai nem az olyanok, akik úgy akarnak házat építeni, hogy... a tetővel kezdik.”<sup>14</sup>

Nemcsak skolasztika-ellenessége, de az a hermeneutikai meggyőződése is jellemző Luthernek, hogy a Szentírásban nem valamilyen világnézettel, hanem Krisztussal találkozunk.<sup>15</sup> Benne megszabadulunk a természet erőtől való félelmünktől. „Nos sumus domini stellarum” mi vagyunk a csillagok urai, tanítja egy olyan korban, amikor zavaros asztrológiai babonák uralkodtak. „Ezzel a minden teremtett dologgal szemben való elfogulatlanságával többet tett az újkori empirikus tudomány előretéréséért, mint amit Kopernikusz felfedezésével szembeni, korhoz kötött magatartásával... akadályozott” — így értékeli Luther magatartását H. Gollwitzer.

Luther teológiája a Szentírásnak a természettel kapcsolatos leíró vagy költői részeiben nem keres természettudományi vonatkozású ismeretforrást. Így ír: „Meg kell itt ismételnem amit eddig többször mondtam: hozzá kell szoknunk ahhoz a különleges stílushoz és módhoz, ahogy a Szentlélek szól, mint ahogy a többi tudományt (artes) sem tanulmányozhatja gyümölcsözően senki, aki nem sajátította el beszédmódjukat... az asztrológus teljes joggal használhatja úgynevezet szféráit... epiciklusait stb., mert éppen így tud helyesen és megfelelően tanítani. De a Szentírás nem használja ezeket a fogalmakat. Hanem az egész fölöttünk található égi épületet egyszerűen mennynek nevezi.”<sup>16</sup> Nem mindig ilyen egyértelműen nyilatkozik viszont arról, hogy vajon a természettudomány csak a természetre vonatkozik-e, vagy eljuthat-e Isten ismeretéhez is. „A matematikai tudomány segítségével, melyről nem lehet másként szólni, mint hogy Istent kijelenti és megmutatja, az ember gondolatával a magasba szárnyal.”<sup>17</sup> Igaz, a matematikát itt valószínűleg nem megállapításai miatt, hanem mint az emberi szellem egyik képességét tartja a kinyilatkoztatás eszközének. D. Löfgren állapítja meg Luther teremtéstanáról írt könyvében: „A skolasztikában Luther nézete szerint annyira a teológia szolgálatjává tették a filozófiát, hogy abban azt az adekvát eszközt látták, melynek segítségével a Kijelentés tartalmát előadhatták.”<sup>18</sup> Ebben egyet-

érthetünk Löfgrennel. Azt a megállapítást viszont nem tudjuk elfogadni, hogy míg a skolasztikában a filozófia volt a „szolgáló lány” (ancilla), addig Luther-nél a két tudomány: teológia és filozófia (benne a fizika) „egymásnak kölcsönösen” szolgálnának.<sup>19</sup> Azok a Luthertől vett idézetek, melyeket e pontnál felsorol, részben nem ide vonatkoznak — a grammatikáról van szó és nem a természetfilozófiáról — részben pedig épp a grammatika teológiát szolgáló szerepét hirdetik. Például „Den (sic!) die grammatica soll eine dienerin und nicht Dichterin sein in der heiligen schrieft.”

Luther úgy jelöli meg a filozófiai és teológiai természetszemlélet különbségét, hogy az előbbi azt kérdezi: mi a természet, az utóbbi pedig azt, mivé válik.<sup>20</sup> Isten és a természet különböző. Luther harcol a skolasztika szükségszerűség (necessitas) fogalma ellen, ami Istent és a természetet úgy kapcsolja össze, hogy Isten szinte azonos lesz a természetben uralkodó össz-kausalitással. Helyette azt tanítja, hogy Isten és a természet közt a kontinuitást az Ige adja, mely által a természetet Isten létrehívta és a Szentlélek, aki a természetet élteti és megtartja.<sup>21</sup> A természet törvényszerűségeit teológiailag Luther Isten teremtményei iránti hűségére vezeti vissza. Ez nem zárja ki Isten szabadságát, hiszen ő nemcsak a meglevőt tartja meg, hanem újat is teremt.

Ezzel Luther teremtéstanához érünk el, amit Löfgren így foglal össze: Creatio ex nihilo — creare semper novum facere és creatura bona. Az első lényegét már az egyházatyáknál láttuk, velük Luther is megegyezik. A harmadik tétel a jónak alkotott természetről nem tartozik annyira témánkhoz. De a második tétel, az, hogy a teremtés mindig újnak alkotása, már igen jellemző a reformátorra. Teremtést és történelmet kapcsol össze ez a gondolat. Először is üdvtörténeti értelme van. A teremtést a bűneset — megváltás — helyreállítás vonulatában kell elhelyezni. Lehet azonban „in nuce” a teremtés fejlődésének gondolata is.<sup>22</sup> Löfgren igyekszik bizonyítani, hogy Luther teológiájára ez a jellemző, s nem a statikusan elgondolt ún. „teremtési rendek” teológiája.<sup>23</sup>

A teremtésben Isten elrejtőzködik, de ki is jelenti magát. (Deus absconditus et revelatus.) Luther-nél ez a tétel tisztán teológiai és nem természetfilozófiai. Nem úgy gondolja, hogy Isten a természet megértett törvényeiben jelenti ki magát, mint törvényadó vagy épp azokban rejtőzködne el, mivel azokból magukból is meg lehet az egyes jelenségeket ismerni Isten fogalma nélkül. Luther Isten elrejtőzködő és magát kijelentő voltát a hit és megigazulás kategóriáiban érti. A hit által megigazult ember a megváltó Istenben felismeri a teremtőjét is.

Befejezésül még Luther úrvacsora tanáról ejtsünk néhány szót,<sup>24</sup> erre még Keplerrel és Kálvinnal kapcsolatban visszatérünk. Itt csak a már idézett G. Howe-nek szeretnénk egyetlen dologban ellentmondani. Ezt írja: „Krisztus győzelme a mítoszok és hatalmasságok felett — melyek a középkor felfogása szerint még a térben uralkodtak —, Luther ubiuitas tanával konkrét történeti alakot nyer és szabadá tette a teret az új fizika számára.”<sup>25</sup> Luther nagyságát, szerepét a természettudományok szabad fejlődésében az eddig elmondottak kétségtelenné teszik. De ha volt valami, ami nem szolgálta az új fizika természetét, az éppen ubiuitas-tana volt, mely szerint Krisztus isteni természetének mindenütt jelenlétlensége úgy járult át emberi természetére, hogy az is mindenütt jelen van, ezért lehet az úrvacsorá-



ban is testileg jelen.<sup>26</sup> Ha így lenne, éppen nem tenne szabaddá ez a tanítás a teret a tudományos vizsgálódás előtt, mert a térben „szent”, tehát kikutathatatlan és „profán”, kikutatható részeket különböztet meg. Kepler, mint majd látjuk, ezért választotta a kálvini úrvacsorát, s Kálvin megállapításai a térről szerintünk ezért jelentettek az ubiquitás-tanhoz képest előbbrelépést mind a teológia, mind a természettudomány szempontjából.

2. Kálvin és a természettudományok kapcsolatát vizsgálva, először is meg kell állapítanunk, hogy neki már nem kellett olyan harcot vívnia sem Arisztotelész, sem Aquinói Tamás tekintélye ellen, mint Luthernek. Mire Kálvin alkotni kezdett, ez a harc már nagyrészt eldőlt. Jellemző, hogy még polemikusan is alig hivatkozik Aquinói Tamásra, Arisztotelészre is ritkán. Nem is vizsgálja egységes tanrendszerüket, mert azt már széthullottnak látja. Egyes esetekben viszont szuverén módon fogadja el, vagy veti el tételeiket. („Nem Arisztotelész, hanem a Szentlélek tanított minket” Inst. IV. 17–26. „Tamásnak agyafűrt okoskodását visszavethetjük” Inst. III. 22,9.) Kálvin inkább hivatkozik Ciceróra és Plátonra, mint Arisztotelészre, erről az Institutiohoz csatolt névmutató alapján is meggyőződhetünk, s majd mindig egyetértőleg hivatkozik rájuk. A következő idézetben a sorrendet értékelési sorrendként is felfoghatjuk: „Olvasd Demosztelenést vagy Cicerót, forgasd Plátont, Arisztotelészt...” (Inst. I, 8, 1). A reneszánsz-humanista filozófiának a természettudományra gyakorolt hatásánál már láttuk, hogy Ciceró és a sztoa milyen befolyással volt a XVI. század bölcseire. Most, hogy Kálvin érdeklődését is említettük iránta, megjegyezzük, hogy ezzel Kálvin visszanyult a skolasztika mögé, a latin egyházatyák gazdag örökségéhez, akik igen sűrűn használták Ciceró természetfilozófiáját.<sup>67</sup> Kálvin filozófiai háttérét tehát Plátonnal és Cicerónál kell inkább keresni, mint Arisztotelésznél. Ez igen közel hozhatta kora természettudományához, hiszen például Kopernikus is Ciceróra hivatkozik a legfontosabb dolgokban: nála talált heliocentrikus utalásokat.<sup>68</sup>

Kálvin nagyra értékeli a természettudomány egyes ágait.<sup>29</sup> Így ír a csillagászatról: „Bizonyára tanultság és valódi szorgalom kell ahhoz, hogy valaki kikémlelje a csillagok járását, kijelölje helyüket, kimérje egymástól való távolságukat, megismerje tulajdonságaikat.” (Inst. I. 5,2.) „Az asztronómia nemcsak szép, de nagyon hasznos is” (Genesis Komm., 156).<sup>30</sup> Idézzük a matematikáról való megállapítását: „Minek tartjuk az egész számtani tudományt?... Lehetetlen a régiek iratait ezekről a tárgyakról a legnagyobb csodálkozás nélkül olvasnunk... ez iratokat kiválóknak vagyunk kénytelenek elismerni, amint tényleg azok is” (Inst. II, 2, 15). A példákat folytatni lehetne az orvostudományról vagy a kézművességről mondotakkal (Inst. I, 5, 2. és II, 2, 15.).

Most pedig térjünk rá Kálvin teológiájára. Ugyanúgy mint Luthernél, nála is meg lehet állapítani, hogy 1. a természet vizsgálatától nem lehet eljutni Isten igaz ismeretére. Kálvin nem tagadja, hogy Isten a természetből is meg lehetne ismerni, ha az emberek ítélőképessége nem torzulna el a bűn következtében. Az Institutio egész I. könyve „A teremtő Isten megismeréséről” szól, az V. fejezet tárgyalja, hogy lehet-e ismeretünk a világot teremtéséből és igazgatásából. Lehetne — feleli —, a „burkoltabb bizonyítékok”, amelyeknek alaposabb megfigyelésére vannak rendelve csillagászatban, orvostan és az egész fizika. (2. pont) és a minden emberben nyilvánvaló meggyőződés elvezethetne Isten ismeretére. Hogy

mégsem vezet el, ez hálátlanságunk (4. pont), eltompultságunk (11. pont) miatt van így. A hatodik fejezet címe is felel a feltett kérdésre: „Hogy a teremtő Isten megismerésére eljuthassunk, szükségünk van a Szentírásra...” Tehát, bár a természetben Isten munkássága, lényge jelen van (ontológiai szempont), de számunkra ez fel nem ismerhető (neotikus szempont). 2. A Szentírásban mondottakat a természetről nem természettudományi értelemben, hanem teológiai értelemben kell magyarázni. „Mózes népszerű stílusban írt, amit minden egyszerű ember, akinek egészséges józansága volt, megérthetett. Igehirdetését a szokásos szóhasználathoz igazította.” (Gen. Komm., 1560)<sup>31</sup>

A teremtő és gondviselő Istenről szóló tanítása kizárja a babonás csillag-hitet, még a Nap is csak eszköz Isten kezében (Inst. I, 16, 2.) —, vagy a természeti erőktől való félelmet: „Az ő nagy jóvoltából az e földön levő összes dolgok hatalmunk alá vannak vetve” (Inst. I, 14, 22.). Ez a gondolata a természet vizsgálatához, kellő hasznosításához vezet. Az ember nem része vagy emanációja Istennek, még lelkében sem. „Ha a lelket Isten adja is... azért nem kell azonnal azt állítani, hogy Isten állagából vétett” (Inst. I, 15, 5.), hanem különbözik tőle, de mandátuma szerint őt képviseli a természetben.

Krisztológiája Krisztus kettős természetének olyan magyarázatát adja, amivel egyrészt a régi ökumenikus hitvallásokra épít, elkerülve a monofizita (a két természet elegyítése) és nesztorianus (a két természet különválasztása) tévedéseket, másrészt a teológiai és természettudományi szempontok kapcsolatára ad világos modellt. Amint Krisztusban elválaszthatatlan, ugyanakkor elegyíthetetlen az isteni és emberi elem, ugyanúgy kell a teológiának a természettudomány kérdéseivel önmagát nem elegyítve, de annak tárgyától mégis elválaszthatatlanul a maga sajátos tárgyát kifejtene. Ezt a megállapítást egy példával illusztráljuk. A krisztológiából adódik a sákramentumtan. Mivel Kálvin krisztológiája nem elegyíti Krisztus emberi és isteni természetét, ezért — Luthertől eltérően — tagadja az ubiquitás-tant, azaz Krisztus teste mindenütt jelenvalóságát. Krisztus teste nincs jelen az úrvacsorában. Első hallásra nem is gondolnánk, hogy ennek a tételnek milyen jelentősége van a természettudományok szempontjából. Bizonyítjuk hát a következő idézettel: „Minő a mi testünk? Nemde olyan, amelynek megvan a maga bizonyos kiterjedése, amely egy bizonyos helyet foglal el, amely tapintható, amely látható?... Miért kívánod Isten hatalmától, hogy... a test egyszerre test is legyen meg ne is? A testnek tehát testnek kell lennie, azzal a törvénnyel és feltétellel, amellyel Istentől teremtett. A testnek feltétele pedig az, hogy egy és bizonyos helyen legyen, legyen saját térfogata és formája. Ilyen tulajdonságú testet öltött magára Krisztus” (Inst. IV, 17, 24.). Még egy idézet, melyben Ágostonra hivatkozik: „A testek, ha a térbeni kiterjedés azoktól elvonatik, sehol sincsenek, és mivel sehol sincsenek, egyáltalán nem léteznek” (u. o. 28.). Azért mérföldkő a teológia történetében ez a megállapítás témánk szempontjából, mert teológiai véleményt — Krisztus nincs testileg jelen az úrvacsorában — természettudományilag indokol: a test tulajdonsága, hogy egyszerre csak egy helyen lehet. Eddig azt láttuk, hogy a szerzők inkább fordítva: teológiailag indokoltak természettudományi — nem egyszer téves — nézeteket. De vajon Kálvinnak ez a vonása, ha a fizikatörténet szempontjából előremutató is, nem jelent-e teológiailag hátralepést? Semmiképpen sem. Egyrészt ez a természettudományi érvelés csak egy Kálvin érveléssorozatában s azzal

együtt teológiai indokokait is előadja. Másrészt pedig nem kerüli el a teológiai utat, mert azt tanítja, hogy az úrvacsorában a Szentlélek csatornáján keresztül nem corporaliter, de spiritualiter Krisztus testével is közösségekben részesülünk. Nem ment fel a hit alól ez a szemlélet, sőt a quomodot is hit által fogadja el, és nem akarja „érthető” csodával (transubstantiatio, consubstantiatio) helyettesíteni. Ezzel megóvja a hívőket attól, hogy a hit által felfogható teológiai dolgokat (azt, hogy Isten szeretete minket Krisztusban részesít) és a tapasztalat és értelem által felfogható fizikai dolgokat (a testek kiterjedésének korlátai) összekeverjék, vagy hogy a niceai hitvallással szövegünk: „elegyítsék”.

A Szentlélekről Kálvin azt tanítja, hogy a technikai képesség vagy tudományos ismeret is a Szentlélek adománya. Így van ez akkor is, ha olyan emberek mutatkoznak ez meg, akik nem hívők. „S nincs miért kérkedni akárkinek, hogy a Szentlélekkel micsoda dolguk van a hitetleneknek, akik Istentől teljesen elszakadtak. Mert mikor az mondatik, hogy Isten lelke egyedül a hívőkben lakozik, ezt a megszentelő Lélekről kell értenünk. Mivel Isten azt akarta, hogy minket a hitetlenek munkája és szolgálata támogasson a természettudományokban, dialektikában, számtanban, s más ilyenekben, e munkát és szolgálatot igénybe kell vennünk nehogy ha Isten bennünk önként felajánlott ajándékait figyelmen kívül hagyjuk, tunyaságunknak méltó büntetését vegyük” (Inst. II, 2, 16.). Ebből a felfogásból a tudományos tehetségek és eredmények megbecsülése, a különböző világnézeti emberek tudományos együttműködésének lehetősége következik.

Érintsük a predestináció sokat vitatott kérdését is. Témánk szempontjából ez a gondolat egyrészt az idő kérdéséhez vezet. Míg a teológusok azon vitatkoznak, hogy a bűneset előtti vagy utáni értelemben kell-e érteni a predestinációt úgy látszott, elfelejtik, hogy mennyire összefügg ez a teológia időszemléletével. Az Institutio III. 21, 5-ben írja Kálvin a predestinációval és az előre tudással kapcsolatban: „Mindenek mindig az Isten szeméi előtt voltak és maradnak is örökké úgy, hogy az ő tudása előtt nincs múlt vagy jövő, hanem minden jelen.” Nem az idő relativitásáról van-e itt szó? Nem arról-e, hogy más idő-koordinátában állva más képünk lesz az időről? Nem kapcsolja-e össze ez a gondolat egész újszerűen az idő és örökkévalóság kérdését úgy, hogy az utóbbi nem az előbbinek meghosszabbítása, hanem összegezője?<sup>32</sup> A predestináció tana elvezet másrészt az ok és okozat összefüggésének mélyebb megértéséhez is. Látszólag csak determinisztikus: Isten előre meghatároz mindent. Valójában szüntelen döntés elé állít, felelőssé tesz — tehát a „szabad akaratot” veszi figyelembe — azért, hogy az ember felismeri és vállalja-e Isten döntését. A kauzalitásnak különböző dimenziói úgy mint determinisztikus, statisztikus is lehetnek és „Isten szabad akarata” (a predestináció) és az „ember szabad akarata” (az erkölcsi felelősség) nem szükségképpen ellentétek.

Végül nézzük meg, hogy Kálvin etikai tanításának milyen kihatásai vannak a természettudományok fejlődése szempontjából. Otto Weber mutat rá<sup>33</sup> arra, hogy míg Luthernél a „status triplex” (ecclesiasticus, oeconomicus és politicus) hármas állapota az egyes embert egyéniesíti az egyházat és társadalmat pedig intézményesíti, addig Kálvinnál az etikának kifejezetten közösségi jellege van „nem vagyunk a magunkéi... önmegtagadásunk részben az emberekre, részben azonban, és pedig kiváltképpen, az Istenre van tekintettel.” (Inst. III. 7, 1.) „Ki-ki inkább úgy

gondolkozzék, hogy... felebarátainak adósa és velük szemben a jócselekedetek gyakorlásának végét nem képezheti más, csak az, ha tehetségei megfoghatónak, ezeket a tehetségeket pedig egész terjedelmükben a szeretet törvényének megfelelően kell használni” (Inst. III. 7, 7.). Ez a közösségi jelleg a szolgálatban mutatkozik meg.

Másik speciális kálvini etikai tanítás a „triplex usus legis” a törvény hármas haszna.<sup>34</sup> Luther a „duplex usus”-t (politicus és theologicus) tanítja, Kálvin harmadiknak az „usus renatis seu praecipium”-ot tartja, a törvénynek az újjászületettek életében megmutató tanácsoló, útbaigazító hatását. „Oly célpontot tűz elénk, amely felé egész életünkben törekedünk épp oly haszon, mint ahogyan megfelel hivatásunknak” (Inst. II. 7, 13.). Ebből a tanításból ered a kálvini hivatás-, sőt küldetésstudat. Ez abban különbözik a lutheritól, hogy a világi munkában nemcsak a becsületes emberi tevékenységet, de annak eredményét is szem előtt tartotta, mint Isten jótetszése jelét.

Ennek érdekes részletkövetkezményét említi Müller-Schwefe technikátörténetében: „Ahol a lutheránus mechanikusok asztronómiai órákat készítettek, hogy a világora menetét ábrázolják, ott a református mechanikusok zsebórákat gyártottak, hogy az ember megtanulja, hogy az időt munkára használja és közben önmagát kontrolálja.”<sup>35</sup> Ugyanott említi lábjegyzetben, hogy nem véletlen, hogy a református Svájc a XVII. század közepe óta az óraipar központja volt. A praxis pietatis úgy vezetett — szerinte — a „praxis mundi”-hoz. Ezt fejti ki *Max Weber* is sorrendi kérdésekben talán vitatható, de részletelemzéseiben bírálói szerint is egyedülálló munkáiban.<sup>36</sup>

### c) Az újkori tudomány kezdetei

1. *Kopernikusz Miklós* (1473—1543). A reformációt és a modern asztronómia atyját csak azért tárgyaljuk egy nagyobb fejezet egységén belül, mert ugyanabban a korban élt. Mégsem árt egy belső összefüggésre rámutatni: úgy a reformáció, mint Kopernikusz szakított a kísérő kauzalitás gondolatával és lehetségesnek tartották az „actio in distans”-ot, a távolról való hatást, amit az arisztotelészi fizika és metafizika, mint láttuk, lehetetlennek tartott. A reformátorok „kopernikuszi fordulata” éppen az volt, hogy a kegyelem közvetlenségét és teocentrikus üdvrendet hirdettek.

A párhuzam a reformáció és Kopernikusz gondolkodásmódja közt így nyilvánvaló, de ezzel nem állítottuk azt, hogy Kopernikusz csillagászati elképzeléseire bármi módon hatottak volna a reformátorok. Viszont Luther környezetéből, a wittenbergi egyetemről a matematikus *Joachim Rheticus* hosszabb időt töltött Kopernikusznál, s „Narratio prima” című írásában (1539) tudósít annak munkásságáról, s a másik lutheránus matematikussal *Erasmus Reinhold*-dal Kopernikusz mellé állnak. Ezt tette Luther barátja, Caspar Cruciger is,<sup>37</sup> Melanchthon rokona: *Andreas Osiander* nürnbergi evangélikus lelkész pedig Kopernikusz nagy műve, a „De revolutionibus orbium coelestium” (1543) kiadója volt. Igaz, az előszóban a heliocentrizmust csak hipotézisnek tüntette fel, melynek sem igaznak, „még csak valószínűnek sem kell lennie”,<sup>38</sup> s így — óvatosságból — tompította Kopernikusz felfedezésének jelentőségét. A kiadónál mégis volt érdeme — Kopernikusz jelentőségét pedig lehetetlen volt eltompítani.<sup>39</sup>

Miben áll Kopernikusz jelentősége? 1. Túllép az arisztotelészi metafizikán alapuló fizikán, tovább-

fejleszti a már tárgyalt „impetus” elméletet, s így a belső mozgató erőt feltételezve, tulajdonképpen a fizikának a metafizikától való elválasztása felé tesz lépést. Nála már nincs külön „égi” és „földi” fizika. 2. Ptolemaiosz világképe helyett egyszerű és a valóságnak megfelelőbb rendszert alkot, kimutatva, hogy a Föld kettős mozgást végez, egyrészt önmaga körül, másrészt a többi bolygóval együtt a Nap körül. Ezt annak ellenére állította, hogy megfigyelésekkel még nem volt módjában tanítását alátámasztania. 3. Az antik természetfilozófia örökségéből ő is merít, de nem Arisztotelészétől, nem is Plátontól, hanem Cicerótól, ily módon a sztoikus filozófiából. A humanista lengyel kanonok, aki III. Pál pápához ír ajánlást főművében, így három műveltségi körben otthonos: az antik, a reneszánsz és az újkori természettudományában.

Kopernikusz, mint a katolikus egyház hű fia halt meg, de halála után tanítását indexre teszik. 1620-ban az indexkongregatio monituma enyhíti vele szemben gyakorolt cenzúráját, de inkább használható számításai, mint világképe az, amit elfogadnak. Kopernikusz számítását az említett Erasmus Reinhold táblázatokba foglalta. (Tabulae prutenicae, 1544). Melancthon ajánlására adták ki, így alkalmazták gondolatait előbb, mintsem annak lényegét megértették volna.

Érdekes Kopernikusz magyarországi fogadtatása is.<sup>40</sup> Első követője a lutheránus Fröhlich Dávid (1600—1648), ő még latinul tesz hitet mellette. Magyarul először Apáczai Csere János írja le, hogy a „mi egünk... köllő közepiben vagyon a Nap” (Sol), ki... a mi egünköt... forgattya.” Zemplén Jolán magyar fizikátörténetében Apáczait nevezi az első magyar kopernikánusnak.

2. Johannes Kepler (1571—1630) volt Kopernikusz művének folytatója. A róla elnevezett törvényekben Kepler a bolygók pályájának alakját (itt korrigálja Kopernikuszt) s a keringési idő és a Naptól való távolság viszonyát állapítja meg. Neki már távcső is állt rendelkezésére, valamint Tycho Brahe dán csillagász — akinek Prágában egy ideig munkatársa volt — adatai. Célja az „egész geometria megreformálása” volt.<sup>41</sup> Az analízis és megfigyelések tudományos módszerként való alkalmazásával a modern természettudományos kutatás egyik első alakja.

Életrajzi adatai a lutheránus hitéért való üldöztetésekre utalnak.<sup>42</sup> Témánk szerint azonban azt kell vizsgálnunk, mi módon egyesül Keplerben a hívő keresztény és a tudós. Van olyan vélemény, mely szerint sehogyan. Sőt Kepler, a tudós, a mechanikus világkép munkálása közben ellenemondott Keplernek, a hívőnek, mert a fizikai törvényeket elválasztotta a teológiától. Így látja a katolikus Schiffers: „A világ ősképe és megtartója Keplernél nem a Teremtő, hanem az isteni geometria.”<sup>43</sup> Mások meg — bár elismerik, hogy Kepler mindhalálig evangéliumi keresztényen hitben élt —, semmi összefüggést nem találtak Kepler teológiai és tudományos fejlődése között.<sup>44</sup> Szerintünk azonban a kettő nemcsak összefügg, de párhuzamba is állítható. Kepler első korszakában újplatonista nézeteket vallott. Eszerint a természettudomány nem más, mint Isten gondolatainak utána-gondolása. Nem kételkedett abban, Kopernikuszhoz hasonlóan, hogy a bolygók pályája kör alakú, mert úgy vélte, hogy a tökéletes Isten csak tökéletes alakú pályákat gondolhatott el. Sokáig próbálta mesterének, Tycho Brahe-nak a Mars pályájáról megfigyelt adatait is ebbe a téves elképzelésbe beleszorítani. Végül azonban — 10 évi kísérletezés után — feladta ezt a

téves elképzelést, és a valóság elfogulatlan szemléletével felfedezte, hogy a bolygók elipszis alakú pályán mozognak. Nézetünk szerint ebben a korrekcióban teológiai meggyőződése segítette. Köztudomású, hogy a lutheránus egyházához mindvégig hűségesen ragaszkodó Kepler egy dologban nem fogadta el egyháza tanítását, mégpedig a lutheri ortodoxia által vallott ubiquitás-tan dolgában. Ezt érintettük Luther-kapcsolatban G. Howenek ellene mondva, továbbá Kálvin úrvacsoratanáról szólva. Röviden most csak annyit, hogy ha az úrvacsorában a transcendens elem tulajdonsága (a mindenütt jelenvalóság) áthárul az immanensre, akkor Isten tökéletes tulajdonságai is áthárulnak az immanens teremtettségre és a bolygók-nak tökéletes, azaz kör alakú pályán kell futniuk. Márpedig az ubiquitás-tan éppen ezt az áthárulást tanítja! Kepler ezt nem tudta elfogadni, nem írta alá Formula Concordiae-t, ezért például Linzben 15 évig nem engedték úrvacsorázni. Álláspontját az úrvacsoráról kálvini szellemben írt értekezésében védi meg. Eszerint nem hárul át Krisztus isteni természetének mindenütt-jelenvalósága emberi természetére, megdicsőült teste a mennyben van, nincs testileg jelen az úrvacsorában. Így distancia van a Teremtő tökéletessége és a fizikai világ tulajdonságai közt. Teremtő és teremtettség nem elegíthető. Isten tökéletességéből nem következik a bolygók pályájának tökéletessége. Utóbbi nem a metafizikai spekuláció, hanem a természettudományos megfigyelés tárgya. Így szabadul meg — nézetünk szerint — e ponton Kepler az újplatonizmustól és jut el a bolygók valódi pályája felfedezéséig, párhuzamosan teológiai nézetei fejlődésével. Még azt az állítást is megkockáztathatjuk, hogy 1600 után ebben prágai tartózkodása alatt Szenci Molnár Alberttel<sup>45</sup> és a szintén magyar református Jeszenszky János<sup>46</sup> sebész orvossal való barátság is segítette. (Érdekes, hogy „Dioptrice” című 1611-ben megjelent művében, melyben a lencsék és csillagászati távcsövek elméletét fejti ki, Jeszenszky szemsebészeti eredményeire támaszkodik.)

Idézzük Kepler néhány gondolatát. Először amit a kopernikuszi tan védelmében ír arról, hogy a Föld kicsinységéről szóló tan nem csökkenti a Föld jelentőségét. „Az ember figyelje meg az analógiát: ahol a nagyság túlteng, ott csökken a jelentőség. Ahol a kiterjedés kicsiny, helyébe a fokozott méltóság léphet... Ki az közülünk, aki magának a világ nagyságához hasonló testet kívánna, ha ezért le kellene a lélekről mondania? Tanuljunk meg ebből a Teremtő szándékát, aki dicsőségét nem a nagy kiterjedésre helyezi, hanem kicsinnyé teszi azt, amit méltósággal ki akar tüntetni.”<sup>47</sup> Idézzük az úrvacsorával kapcsolatos magatartását indokló nyilatkozatából: „Keresztényen vagyok, az Ágostai Hitvallást erősen tartom. A képmutatást nem tanultam meg. A vallást komolyan veszem, nem játszom vele. Ebből következőleg komolyan veszem gyakorlását és a sákramentum vételét is.”<sup>48</sup> Majd máshol „Az egész vitát elfojthattam volna, ha a Konkordia-formulát fenntartás nélkül aláírom. Egyedül az az akadály, hogy nem vagyok képes lelkiismereti kérdésekben képmutatószkodni. Kész lennék aláírni, ha a fenntartásaimat is elfogadnák” (T. i. az ubiquitás-tannal szemben).

Kepler munkáit itt nem sorolhatjuk fel, bármelyik fizikátörténetben megtalálható.<sup>49</sup> De befejezésül nagy művéből, az 1619-ben megjelent „Harmonices Mundi libri V.”-ből — melyben az ún. három Kepler törvényt közli — idézzük imádságát: „Óh, te, aki a természet fénye által megsokszorozod bennünk a vágyódást kegyelmed fénye iránt, hogy így dicsőséged fé-

nye felé vezess; köszönetet mondok néked, teremtő Isten, mert örömet adtál abban, amit te alkottál és ujjongok kezeid munkáiban. Lásd, befejeztem a munkát, melyre elhivattam. Szellemem minden erejét felhasználám közben, amit te kölcsönöztél nekem. Megjelentettem munkáid dicsőségét az embereknek, legalábbis azok végtelen gazdagságából annyit, amennyit korlátozott értelmem azokból felfoghatott. Kész volt szellemem a helyes és igazi kutatás útját megtartani. Ha munkáid csodálatra méltó szépségei eltévélyfettek, vagy ha munkáimmal, mely a te dicsőségedre rendeltetett, az emberek közti tetszést és sikert kerestem, saját dicsőségemre, úgy bocsáss meg nekem jószágod és könyörületed szerint.<sup>50</sup>

3. **Galileo Galilei és Giordano Bruno.** E két tudós közgondolkodásunkban azért áll közel egymáshoz, mert mindkettő szenvedett az inkvizíciótól. Teológailag azonban erősen különböznek. Galilei hívő racionalista, Bruno panteista.

**Galilei** (1564—1642) nagysága nemcsak annyi volt, hogy a Föld mozgásának tanával szemben felhozott ellenvetéseket, fizikai alapon meg tudta cáfolni, hanem az is, hogy magáról a mozgásról tudott lényegesen újat mondani. „Dialogo” című, 1632-ben megjelent munkájában Salviati, (akiben saját véleményének ad hangot) megkérdi Simpliciót, a skolasztikus maradiság képviselőjét, hogy milyen erő húzza a földre a testeket. Az így felel: „Ez jól ismert, mindenki tudja, hogy a testnek súlya van.” Salviati ezt válaszolja: „Téved signor, Simplicio. Azt kellett volna mondania: mindenki tudja, hogy súlynak hívják.”<sup>51</sup> Ez a distinkció arra mutat, hogy a mechanikában az eddigi fogalmakat kritikailag szemlélve, csak azokat fogadta el, melyek a tényeknek megfeleltek. Galilei már csak egy lépésre van a *Newton*-féle klasszikus mechanikától.

Az 1610-ben kiadott művét a „Nuncius sidericust”, s kopernikuszi nézeteit 1616. február 24-én a Szent Officium kárhoztatja. Idézzük: „Előszőr: a Nap a világ központja és (helyileg) ... teljesen mozdulatlan. Ítélet: mindenki mondta, hogy a nevezett propositio filozófiailag ostobaság és abszurd és formailag eretnek, amennyiben határozottan ellentétben áll olyan kifejezésekkel, melyeket a Szentírás sok helyen a szó jelentése és az egyházatyák és doktorok szokásos magyarázata és kifejezése szerint használnak.”

Ekkor még csak hallgatást parancsolnak Galileinek. Ő azonban megjelenteti az említett „Dialogo” című művét. Ezt ugyan engedéllyel jelentette meg, mégis közbelép az inkvizíció 1633-ban, és erőszakkal kényszeríti tanai visszavonására. Ez a konfliktus a teológia és természettudomány legismertebb, szinte jelképpé vált összeütközése. Természetes, hogy súlyos hibának kell minősíteni Galilei ellenfeleinek eljárását. Ez a hiba nem lesz kisebb, sőt növekszik, ha nem leegyszerűsítve, csupán a teológia és természettudomány összeütközését látjuk benne, hanem a téves teológia és a megalapozott természettudomány konfliktusát. Ugyanis Galilei maga is teológiai érveléssel a merev teológiai érvekkel szemben, s látni fogjuk, az ő teológiája és tudományos meggyőződése nem kerültek ellentétbe egymással.

Milyen teológiai nézeteket vallott Galilei? Elválasztotta a hitet és a természettudományt. A hitnek arról kell szólnia „hogyan megyünk a mennybe” nem arról, hogyan „mozog a menny”.<sup>52</sup> „Két könyv” elmélete szerint a természet = kinyilatkoztatás Isten rendjéről, a Biblia = kinyilatkoztatás az üdvről. E nézetét igen sok egyházatyára és skolasztikusra hivatkozva fejti ki.<sup>53</sup> A „két könyv”, a természet és a

Biblia, egyaránt Isten szava „*pari del Verbo divino la Scrittura Sacra e la Natura*”<sup>54</sup> „A Szentírás és a természet egyaránt az isteni logosból erednek. Ez mint a Szentlélek diktátuma (come dettatura dello Spirito Sancto) az, mint az isteni rend legfontosabb kivitelezője”.<sup>55</sup> Ha a két könyv ellentétbe kerülne egymással, mint a Józsué 10:12 és a Föld mozgásáról szóló tan, akkor Galilei egzegetikai magyarázattal próbálja a nehézségeket áthidalni. Jobb kopernikuszi értelemben magyarázni az „Állj meg Nap!” parancsot, mint arisztotelészi—ptolemaioszi értelemben magyarázni. Mert akkor így kellett volna konzekvensen szólnia Józsuének: „Állj meg Első Mozgató!”, hiszen a Nap nem magától mozog, hanem az első mozgató-Isten mozgatja. De ilyen parancs Józsué szájából abszurdum lenne. Marad tehát az a lehetőség, hogy Józsué „Napot” mondott, az akkori hallgatóság ismereteihez alkalmazkodva, de voltaképpen a Földnek parancsolt megállj-t.<sup>56</sup> A csoda megtörtént, hiszen maguk a természeti törvények is csodák, az üdvtörténeti csodák csak ezeket kapcsolják ki egy rövid időre.<sup>57</sup>

Lehet, hogy Galileit a „*theologia naturalis*” vádjával illethetjük, mert a természetet kijelentésforrásként látta. De az biztos, hogy a Józsué 10:12-vel kapcsolatos álláspontja közelebb áll a mai írásmagyarázati elvekhez, mint az őt elítélő inkvizíció felfogása. Egyéni, de néhol vitatható módon látja a Galilei-pert C. F. von Weizsäcker, a fizikus-filozófus: „Feltételezhetjük, hogy az inkvizíció nem kívánt többet Galileitől, mint hogy ne állítson többet annál, amit bizonyítani tud. Ő volt ebben az összeütközésben a fanatikus. De... igazsága volt, hogy fanatikus volt. A tudomány nagy előrelépései nem történnek úgy, hogy az ember félve a bizonyíthatóhoz tapad... A tudománynak éppúgy szüksége van hitre, mint a vallásnak, s a hit mindkét fajtája, ha jól értelmezi önmagát, aláveti magát a maga sajátos próbájának: a vallásos hit igazsága az emberi életben, a tudományos a további kutatásban dől el.”<sup>58</sup>

**Giordano Bruno** (1548—1600) már nemcsak naprendszerünket vizsgálta. Ő a világ végtelenségét tanította, központról a világban nem lehet szó, legfeljebb az egyes naprendszerekben. Tudta azt is, hogy a Nap egy a sok álló csillag közül. Úgy vélte, a távoli bolygókon is értelmes lények élnek, így nemcsak a Föld, de az azon lakó emberiség helyzete is viszonylagossá vált.<sup>59</sup> Voltak fantasztikus asztrológiai spekulációi, inkább filozófus, mint egzakt tudós. Giordano Brunót panteista nézetei miatt máglyán égették meg olyan korban, amikor nemcsak a panteista, de az evangéliumi hit követőit is nem egyszer hasonló sors érte. Valószínű, hogy a kegyetlen ítélet nemcsak a természet, de a Szentírás szabad vizsgálatától is el kívánta rejtenteni az embereket. Kueszi Miklós hatása mutatkozik meg abban, hogy Giordano Bruno egyfelől azt tanította, hogy a végtelen világon kívül semmi más nem létezik, másfelől, hogy ennek a végtelen világnak szubsztanciája: Isten (Pantheizmus).<sup>60</sup>

### A magyar református egyház szolgálata a természettudományok területén a XVI–XVII. században

Egyháztörténet-írásunknak nagy nyeresége az a hatalmas munka, mellyel a magyar fizika-, matematika- és orvostörténet kutatói a XVI–XVII. század tudománytörténetét feltárták.<sup>1</sup> E kutatók, akár a ré-

gebbi idők polgári, akár újabb idők marxista szemléletű irányzataihoz tartoznak is, mindig rámutatnak e téren egyházunk fontos szerepére. Nemcsak irodalomtörténetünkéről, de a magyar természettudomány műveléséről is elmondhatom, hogy ez időben „a reformáció jegyében”<sup>2</sup> állt. Ez közelebből a református reformációt jelentette. Az evangélikus egyház e korban is sok jeles fiat adott a magyarországi tudományak — ilyen volt pl. az említett Fröhlich Dávid, aki Kopernikus első magyarországi követője<sup>3</sup> —, de ők vagy latin vagy német nyelven írtak.<sup>4</sup> Olyan érdekes kiadványokkal is találkozunk, amiket Zemplén Jolán fizikátörténete sem (!) említ, s az unitárius egyház munkájának tulajdoníthatóak. Ez a két kiadvány *Szentmártoni Bodó János* Kolozsvárt 1636-ban megjelent két könyve. Az első „A Tékozóló Fiúnak Históriai”-val egybekötött „Az Vaszról Való Ének”; a másik „Az Sónak ditsiretiről” és „Áts mesterek ditsireti”.<sup>5</sup> Érdekes a két könyv irodalmi szempontból, hiszen nem próza, hanem vers. A fizikátörténet szempontjából szintén figyelemreméltó, mert az első anyagismereti tankönyveink egyike. De a teológiatörténettel csak annyiban függ össze, hogy Szentmártoni Bodó unitárius iskolában adta ki, egy kötetben a bibliai tékozóló fiú példázata verses feldolgozásával. A természetismeret és teológia közt nem keres összefüggéseket. Ami az idevágó római katolikus kiadványokat illeti, a nagyszombati egyetem megalapításáig (1635) ilyenek nincsenek. Később is latin nyelven és természettudományi szempontból igen konzervatív (anti- vagy praekopernikánusi) felfogással íródtak.<sup>6</sup> A jezsuita *Szentiványi Mártonról* (1633—1705) írja Zemplén Jolán: „Nem véletlen tehát, hogy a XVII. század jelentékenyebb természettudományokkal foglalkozó tudósai közül ő az egyetlen katolikus.”<sup>7</sup> Későbbi korokból természetesen ismeretek igen kiváló római katolikus egyházi tudósok is a magyarországi természettudományok történetében,<sup>8</sup> de a XVI—XVII. században nem, ezért témánk szempontjából elég lesz a református teológusokról és egyházról megemlékezni.

Soroljuk fel tehát a fontosabb szerzőket és műveket,<sup>9</sup> hiszen az első magyar nyelvű természettudományi munkák mind református lelképásztorok, professzorok munkái. Az első magyar növénytan *Méliusz Juhász Péter* debreceni püspök *Herbárium*<sup>10</sup> (1574). Teljes címe: „Herbarium, az Fáknek, Fűeknek nevekről, természetekről és hasznokról, Galenusból, Pliniusból és Adamus Lanicerusból szedettek ki”. A következő lapon: „Herbarium, az fáknek, fűeknek, nevekről, természetekről és hasznairól Magyar nyelvre és az rendre hozta az Doctorok Könyvekből az Horhi Meliusz Péter”. *Nagy Barna* fenti, lábjegyzetben idézett műve szerint a könyv befejezetlen. Nemcsak egyszerű kompiláció, mint címéből vélénk, hiszen egy csomó Debrecen környéki adatot is feljegyez. A mai, elismert magyarországi gyógynövények kb. 75 százalékát ismerteti! Egy sereg magyar növénynevet — mintegy 2000-et, elsőnek jegyez fel. Orvosi szempontból is fontos, mert a gyógynövényekkel kapcsolatban betegségekről és gyógymódokról ír. *Weszprémi István* orvostörténetében így emlékezik meg Meliuszról: „Ez a Meliusz főleg azért nevezetes előttünk, mert jeles fűvészeti ismerettel rendelkezett és kiadott egy igen jelentős magyar iratot, mellyel elsőnek adta honfitársai kezébe magyar nyelven Galenus gyógytanát és a növénytant.”<sup>11</sup> Meliusz műve olyan érték volt, hogy 1755-ben valaki plagizálni és kiadni akarta,<sup>12</sup> tehát még akkor sem volt helyette jobb.

A második magyar nyelvű növénytant is református pap írta. *Beythe András* „Füves könyv, fűeknek és fáknek nevékről, természetekről és hasznokról” (Németújvár 1595.). Nagy része Méliusz *Herbárium*án alapszik.<sup>13</sup> Beythe kalauzolásával végzett a belga *Carolus Clusius*, a híres botanikus gyűjtőtut hazánkban, akinek „Historiae stirpium rariorum Pannoniarum” — Ritkább magyar növénytörzsek leírása vagy története — (Antwerpen, 1583.) című munkájával együtt jelent meg Beythe: *Nomenclator stirpium Pannonicus* (A növénytörzsek magyar névjegyzéke) című kis írása is. Előszavában Clusius elismeréssel szól Beythéről.<sup>14</sup>

*Apáczai Csere János* Enciklopédiájában (Utrecht, 1653—55.) található az első magyar állattan. Természetesen Apáczai nemcsak ebben, hanem sok másban is „magányos óriásként emelkedik ki a magyarországi kultúra történetéből”.<sup>15</sup> Nemcsak az Enciklopédiában tárgyalja valóban „enciklopédikusan” az összes természettudományt, de kéziratban maradt „Philosophia naturalis”-a is foglalkozik a természetbölcseleten kívül a matematikával, aritmetikával, geometriával s *Physiologia* címmel a fizikával. *Bán Imre* igen alapos monográfiája<sup>16</sup> és Zemplén Jolán tanulmánya említése után elégedünk meg annak hangsúlyozásával, hogy Apáczai nemcsak az első magyar nyelvű kopernikánus tudós, hanem „elsőnek szólaltatta meg Descartes-ot Magyarországon”, megelőzve ebben pl. a leydeni egyetemet.<sup>17</sup> Mennyit elvégezhetett volna, ha nem 34 évig él! Szép feladat lenne Apáczai teológiai és természettudományi nézetei összefüggéseit kidolgozni, ebben segítség Bán Imre könyve, ahol Apáczai tanáraitól, forrásairól olvashatunk, de erre utalnak Zemplén Jolán e szavai is: „Igen nagy jelentősége volt annak, a magyar művelődéstörténet szempontjából, hogy a református magyar diákok... főképpen a holland egyetemeket látogatták... feltétlenül őket kell tekintenünk a XVIII. századi magyar felvilágosítók szellemi elődeinek.”<sup>18</sup>

*Komáromi Csipkés György* (1628—1678) lelkész, orvos, debreceni tanár írta az első magyar nyelvű csillagászatot: „Az Judiciaria Astrologiáról és Üstökös Csillagokról való Judicium, mellyet... Isten dicsőségére kieresztett Comaromi C. György.” (Debrecen, 1665.) A mű egyetlen példányáról tud csak a könyvészet, részleteket Zemplén Jolán fizikátörténetében találunk.<sup>19</sup> A „Judiciaria Astrologia” kifejezetten felvilágosító céllal készült, azért, hogy az emberek ne féljenek a rendkívüli égi jelenségektől. „Mert sokszor elég veszély esett az emberekre, elég gonosz értenek. de előtte üstökös csillag se volt, mely megmutattatik a Historiából.” Komáromi Csipkés György másik természettudományi vonatkozású műve a „Pestis pestise, az az olly eggynehány együgyü tanítások, mellyekben a Pestisnek természete, okai, tulajdonsági, mineműségi, munkái etc. a sz. írásból megmutattván, az közvélekedés szerént való rettenetesége és felöle indult, ma is fennforgó vilongások el igazittatván, megkisebbittetik és nem oly szörnyűnek lenni, mint az mint ez világ állítja, együgyűképpen megtanittatik” (Debrecen, 1664).<sup>20</sup> A könyv nem mondhatott többet a pestisről, mint amit akkor a kórokozóról vagy a gyógyszerről tudtak. A maga korában mégis olyan volt, mint ma egy járványügyi felvilágosító munka, amelyik a pánikeltést, fejvesztést menekülés ellen emel szót. Közben igen érdekes teológiai kérdéseket vet fel pl. arra vonatkozóan, hogy ha úgy is minden Isten akaratától függ, miért kell mégis védekezni a betegségek ellen. (Ezt a

kérdést *Pápai Páriz* könyve, majd még élesebben veti fel és oldja meg.) Komáromi Csipkés György célja a pestis „rettenetességének megkisebbittése”. Láttunk, hogy csillagászati munkájában is a pánik ellen akarta megvédeni a sokat szenvedett magyar népet. A „Pestis pestise” előszavában is azt írja, hogy könyvével „nem ez világi haszont keresés” indította. Célja: „nálam nyilván levő tisztabeli kötelességem... a döghalál félelmének elűzése”. Nem tudományos munkát ír, mert ez „Professorhoz nem Prédikátorhoz illenék”, de felsorolja a külföldi és magyar tudományos irodalmat a pestisről. Ezek közt igen újakat (pl. *Voetius* 1637-ben megjelent művét). Hivatkozik többször *Szegedi Kis Istvánra*: „Ha erről többet kívánsz, nézd meg Szegedit in Loc. com. pag. 252—253.” A cél tehát „a döghalál félelmének elűzése”. Miért ne féljen a pestistől a keresztyén ember? Mert „csak azokon, addig uralkodik, akiken ameddig a mindenható Isten akarja” — írja a „Tanúságoknak rendi”-ben.

Ami a magyar matematikátörténetet illeti, református egyházunk szerepéről igen szépen nyilatkozik *Szenássy Barna* kandidátus, matematikátörténetében.<sup>21</sup> Az oktatásügyben „főként a reformáció hozott nagy fellendülést” (31. old). Rámutat „a debreceni és a sárospataki református főiskola, a hozzájuk tartozó intézmények kiterjedt partikula hálózata, valamint Erdély ezekben az időkben létesített hat kollégiuma” jelentőségére, majd arra, hogy a holland és svájci egyetemeken az ösztöndíjasok a legkorszerűbb matematikával ismerkedhettek meg (33. old.). Ezért „ez idő tájt a debreceni és sárospataki kollégiumban, valamint ezek közvetítésével számos református iskolában a régi ismeretanyag modernebb eszmékkel átadott át” (34. old.).

Az első magyar nyelvű aritmetika az ún. Debreceni (1577). Valószínűleg *Laska János* iskolamester műve. Címlapja szerint egy külföldi munka fordítása, de tartalma szerint nem az.<sup>22</sup> Első oldalán a Zászlós Bárány, Ésaia 53-ból vett idézettel. Pontos címe: „Aritmetika, azaz a Szamvetésnek tudománia mell a tudos Gemma Frisius-nac szamvetesbol Magyar nyelvre (ez tudománban gyönyörködőknek hasznokra es hamarab valo értelmece io moddal fordittatott.” A legismertebb és legnépszerűbb számtankönyv aztán *Maróthi György* a XVIII. században.

*Pósházi János* (1628 és 1632 közt — 1686) sárospataki tanár, „a legrégebb magyar fizikakönyv”<sup>23</sup> szerzője. Pataki beköszöntő (székfoglaló) beszédében szakít Arisztotelész utánzásával: „Az ő tolakodó imádóinak köszönhető, hogy néhány századéven keresztül a filozófiában kevés vagy semmi sem történt”.<sup>24</sup> Fizikakönyve teljes címe: „Philosophia Naturalis Sive Introductio in theatrum naturae”. (Sárospatak 1667). Több részletkérdésről pl. a cseppfolyós testek, természetbölcséleti témáról is maradtak fenn írásai. Az ismeretek forrását a tapasztalatban, rációban és a Kijelentésben látja. A filozófiát (azaz fizikát) nem szabad a teológiából levezetni, mert így nem lehet a fényt, színeket, stb-t megmagyarázni, de a Szentírás ismeretéhez szükségesek a helyes fizikai ismeretek. Kálvinnal kapcsolatban megállapítottuk már a természettudomány és teológia szétválasztásának szándékát. Ez tehát a református Pósházinál érthető. A magyar fizikátörténet és egyházunk kapcsolatát érintve még egy nevet kell megemlítenünk: *Simándi Istvánét*. (1675—1710), aki Patakon a Hollandiából hozott szemléltetőeszközökkel 10 évvel előbb tartott kísérleti fizikai előadásokat, mint bárhol, bárki a kontinensen.<sup>25</sup>

Míg a már említett „Pestis Pestise” csak súrolja az orvosi könyv fogalmát, hiszen kibővített prédikáció-gyűjtemény, orvosi vonatkozásokkal, addig *Pápai Páriz Ferenc* (1649—1716) nagyenyedi professzor „Pax corporis”-a az első teljes magyar orvostudományi könyv. Címe: „Pax corporis, azaz: Az emberi testnek belső Nyavalyáinak Okáról, Fészkeiről, s azoknak Orvoslásának módjáról való Tracta, Melyet mint élő tudós Tanítóinak szájából, mind a Régieknek tudós Írásokból, mind pedig maga sok Betegnek közül való Tapasztalásiból summásan összevesszedett, és sok ügyefogyott szegényeknek hasznokra, mennyire lehetett értelmesen, világosan Magyar nyelven kiadott Pápai Páriz Ferenc M. D. Helvétiaiban azon Facultásban hites Assessor, az Enyedi Collegiumban edgyik méltatlan Tanító. I. Johan 3. v. 18. Cselekedette és valósággal. Kolozsvárott Nyomtatta Némethy Mihály MDCXC Esztendőben.”<sup>26</sup> Előszavában teológiaiilag tisztázza az orvostudomány ajánlotta eszközök szerepét. „Aki csuda-tétel által való orvosoltatást vár akkor, mikor keze között, vagy keze ügyében vagyon a rendes és szabatos eszköz, vétkezik az Istentől mutatott bölcs rend ellen”.

Határozottan állítja, hogy már megszűntek a gyógyítási ajándékok (I. Kor. 12:9) éppúgy, mint a nyelveken szólás adománya is, ezért: „Szükség, hogy valamint az idegen nyelvet munkával tanuljuk... úgy a testi nyavalyáknak gyógyításában is fákhoz és fűvekhez nyúljunk”. Tehát nincsenek-e gyógyíthatatlan betegségek? Optimista és modern válasza az, hogy vannak, de csak egyelőre, s ebből „nem következik az, hogy az edgy nyavalya is nem volna gyógyítható, természetből vett eszközökkel”. Ez az orvost nem teheti gögössé, „minden az ő fáradozásoknak hathatósága Istentől biratik, hogy az ő munkájoknak gyümölcsét magoknak ne tulajdonítsák... ne is ítéljenek magok felől egyebet, hanem hogy ők az ő munkájokban ez Istennek és a természetnek szó-fogadó szolgálói”.

De nemcsak a gyógyulás oka (Isten vagy a természeti erő) érdekli, hanem a kauzális összefüggések vizsgálata után rátér a finális kérdésekre. Meg tudjuk-e változtatni orvosi tudománnyal az eleve elhatározott végcélt? Predestinációs gondviselészit, józan felelősség az egyházi előjárók biztatásának respektusa és a rászorultakkal való együttérzés csendül ki a következő hosszabb idézetből: „El vagyon minden ember életének bizonyos vége és tzelja határozva, melyet sem meg nem előz, sem által nem hág. De ha megvondollyuk, szintén ez az indítóok arra, hogy valameddig szabados utakon lehet, ne hadgyuk betegségünkben magunkat, mert nem urai, hanem számadói, őrizői vagyunk világi életünknek. És így, mivel nem tudgyuk nyavalyánknak menetelit, életre léssen-é vagy halálra, tisztünk ez, hogy e bizonytalanságban el-kövessünk mindent, valamint életünk meg-marasztására illendőnek és szabadosnak ítélünk lenni. Kimenetelit bizván az életünket bíró s életünk szabados Urának gondviselésére s áldására.

Ezek a gondolatok viseltenek engemet és indítottanak arra, hogy rendszerint való dolgaim között e Könyvet írjam, tudtomra é materiáról való Írás a mi nyelvünkön nem lévén. Ennek első javallója, sőt parancsolója (minek előtte én efől gondolkodtam volna) volt amaz Ecclesiastic *Chrysostomusa*, a boldog emlékezetű *Tofeus Dobos Mihály* Uram...

Nem akartam én itt az ebben Tudósoknak értelmét megfogni, nem is azoknak írom; hanem a házi cselédes Gazdáknak s Gazdasszonyoknak és az ügyefogyott Szegényeknek, kiknek nincsen mindenkor keze

ügyében értelmes Orvos, kiváltképpen falukon, az hol hamarab talál segédet a beteg barom, mint a beteg ember. É könyvből pedig szükségéhez képest olvashat: vagy ha maga nem tud, olvastathat mással, nyavalyájáról a beteg. E sok különb-különbféle orvosások közül, ha egyiket nem, meg-szerezheti a másikat; ha maga háznánál nem, fel-talállya másénál; ha edgytül nem, összeszerezheti töbtül. Nem-is igazítok mind Patikára, hanem nagy részénél házunknál fel-található szereket igyekeztem e Szegényeknek kedvéért előszámolni... szolgállyon és használlyon az én tőlem fel-töltt szent végre, Istennek dicsőségére, sok keservesen nyögő elhagyott betegeknek vigasztalóskora: Ámen!"

Mi jellemzi ezeket a református teológusok által írt műveket a természettudomány szempontjából? A kor legmagasabb színvonalához való igazodás, a legújabb holland, svájci, angol vagy német eredmények átvétele mellett az önálló kutatómunka és gyakorlati pedagógiai érzék.

S mi jellemzi ezeket a természettudományos műveket a teológia szempontjából? Egyik népszerűsítő ismertetésben azt a tételt kockáztattuk meg, hogy ha e kor egyházi művei „valamilyen csapás következtében elvesznének, főbb teológiai gondolataikra és kegyességi jellegzetességeikre visszakövetkeztethetnénk” a kor református tudósainak matematikai- és természettudományi munkáiból.<sup>27</sup> Teológiai-etikai az indítékuk. Gyógyírt találni a sebesülteknek (Méliusz Herbárium). Használni az ügyefogyott szegényeknek (Pápai Páriz). Elvenni a nép szívéből a félelmet és a hazugoknak „szarvát szegni” (Komáromi Csipkés: Judiciaria Astrologia). Ma is érvényes az a mód, ahogy teológiát és természettudományt, hitismeretet és tapasztalati ismeretet elválasztanak vagy összekapcsolnak. Isten mindenható. Eszközök nélkül is tudna gyógyítani, de — tudományosan kutatható — eszközöket rendelt, ezeket megvetni bűn lenne (Pápai Páriz). Nemcsak a gyógyászatban, a fizikában is vannak Isten eszközei, a természet erői (Pósházi),<sup>28</sup> ezek törvényszerűsége kikutatható. Nem elegyítik a fizikát a meta-fizikával. Épp az említett Pósházi odáig megy, hogy szellemes szójátékkal kijelenti: „Inkább vagyok atomista, mint tomista”. Aki a teológiát és a természettudományt sem összekeverni, sem elszakítani egymástól nem akarja, az nem fogja a XVI. XVIII. század magyar református teológusai természettudományi műveit „olcsárollyani”. Ők nem a fizika és a metafizika skolasztikus szintézisére törekedtek, ez az ő idejükre már visszavonhatatlanul széthullott. De személyükben egyesült a hívő ember és a tudós. A hívő ember imádta azt a Teremtőt. Akinek művét, a természetet tudós énjük a természet-kutatás eszközeivel vizsgálta. Így voltak ők lélek és test orvosai, mert mindnyájuk működésére áll *Szathmárnémethi Sámuel* kolozsvári református professzor ajánlása Pápai Páriz Ferenc Pax Corporisá-hoz:

„Ritka dolog, Lélek és Test orvoslását  
Edgyütt feltalálni, de itt leled mását.”

Bolyki János

(Szentendre)

(Folytatjuk)

JEGYZETEK

3. fejezet. *Reneszánsz, reformáció. Az újkori tudomány kezdetei a) Reneszánsz és humanizmus*

1. Dijksterhuis: i. m. III. 14—24 (Az arab számok e könyvnél paragrafust, nem oldalszámot jeleznek) — 2. Bartók: i. m. 166—167. — Dijksterhuis: i. m. III. 14—24., — 3. Blumenberg: i. m. 53—61. és 76—81. — 4. Müller—Schwefe: i. m. 88.

## b) Reformáció

5. *Róka Gedeon*: A halhatatlan Kopernikusz. *Világosság* 1970 (14) 67 k. és Süßmann: i. m. 25. *M. Zemplén Jolán*: A magyarországi fizika története 1711-ig. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 37. és 51. (Továbbiakban: Zemplén I.) — 6. Zemplén I. 36. — 7. Uo. 40. — 8. Uo. 53—54, idézi *Engels* két megállapítását. — 9. Howe: Mensch und Physik i. m. 38. — 10. Friedenthal: Luther élete és kora 82. — 11. Uo. — 12. Uo. 92. és 79. — 13. Uo. 79. — 14. Uo. 144. — 15. Süßmann: i. m. — 26. — 16. Uo. — 25. — 17. Uo. — 26. — 18. D. Löfgren: Die Theologie der Schöpfung, bei Luther, Vandenhoeck—Ruprecht V. Göttingen, 1960. — 217, lásd a mű 122. sz. lábjegyzetének Luther idézetét. — 19. Uo. 217. — 20. Uo. — 64.: „was die Schöpfung ist... was sie werden soll” — 21. Uo. 49. — 22. „Wir sehen teglich für augen, das noch ymerdar allerley geschaffen wird” (Naponként szemünk előtt látjuk, hogy még mindig, mindenütt történik teremtés) — idézi Löfgren: i. m. — 37. — Az, hogy Isten Adámhoz Eva teremtése előtt beszélt, feltételezi, hogy már egy idő eltelt, mióta mindenek teremtése befejeződött. „Non uno momento” — Uo. 47. — 23. A harmincas években Németországban erre hivatkoztak az ún. „németkeresztények” — Löfgren: i. m. — 208. — 24. Bucsay Mihály: Reformátorok úrvacsorávitái Sárospatak—Budapest, 1942 — 14 k. — 25. Howe: M. u. Ph. — 38. — 26. Bucsay: i. m. 7 k. — 27. Blumenberg: i. m. 53—61. — 28. Uo. 41—51. — 29. L. „Kálvin és a természettudományok” *Ref. Lapja*, XVI. (16) évf. 44. sz. szerzőtől — 30. Idézi Süßmann: i. m. — 26. — 31. Uo. — 32. W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Vandenhoeck—Ruprecht, Göttingen, III. kiadás, 1968. — 50kk. 33. *Otto Weber*: Grundlagen der Dogmatik, II. Ev. Verlaganstalt, Berlin, 1964. 371—372. — 34. Uo. — II. 428. — 35. Müller—Schwefe: i. m. 114. — 36. *Max Weber*: Die protestantische Ethik I. Siebensteru V., München, Hamburg, 1968. 115—299.

## c) Az újkori tudomány kezdetei

37. *G. Gilch*: Gebrochenes Weltbild, Calwer V. — Stuttgart, 1969. — 38. A. v. *Humboldt*: Kosmos II. Athenaeum, Budapest, évsz. n. — 127. — 39. Kopernikusz tudománytörténeti és teológiai jelentősége, *Theol. Szemle*, 1973. 3—4. sz. szerzőtől a megfelelő irodalmi forrásokkal. — 40. „A mi egünk köllő közepiben vagy a Nap”, *Ref. Lapja*, XVII. évf. 8. sz. szerzőtől — *Zemplén I.*: 257. — 41. Kepler Össz. Művei III. 178. idézi *Schiffers*: i. m. — 118. — 42. *Weizsäcker*: cikke az RGG III-ben: Keplerről — Két évforduló — két fordulópont *Theol. Szemle*, 1973. szerzőtől. — 43. *Schiffers*: i. m. — 24. — 44. Pl. Süßmann: i. m. 30—35. — Howe: M. u. Ph. 38—43. — 45. *Hargita Pál*: Magister harmonisticus, *Ref. Egyház* 1971. 245—247. — 46. Sebészkes és gyertyaláng. *Ref. Lapja* XV. évf. 32. sz. szerzőtől. — 47. Herwartnak iry 1605. márc. 28-án, — idézi *Blumenberg* i. m. — 48. Herwartnak, 1598. dec. 16-án — idézi Süßmann i. m. 35. — 49. *Dijksterhuis*: i. m. IV. 25—29kk — *Weizsäcker*: RGGIII-beli cikke: Kepler. — *Schiffers*: i. m. 16—24. — 50. Idézi Süßmann: i. m. 34—35. — 51. idézi *Dijksterhuis*: i. m. IV. 77—123. — 52. *Opera V.*; 319. — idézi *Schiffers*: i. m. — 37. — 53. ezeket felsorolja *Schiffers*: i. m. 33. — 54. *Opera V.* 316 — idézi *Schiffers* — 191. — 55. *Opera V.* 282, 316 — idézi *Schiffers* — 34. — 56. *Schiffers*: i. m. 35. — 57. Uo. — 36. — 58. *Weizsäcker*: *Tragweite*... 115. — 59. *P. Jordan*: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage *Stalling V.*, Oldenburg—Hamburg, 1965. III. kiadás — 38kk. — 60. *Bartók*: i. m. 172.

## 4. A magyar református egyház szolgálata természettudományok területén a XVI—XVII. században

1. *Zemplén, I.*—*M. Zemplén Jolán*: A magyarországi fizika története a XVIII. században Akadémiai K. Budapest, 1964. (Továbbiakban: Zemplén, II.) — *Szénássy Barna*: A magyarországi matematika története — Akadémiai K. Budapest, 1970. *Weszprémi István*: Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza — *Medicina K.* Budapest, 1960. — *Magyary Kossa István*: Magyar orvosi emlékek, III. M. Orvosi K. Budapest, 1931. — *Bán Imre*: Apáczai Csere János. — 2. *Horváth János*: A reformáció jegyzébe című irodalomtörténetre célzok. — 3. *Zemplén, I.*: 120—139. — 4. Az erdélyi száz és felvidéki szépelességi németnyelvű ev. kollégiumokban pl. *Honerus Jakob*, *Schnitzler Jakob*, *Czabán Izsák*, *Graff András* stb. *L. Zemplén, I.* — 5. Az O. Sz. K.-ban — RMK 661 és 796 sz. jelzet alatt találhatóak. — 6. *Zemplén, I.* 244. — *Pázmány Péter* is adott elő fizikát (1598—1600) Grazban, még teljesen arisztotelészi-skolasztikus értelemben. — 7. *Zemplén, I.* — 146. — 8. *Jedlik Anyos*, *Rómer Flóris* stb. — 9. *Comenius* ürügyén — *Egyházunk és a magyar közművelés történetéből. Re. Lapja*, XIV. évf. 51. sz. szerzőtől. — 10. *Weszprémi*: i. m. — 208—227. életrajzzal, értékeléssel és hosszabb idézetekkel — *Nagy Barna*: Méliusz Péter művei — 281—284. — 11. *Weszprémi*: i. m. 213. — 12. Uo. 219. oldalon leírja a különös esetet. — 13. *Nagy B.*: i. m. 283. — 14. *Weszprémi*: i. m. 27—29. *L. Még Hargita Pál* kutatásait. — 15. *Zemplén, I.* — 248. — 16. I. jegyzet és forrásmunkák. — 17. *Zemplén, I.* 256. — 18. Uo. 251. és *Szénássy* i. m. 54. — 19. *Zemplén, I.*, 111—114 és 152. — 20. Az O. Sz. K.-ban RMK 1012 jelzet alatt található. — 21. I. forrásmunkák. Ismertetése: A kétféle végtelen, *Ref. Lapja*, XV. évf. 7. sz. szerzőtől. — 22. *Zemplén, I.* 91—92. — 23. Uo. 275—287. — 24. Uo. 279. oldalon az idézet. — 25. Uo. — 63. — 26. Az O. Sz. K.-ban RMK 1387 jelzet alatt található. — 27. I. a 21. sz. jegyzet. — 28. *Zemplén, I.*: 285.

# A reformáció ma

A Lippei Egyház tartományi szuperintendensének előadása  
a Budapesti Református Teológiai Akadémián 1974. október 28-án

A Német Szövetségi Köztársaságból jövünk és átadjuk Önöknek a Lippei Egyház, különösen az ottani református gyülekezetek összetartozásból fakadó, szívből jövő üdvözlését. Útunk idejére esik a reformáció ünnepe. Számunkra egészen különleges élmény, hogy ezt az alkalmat magyar református gyülekezetekkel ünnepelhetjük. Leghőbb vágyunk, hogy a reformáció üzenete Önöknél és nálunk új teljhatalommal hirdethessék, és hogy gyülekezeteink hitükben bizonyosságot nyerjenek. Ezért legyen ennek az előadásnak a témája: Reformáció ma!

450 év alatt, amely a reformáció óta eltelt, a világ döntően megváltozott. Az embereknek ma más tapasztalataik, más szükségleteik vannak; más feltételek között élnek, mint Luther idejében. Néhány példát hoznék.

Hogy Isten létezik és az ember életét meghatározza, a reformáció korának embere szemében olyan világos és bizonyos volt, mint ahogyan ma az emberek minden kétség nélkül tudják, hogy kétszer kétő az négy. Az istenhitek ilyen elterjedtségét már alig tudjuk elképzelni. De így volt. Isten jelenlétét a középkor embere mindenütt megtapasztalta, gyakran szorongató formában: a zivatarban, a pestisben, születésben és halálban, a személyes sorsában és a közösség életében. — Ma sok ember életérzése teljesen más. Sokak számára Isten nincs. Nem találkoznak vele, nincs róla semmi tapasztalatuk. Ezt az életérzést talán az végső egyedüllét átélésének nevezhetnénk. Bert Brecht költő ezt mondja egyik versében:

*Dicsérjétek szívből az ég rossz emlékezetét  
És azt, hogy nem  
tudja neveteket, sem arcotokat!  
Senki nem tudja, hogy egyáltalán itt vagytok még!*

A költő dicséri ezt az egyedüllétet. Vajon az ember valóban vidám ebben az egyedüllétben? Hiszen egyedüllét!

Ezzel a végső, Isten nélküli egyedülléttel gyakran társul az emberek közötti egyedüllét. Az egyedüllét „napjaink ismertetőjele”. Egy régebbi költőnk, Hermann Hesse így ír: „Újabbban ismét sokan olvasják. Hermann Hesse mondja: „Az élet egyedüllét. Egyik ember sem ismeri a másikat, mindenki egyedül van!” Keményebben és kevésbé szentimentálisan írja le ezt a tapasztalatát Paul Sartre, a francia filozófus és költő: „A pokol, ez a többi ember.” Paul Sartre-nál az egyedüllét még különösebb hangsúlyt kap. Az ember nemcsak a „többiek” között van egyedül, számára a többiek a „pokol” maga!

A különbség napjainkat a reformáció korával összehasonlítva abban is megmutatkozik, hogy milyen más az élet értelmét illető kérdések felvetése. A reformáció korának embere fölé Isten örök üdvének égboltja borult. Elvétette az életét, aki Isten egét, az örök üdvöt elvétette! — Ma másképpen van. Sokak számára ma nem létezik Isten égboltja. Elsüllyedt előlük és vele együtt az örök üdvösség kérdése is. Ennélfogva az ember nem keresi többé az élet értelmét, nem törekszik az üdvösségre és élete teljessége nem az örök élet kívánása. Korunk úgy igyekszik az életnek célt és tartalmat adni, hogy földi célokat állít elé. Mások azt mondják, hogy a lét értelmének

kutatása nem napjaink kérdése; csak a pusztá átvézelésről van már szó. De szaporodnak az olyan emberi hangok is, amelyek az életet értelmetlennek találják. Sokan egzisztenciájuk értelmét keresik. Amerikában statisztikai kutatást végeztek mostanában. Több mint két évet vett igénybe és 48 főiskola hallgatóinak ezreit fogta át. 78 százalék közülük mindössze egyet akart: to find a meaning and purpose to my life — vagyis: életének értelmét és célt találni.

Véleményem szerint még egy dolog jellemző körünkra: a teológia helyzete áttekinthetetlen. A történet-kritikai bibliakutatás módszerei túl éles bonckéssé váltak. Az eredmények gyakran ellentétesek. Ki képes még az egészet áttekinteni? Hol a lényeg. az az alapismeret, amelyből kiindulólág az egyes tételek rendezhetők és megérthetők?

Az elmondottakból a következő adódik: Hitünk egyszerű, fundamentális alaptételeihez kellene visszatalálnunk. Ezeknek a fundamentális tételeknek egyszersmind döntő feleleteknek kellene lenniök korunk kérdéseire.

Ilyen alapigazság véleményem szerint ez a mondat: A Megfeszített él!

De ez a nyilatkozat annak, aki a Bibliát olvassa, nem magától értetődő vagy túlságosan is magától értetődő-e? Nem az! Az egyházban újra és újra megtagadják, kitérnek előle, valami mást állítanak a helyébe. Ma is! Hogy miként történik ez a nyugati egyházakban — bár nem mindenütt — szeretném röviden megvilágítani.

Van egy irányzat, amelyiknek Jézus ember, és csak ember. Jó embernek tartják, aki a szegényeket és a jogfosztottakat szereti és értük latba veti magát. Az az üzenete hozzánk, hogy olyan emberek legyünk, mint amilyen ember Jézus volt. Vannak még atcisták is, akik maguk is megnyílnak az ember-Jézus előtt és emberségétől lebilincselődnek. Örülünk ennek. Ha valakit Jézus egyszer megragad, abból az a jó jöhet ki, hogy Jézus mind jobban és jobban kijelenti magát neki egészen addig, amíg ő is hitvallást tehet róla. „Én Uram és én Istenem!” Ennél az irányzatnál azonban mindenekelőtt háttérbe szorul az Istenről, a feltámadásról, a halál utáni életéről szóló üzenet. A bibliai hitet és reménységet pusztá földi humanizmus váltja fel, etikai részében szociál-forradalmi kiállással a szenvedő emberért.

Egy másik teológiai irány nagy prófétának tartja Jézust. Azt vallja: az ő küldetésében találkozik velünk Isten. Jézus küldetésében vált valóra Isten szeretete. Ez ragadja meg, öleli át és hordozza azokat, akik üzenetét elfogadják. Azért kell — mondják — ezt az üzenetét továbbadni. Meg vannak győződve, hogy ez folytatódni is fog. — Ez a teológiai irány magasra értékeli Jézus küldetését és ezzel Jézust magát is, aki több nemes emberi példaképnél. Üzenetének hallgatóit a szerető Istenhez vonzza. De ez a teológiai irányzat sem felel meg a Jézusról szóló bibliai bizonyágtételnek. Különbséget von Jézus személye és ügye közé. Jézus ügye, küldetése — úgy mondják — folytatódik. De azt homályban hagyják, hogy mi lett Jézusból nagypéntek után. Jézus feltámadásával nem tudnak mit kezdeni.

Ebben van ennek az irányzatnak súlyos teológiai hiánya. Mert nem lehet a személyt és az ügyet, a



hirdetőt és hirdettetett egymástól elválasztani, amint ez az irányzat teszi. Jézus küldetése egészen más természetű. A Jézust hirdető üzenetben ugyanis maga a feltámadott Úr van jelen gyülekezetében. A húsvéti örömhíradások arról tudósítanak, hogy Jézus Krisztus feltámadott és él. Igéjében és sákramentomában maga áll gyülekezete középpontjában. Ismerjük ígéretét: „Én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.” Vagy egy másik ígéretét: „Ahol ketten vagy hárman együtt vannak az én nevemben, ott vagyok közöttük.” Itt több ígértetett nekünk, mint amit a két említett teológiai irány mond. Nemcsak példaképe, nemcsak üzenete maradt meg belőle, hanem ő maga. Az igehirdetésben feltámadásának és mennybemenetelének erejével akar velünk lenni. Ebben különbözik Jézus a nagy politikusoktól, államférfiaktól, filozófusoktól, költőktől. Ezek csak műveikkel, példaképeikkel, tanításukkal ajándékoztak meg; így is mondhatnánk: ennyi az üzenetük. Velük magukkal azonban nem lehetünk többé kapcsolatban. Halottak. Jézussal mindez másként van.

Halála után is beszélhetünk Jézus valóságos jelenlétéről gyülekezetében, jóllehet ez a jelenlét láthatatlan. De nem kevésbé valóságos, mint a földi Jézus jelenléte tanítványival. Ha másként volna, az egyház magárahagyott özvegye lenne, aki csupán az ő örökségét kezeli. Másképpen szólva: nem lenne egyéb, mint Jézus földi működésének *következménye*. Az egyház mindkét esetben közösség lenne *nélküle*. A bibliai biznyságtétel azonban nem az. A Biblia élő Krisztust hirdet, aki gyülekezetével együtt van.

Amikor nagypéntek éjszakája rátorrt a tanítványokra, nem vigasztalhatták magukat azzal, hogy Jézus példaképük volt, hogy üzenetet hozott Istentől, ha ő maga halottá lehetett. Számukra Uruk példakép volta és biznyságtétele feloldhatatlanul összekötött Jézus személyével. Az égen megsemmisülésével a példakép is eltűnt, az örömmüzenet is feloldódott a semmibe. A fordulat kétségbeesésükből és elhagyatottságukból akkor következett be, amikor a Feltámadott találkozott velük, magát nekik élőnek bizonyította, megszólította őket, az előbb említett ígérteteket tette, őket mint tanúit küldte a világba, hogy szóval és étellel róla biznyságot tegyenek. Így keletkezett a gyülekezet, az egyház. Minden más tudósítás hamis. Az egyház tehát nem Jézus hagyatékának intézője, hanem maga mellett tudja őt az évezredek útján és magát övéi seregének vallhatja.

Mindebből annak fontos felismerése következik, hogy mi a keresztyén hit. Amennyiben Krisztus ígéjében és sákramentumaiban jelen van, úgy az íge és a sákramentum a vele való közösség eszköze. Aki az ígét hitben elfogadja és a sákramentumot hittel veszi magához, annak van Krisztusa. Egész egyszerűen azt mondhatjuk: a hit — közösség Jézus Krisztussal. A hit tehát több mint egy tan igaznak tartása: több mint utánozni egy példaképet! Ismétlem az alapmegállapítást: a hit — közösség Jézus Krisztussal.

Ha a Bibliát megkérdezzük, hogyan értelmezi ezt a közösséget Jézussal, olyan választ kapunk, ami értelmünket meghaladja. Egyszer azt mondja, hogy Krisztus bennünk akar élni. A Galatákhoz írt levélben olvassuk: „Élek többé nem én hanem él bennem Krisztus” (2:20). Az Efézusiaknak írt levélben a szerző olvasóinak, és ezzel nekünk is, azt kívánja, hogy „Krisztus lakozzék hit által szívetekben” (3:17). Mászor viszont olyan kijelentéseket is olvasunk az apostolnál, amelyek fordítva, a hívőnek a *Krisztusban* -létéről beszélnek. Az apostol „Krisztusban” él, beszél és cselekszik. A kis „ban” rag az apostolnál két-

téri értelemben teljesen más képzetet tükröz: Krisztus bennünk, és fordítva: mi Krisztusban.

Pál egy másik képből ezt mondja: Akik közültek Krisztusra (nevére) kereszteltek meg, azok öltözkés is fel őt. Vagy ezt is olvassuk Pálnál: „Nem tudjátok-e, hogy mindazok, akik Krisztusba kereszteltek, halálába keresztelhettek?” (Róm 6:3). Ez nagyon nehéz idézet; megkísérlem, hogy megvilágítsam. Alapjául az a felfogás szolgál, hogy Isten Jézus Krisztust bűnné tette, amint 2 Kor 5:12-ben olvassuk. Az apostol bizonyos misztikus azonosságot feltételez Krisztus és közöttünk: a mi bűnünk az ő bűnterhe lett. Amikor Isten a bűnné tett Krisztust meg hagyta halni, ugyanezt tette a mi bűnös létünkkel is. Halála által a bűn számára meghaltunk: Halálába belekereszteltekünk! Valóban misztikus azonosság ez? Ezt a kifejezést keresztül kell húznunk azonnal, mert nem tükrözi híven, amit az apostol gondol. Hiszen az apostol másfelől azt is mondja, hogy Krisztustól el vagyunk választva. 2 Korinthus 5:6-ban ez áll: „Amíg e testben lakozunk, az Úrtól távol vagyunk.” És Filippi 1:23-ban ezt olvassuk: „Kívánok elköltözni és a Krisztussal együtt lenni.”

E különböző feszültséggel telített citátumok a Jézus Krisztussal való közösségre nézve világossá teszik, hogy e kapcsolat földi képzelőtehetségünket felülhaladja. Nem lehet a térről és időről alkotott fogalmainkkal megfelelően leírni. Másfelől azonban a szóban forgó bibliai kijelentések Krisztussal való csodálatos kapcsolatot ígérek: ő bennünk és mi őbenne. Már itt és most birtokolhatjuk a közösséget — földi létünkben. És bizonyosak lehetünk abban is, hogy ez a közösség teljességre jut, amikor hitünk látássá változik. Ezt a közösséget örömmüzenetének hallgatása és sákramentumának ünnepe közvetíti nekünk.

Ebben az összefüggésben van egy kívánságom a teológiai kutatástól. Itt, Budapesten szeretném kívánságomat megfogalmazni. Jürgen Moltmann, ismert teológus két könyvcíme világítsa meg. Az egyik: „Theologie der Hoffnung” (A reménység teológiája). A másik: „Der gekreuzigte Gott” (A keresztfeszített Isten). Az első könyvcím a jövőbe mutat: arra, hogy mi a keresztyén reménység. A másik a kereszten szenvedő Krisztusra utal, vagyis a múltban lejátszódtó eseményre. Mindkét könyv tartalma szól a megfeszített és feltámadott Krisztus jelenlétéről is. Ha valaki csak a két könyvcímet hallja, arra a gondolatra juthat, hogy csak a múltból és a jövőből van szó, és hogy a jelen csak a múlt és a jövő hatása szempontjából érthető meg. Ez a teológiai kutatásnak széles körben jellemzője lehetne. Akkor azonban a keresztyén hit jelen idejű jellegével nem lennének tisztában. Aki üdvünket a múltban véghezvitte, él; az íge és a sákramentom által gyülekezetében és a hívek között jelen van. A keresztfeszített és feltámadott Krisztus eme jelenlétének a teológiában határozottabban kellene biznyságot kapnia, tematikailag világosabban kellene tárgyalásra kerülnie, világosabban, mint általában történik.

Ezt kívánom a teológiától. Hitünk vonatkozásában is ez kívánatos. Hitünket, keresztyén egzisztenciánkat Jézus Krisztus jelenlétének jobban meg kellene határozni, közösségből több életet kellene vennünk.

Nos, a közösség a jelenlevő Úrral — közösség a megfeszített Krisztussal. A Megfeszített él. A Megfeszített az, akinek közösségében létezik a keresztyén. Közösség egy feltámasztott Istennel — pogányság. A keresztyén hit a Megfeszítetttel való közösség. Csak a kereszt adja meg a tartalmát a közösségnek Krisztussal, csak a kereszt tárja eléink, hogy mit értsünk

a Krisztussal való közösségben. Megpróbálom ez két szempontból megvilágítani: miközben ama két fogalomból indulok ki, amelyben Luther a kereszten történt eseményt tolmácsolta: a sacramentumból és az exemplumból.

Krisztus, mint sákramentom. Már említettem, hogy Jézus Krisztus halálát a bűn megsemmisítéseként értelmezhetjük, amint azt mindenekelőtt Barth Károly tanította: Krisztus bűnné tétetett. Jézus Krisztus megsemmisítésével a világ bűne — és benne a mi bűnünk is — megsemmisült. Így lettünk új teremtbéssé, a régiék elmúltak, Imé, újjá lett minden (2 Kor 5:17).

A Biblia még más jelentését is adja a kereszthalálnak: Használ jogi képzeteket is. Eszerint Jézus, helyettesként elszenvedte a büntetést, amelyet mi érdemeltünk volna. Büntetésünk rá nehezedett, hogy mi békességet nyerjünk. A kereskedelmi életből is használ fel fogalmakat a Biblia: Krisztus a vételár, a kiváltási összeg, amiért a rabszolgá szabaddá válik. A kereszthalál jelentőségét a Biblia az antik kultusz nyelvén is kifejezheti: Jézus Krisztus kereszthalála eszerint az engesztelő áldozat. E különböző kifejezésekben a helyettesítés gondolata közös. A Megfeszített a bűnös ember helyetteseként lép szenvedésével és halálával a szakadékba — ahogyan azt Ernst Käsemann teológus kifejezte. Krisztus szenved és meghal a bűnös emberért.

Micsoda mármost Jézus kereszthalálának a hatása ránk nézve? Mit használ nekünk Krisztus kereszthalála? — így kérdezem, a Heidelbergi Káté szavaival.

Válaszokat adtak már az idézett bibliai kijelentések. Jézus kereszthalálának hatását, hasznát olyan kifejezésekkel kívánom leírni, amely talán megérint bennünket. Ez az elfogadás fogalma. A legnagyobb öröm, amit e világon átélhetünk, bizonyára az, hogy egy ember előtt nem kell alakoskodnunk, ha az, amint vagyunk, akként igenel és fogad el bennünket. Isten Krisztusban elfogad bennünket. Minden, ami Isten fenntartását megokolhatná igazánnyilvánításunkkal szemben, Jézus Krisztus keresztségében megítélte, és megsemmisült. Istennek most már igazán nincs kifogása ellenünk. A Megfeszítettben magának fogad el bennünket. Elfogadott emberek vagyunk. Ebben az értelemben nevezi Luther a Jézus Krisztus kereszthalálát sákramentomnak. A keresztyén élet közösségben Jézus Krisztussal — élet ebből a sákramentomból.

Jézus Krisztus kereszthalálának eme értelmezése mellett ott van az exemplum (példa) jelentős kifejezése. A Megfeszített példaképpé válik és mutatja, hogy miként kell az emberekhez, a világhoz viszonyulunk. Amit Kempis Tamás, aközépkori teológus mondani akart az *Imitatio Christi* (Krisztus utánzása) című könyvével, azt ma újból meg kell gondolnunk. A Biblia arra szólít fel bennünket, hogy vegyük fel a Krisztus keresztségét és kövessük a Megfeszített nyomdokát. Ez azt jelenti, hogy tagadjuk meg a magunk akarátát, miként Krisztus is lemondott a maga akarátáról: magunkat az ember szolgálataiban és az emberért áldozzuk fel, miként Krisztus odaadta magát az egész világért; szálljunk síkra az emberek közötti békességért, amiként Isten Krisztusban kiengesztelődött a világgal.

Itt van a helye annak, amit tegnap este a reformációi ünnepségen Bajusz professzor egyebek között kifejtett, mármint az emberségességért és a szociális igazságosságért történő kiállásnak és a faji diszkriminációval szembeszállásnak. Ha a szenvedő emberről

van szó, akkor nemcsak egyénileg kell melléállnunk, hanem szembe kell néznünk a társadalmi kérdésekkel is, mind a magunk hatókörében, mind más országokban. Ebben is egyetérték Bajusz professzorral.

Szeretnék egy provokáló, de igaz mondatot idézni, amely az elmondottakat összefoglalja. Mivel „Isten a Jézus halálában a világ üdvéért eleget tett, mi nem tudunk eleget tenni a világ javáért!”

A hívőnek a felebarátjához, a szenvedő emberhez történő odafordulására a Szentírás végtelenül nagy hangsúlyt fektet. Ezért nemcsak Jézus Krisztus jelenlétéről beszél igéjében és sákramentomában, hanem jelenlétéről a szenvedő emberben is. Aki egy foglyot meglátogat, Krisztust keresi fel. Aki egy mezítelent felruház, Krisztust ruhazza fel. Aki egy éhezőnek enni ad, Krisztusnak ad enni (Mt 25:31 és köv.). Nem válogathatunk Jézus Krisztusnak az igéjében és sákramentomában való jelenléte, valamint a szenvedő emberben való jelenléte között. A Szentírás nem tűri el ennek a jelenlétnek semmiféle kultikus leszűkítését és korlátozását. Az igében és a sákramentomban jelenlevő Megfeszített a szenvedő emberben való jelenlétére utal. Ha a szűkölködő emberben őt keressük és neki szolgálunk, gyakran fogjuk korlátainkat megtapasztalni, hogy azután vigasztaló jelenlétére legyünk utalva — igéjében és sákramentomában.

Összefoglalom. Istentől elfogadva és fölszabadítva a felebarát szolgálatára — ez a válasz az életünk értelmére és céljára utáni kérdezősködésünkre. Ezt a feleletet tapasztaljuk meg a megfeszített és feltámadott Úrral való közösségünkben. Ez a közösség csak úgy lehetséges, ha a megfeszített él; különben illúzió. Oly közösség, amely itt és most részünké válik, amelyből már itt és most élhetünk. A hit-közösség ezzel az Úrral. Szegényes és száraz szavak csupán, amelyekkel itt egy misztériumot körülírok. Kálvin Jánosnak találtam egy mondatát, amely világosabban fölragyogtatja. Így hangzik: „Mi tehát a fejnek és tagoknak ismeretes összeköttetését, Krisztusnak a mi szívünkben való lakozását, egyszóval a titokzatos egyesülést tartjuk a legfontosabbnak azért, hogy Krisztus, miután a miénk lett, azokban az adományokban részesítsen bennünket, amikkel ő van felruházva. Tehát, hogy az ő igazsága nekünk beszámítható, nem mint magunkon kívül levő távoli dolgot szemléljük őt, hanem mivel őt felöltöttük, mivel az ő testébe vagyunk oltva és minket önmagával egyé tenni kegyeskedett, ezért dicsekedünk azzal, hogy az ő igazságának részesei vagyunk.” (Institutio III, xi. 10-ből; a Ceglédi—Rábold féle fordítás, Ref. Egyházi Könyvtár, VI. /1910./ 14. lap.)

Reformáció ma? A megfeszített él. Ahol a közösséget a megfeszített és feltámadott Úrral megtapasztalják, ott kezdődik a reformáció ma! Ha nem találunk vissza ehhez a forráshoz, fáradásunk olyan kút ásásához hasonlít, amely mély ugyan, de vizet meríteni nem tudunk belőle. Sokasodnak a jelek, amelyek arra mutatnak, hogy a forráshoz visszatalálunk!

Dr. Fritz Viering  
tartományi szuperintendens  
Fordította: Dr. Szabó Géza

## A ma embere — az új ember\*

A ma embere, akinek prédikálunk és az új ember, akinek formálása a prédikációnk célja. Antropológiai, pszichológiai és szociológiai szempontok.

Az igehirdetés időszerűségét vizsgálva, a „mit prédikálunk” és a „hogyan prédikálunk” kérdés között fel kell tennünk egy harmadikat is: „kinek prédikálunk?”.

Vizsgálódásunknak kettős feladata van. Először azt kell tisztáznunk, kicsoda az az ember, akit meg akar szólítani Isten, a mi igehirdetésünkön keresztül. Másodszor azt kell tisztáznunk, hogy milyen emberré akarja formálni Isten a mai igehallgatókat. Ezekre a kérdésekre nem fordítunk kellő figyelmet sem homiletikai tanulmányaink, sem gyakorlati igehirdetésre készülésünk közben. Nem vizsgáljuk igazán kellő alaposággal és felkészültséggel, hogy ki az az ember, akihez beszélünk, és ugyancsak felszínes teológiai fáradozásunk annak tisztázása érdekében, hogy milyen változások elérése az igehirdetés célja a mai hallgatókban.

„Az alkotás első aktusa az író számára az olvasó megtalálása — idézi Max Frisch szavait homiletikájában Rudolf Bohren. — Sok könyv célt téveszt, mert nem találta meg olvasóját, hanem egy átlag, a világon bárhol előfordulhatónak vélt olvasóinak igyekszik megfelelni, ha ilyen egyáltalán létezik. Így nem alakulhat ki partneri kapcsolat a mű és az olvasó között”. Rudolf Bohren felteszi ezután a kérdést, hogy „vajon az igehirdető hasonlít-e abban az íróhoz, hogy neki is szükséges megtalálnia hallgatóját?”. E kérdésre válaszolva így felel: „Sok prédikáció jut tévútra, mert egy átlaghallgatóval számol. Egy olyan hallgatóval, amilyen hallgatója az igehirdetőnek soha sincs... Ahelyett, hogy felismernénk hallgatóinkat, magunk alkotunk képet magunknak róluk”.<sup>2</sup>

Azt hiszem, a mi igehirdetésünk alapvetően fontos kérdései ezek. Mellőzésük, annak a nehéz, a lelkipásztor számára rendkívül sok tanulmányt, az események és az emberek állandó és alapos elemzését kívánó munkának elmulasztása egyik, talán döntő oka igehirdetéseink néha alacsony hatásfokának. Sokan azért nem hallgatják a prédikációkat, mert úgy érzik, azok nem nekik szólnak. Akik viszont megszokásból, keresztyéni kötelességből rendszeresen hallgatják, azokon gyakran nem fog a hallott Ige, nem formálódik bennük az új ember. Bohren nagyon szemléletesen a hallgatót az igehirdetés „második textusának” nevezi. Ezt a második textust is exegetálni kell, és semmivel sem kisebb vagy könnyebb feladat, mint a bibliai textus exegetálása. Ha tehát már értjük, hogy mit mond a bibliai textus, akkor ki kell exegetálni, hogy annak alapján, kiknek fogunk Igét hirdetni, és vajon milyen cél elérése végett akarja megszólítani őket Isten. Csak így találhatjuk meg az igehirdetés helyes módját. Csak a *mit* és a *kinek* tisztánlátása után lehet megragadó és hatásos a *hogyan*.

A *hallgató exegetálása* hármas feladat: szociológiai, pszichológiai és teológiai vizsgálódás. Először tisztázni kell a helyzetet, amiben hallgatóink élnek, azután a pszichológiai állapotukat és magatartásbeli reakcióikat kell megismernünk, hogy utána teológiai-

lag is megértsük, hogy kiknek és milyen cél érdekében hirdetjük az Igét. „Minden szociológiai és pszichológiai megfontolása a helyzetnek, amiben a hallgató él, tévedéshez vezet, ha az igehirdető számára nem a kegyelmi kiválasztás a tájékozódási pont”<sup>3</sup> — állapítja meg Bohren. Nekünk tehát nem elég ismerünk és értenünk az Igét, de nem elég ismernünk hallgatóink helyzetét és lelkiállapotát sem. Az igehirdetés ott lesz igazán az Isten élő és ható beszédévé, amikor az Ige és a hallgató találkozik, vagy mondjuk így, amikor az Ige megragadja a hallgatót. Ez csak akkor lehet, ha mind az Ige, mind a hallgató ismerete az igehirdetőben szintézisre jut, úgy, hogy számára a kegyelmi kiválasztás a nézőpont. Ha ez a tájékozódási pontunk, akkor olyan értelemben határozza meg nemcsak igehirdetésünket, hanem egész lelkipásztori munkánkat és magatartásunkat, hogy azt a reménység feltétele alatt végezzük. Ha az igehirdető úgy tekint hallgatóira, hogy azok Isten kegyelmi kiválasztásának tárgyai, akkor a magvető reménységével hirdeti az Igét. Ez a magvető reménysége az, hogy nem tekinti eleve útfélre, köves helyre és tövissek közé vetett magnak szolgálatát. Más szóval a reménység feltétele és nem a hiábavalóság sötét árnyéka alatt hirdeti az Igét.

### A világra nyíló ablak

Az igehirdetőnek ismernie kell a mát, amiben hallgatói élnek. A ma találó meghatározása egy NDK-beli kiadvány címe: „A tegnapi és a holnap között”.<sup>4</sup> Ma ez nemcsak annyit jelent, mint mindig, hogy ti. örízünk kell a tegnapi örökségét, hogy fel kell számolnunk a tegnapi hibáit, mulasztásait és bűneit, és ugyanakkor keresnünk kell a holnapot, törekednünk kell arra, hogy maradandó és értékes örökséget hagyjunk az utánunk jövő nemzedéknek. Ma, ha azt mondjuk, hogy a tegnapi és holnap között élünk, ennek sajátos jelentése az, hogy *átmenetben élünk*. Olyan átmenetben, ami rendkívül gyors változást jelent, gyors felbomlását a régieknek, életformáknak, gondolkodásmódnak, emberi magatartásnak. Ugyanakkor az új körvonalai lassan és bizonytalanul rajzolódnak ki.

Ha a mát a tegnapi és a holnap között, a múlt és a jövő dialektikus feszültségében akarjuk meglátni, akkor először a tegnappal kell őszintén számot vetnünk. Az igehirdetőnek tudnia kell, hogy a múlt jó öröksége kötelez, rossz hagyományai terhelnek. Az egyháznak és az igehirdetőknek fontosabb tisztán látni és őszintén bankódni a tegnapi tévedései és mulasztásai felett, mint henecegni múltunk értékeivel és eredményeivel. Fontosabb, hogy becsületesen számoljunk azzal, amit a keretyenség 2000 év alatt levett, vagy egyszerűen nem végzett el, mintsem elismerést várjunk azokért a kétségtelen nagy értékekért, amiket alkotott.

Szükséges azonban egyidejűleg a holnapot is tisztán látnunk. Az emberiség holnapja pedig — ahogy annak körvonalai egyre határozottabban kivehetők, — nem az ún. „keresztyén civilizáció” folytatása, vagy éppen kiteljesedése. A holnap mindenestől szekuláris. Erre jó előre figyelmeztetett Dietrich Bonhoeffer, amikor a jövő keresztyénségéről, mint vallás nélküli keresztyénségről beszélt.

\* A debreceni református gyakorlati teológiai szaktanfolyamon (1974) elhangzott előadás rövidített változata.

Ha a tegnapot és a holnapot így szemléljük, akkor fény derül a ma rendkívül ellentmondásosságára. A világ ma még nem keresztyén, de már túl van a keresztyénségen.

A keresztyénség lényege, Isten országának evangéliuma. Igazán mélyen, egyént és társadalmat gyökeresen átformáló módon nem érvényesült az egyház 2000 éves történelme során. Annál inkább érvényesültek a keresztyénség álarcába, vagy inkább báránybőrbe bújít olyan gondolatok, eszmék és társadalmi rendszerek, melyeknek Jézushoz és evangéliumához semmi közük. Ezt szem elől tévesztve, nem lehet Igét hirdetni. Az igehirdető számára innen ered a ma legfőbb ellentmondása.

A ma embere pluralisztikus társadalomban él. Ez nemcsak annyit jelent, hogy különböző társadalmi rendszerek élnek egymás mellett, hanem azt is, hogy ezek a különböző társadalmi rendszerek — az ún. „három világ” — nem elszigetelten él egymás mellett. Egyre nyilvánvalóbb mindegyik szemében a másik élete, és nem alakíthatja saját jövőjét amazok figyelmén kívül hagyásával. Az ún. harmadik világ tömegei számára egyre irritálóbb, forradalmi parázs a jóléti társadalmak gazdasága és önzése. Ugyanakkor a másik „két világ” embereinek a szemében is egyre nyugtalanítóbb tény a harmadik világ nyomora. Az a kérdés, hogy vajon ez a nyugtalanság mikor lesz társadalmi méretű lelkiismereti kérdéssé. Az igehirdetésnek itt kell keresnie egyik sajátos, időszerű prófétai feladatát.

A világra nyíló ablakon kitekintve látnunk kell a szekularizáció folyamatának jellemzőit. Hallgatóink nem egyszerűen egy bizonyos állapotban élnek, hanem egy folyamat részesei. A szekularizáció olyan folyamat, történelmi haladás, melyről aligha tévednek, akik azt tartják, hogy Jézus evangéliuma indította el. Ennek jellemzőit kell vizsgálni és figyelembe venni az igehirdetőnek. Az AVT kiadásában az uppsalai nagygyűlést követően jelent meg egy tanulmányi kötet: *Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter* címen. Ebben a kötetben Paul M. van Buren a szekularizáció folyamatának jellemzőiként az alábbi öt tételt állítja fel: 1. Eltolódás a tartósságtól a változás irányába. 2. Eltolódás az általánostól a különös felé. 3. Eltolódás az egységtől a sokféleség irányába. 4. Eltolódás az abszolúttól a relatív felé. 5. Eltolódás a passzivitástól az aktivitásba.<sup>5</sup>

Nem mondható, hogy kimerítik ezek a tételek a mai szekularizációs folyamat valamennyi jellemzőit, még kevésbé, hogy minden társadalmi helyzetben azonosak a jellemzők, de feltétlenül olyan megfigyeléseknek kell tartanunk ezeket, melyek mind az igehirdetés időszerűségére, mind az istentisztelet megújulására nézve figyelmet érdemelnek.

A szekularizáció mai folyamata nagy mértékben összefügg a gyors technikai fejlődés és az iparosodás egyre szélesebb körű térhódításával és ezekkel összefüggésben a természettudományos műveltség és gondolkodás általános elterjedésével. Az EVT Egyház és Társadalom konferenciája alkalmával tette fel a kérdést előadásában Emmanuel G. Mesthene: „Mi a specifikusan új a mi korunkban?” Erre a kérdésre az alábbi választ adta: „Mi élünk először olyan korban, melyben a természeti erők zsarnokságától való szabadságra képes törekedni az ember.”<sup>6</sup>

Idézett előadásában azt is megállapítja Mesthene, hogy miközben a technika megszabadult a természeti erők zsarnokságától, „mégis sokan félnek, hogy maga a technika tesz növekvő mértékben rabszolgává, le-

alacsonyít és összetöri legnagyobb értékeinket”. Ha jól értjük ezt a folyamatot, akkor látjuk, hogy részben egy pozitív, elkerülhetetlen és szükséges változásról van szó, arról, hogy a technikai és természettudományos forradalom kiszorítja az emberi gondolkodásnak egyik eddigi leghatékonyabb tényezőjét, a természeti erők zsarnokságától való félelmet. Ezt megállítani sem nem lehet, sem nem szabad, mert szükséges és előrevivő tény. Másrészt viszont a technika maga lehet új zsarnokává az emberi életnek. Ezért az a feladat, hogy megtaláljuk a technika humanizálódásának módját, az igehirdetés sajátos feladata pedig, hogy segítse a humánus christianizálódását.

Harmadik dolog, amit a nyitott ablakon át látnunk kell, hogy a ma változó világában egy stagnáló keresztyénség él. A társadalom és az emberek életformája, gondolkodása és magatartása rendkívül gyorsan változik, az egyház bizonyágtételeinek formái pedig egyhelyben maradnak. Az igehirdetések nagy többsége időietlen, az istentisztelet formája, a liturgia régies és a mai ember számára sokszor megüresedett.

Ahhoz, hogy az egyház jelenlegi stagnálásából ki tudjon lépni, fel kell ismernünk, hogy a világunkban végbemenő változás nem sorscsapás, nem is egyszerűen csak elkerülhetetlen szükségyszerűség, amit tudomásul kell venni, hanem emberi és társadalmi feladat. Berthold Brecht ezt így fogalmazza meg: „Meg kell változtatni a világot, azután megváltoztatni a megváltozott világot.” Ez a forradalmi gondolat egyre szélesebb körben és egyre inkább mindenre kiterjedően érvényesül korunkban. Az a kérdés, hogy mi, igehirdetők hogyan viszonyulunk ehhez.

Három lehetőség kínálkozik: 1. Megpróbáljuk konzerválni a világot. Ez esetben olyan sziszifuszi feladatra vállalkozunk, amely semmi eredménnyel nem bíztat, ám közben az egyház élete és bizonyágtétele egyre túlhaladottabbá válik. 2. Alkalmazkodni próbálunk a változásokhoz. Így az egyház élete és bizonyágtétele a társadalmi és politikai események és irányzatok, legfőként a divat jelentéktelen függvényévé válik. 3. Végül az egyetlen evangéliumi út, ha az egyház és igehirdetése Isten országa „forradalmi üzenetéből” kiindulva vállalja a változásokban mindazokat a feladatokat, amelyekben küldetésyszerűen szolgálhat. Így élő és ható erő lehet.

Látnunk kell továbbá azt is, hogy a változás önmagában nem jó, mert nem minden változás jelent haladást. Lehet célt tévesztett változás is. Ha előbbi megállapításunk szerint a változás feladat, akkor az olyan feladat, melynek keretében arra kell törekedni, hogy felismerjük annak ma szükséges és lehetséges legjobb irányát és ebben szolgáljunk. „A problémánk az — mondja G. Garaudy<sup>7</sup> —, hogy olyan, eddig ismeretlen típusú társadalmat kell elgondolnunk és megvalósítanunk, amelyben a személyi szabadság nem fajul dzsungel-individualizmussá, a közösségi gondolat pedig nem fokozódik le totalitáriussá”. A feladat nehézsége éppen ebből ered, hogy ilyen társadalom ma még nincs, sokak szerint ennek megvalósítása lehetetlen. Ezért folytatja így a francia filozófus: „Le gyünk realisták, követeljük a lehetetlent! — kiállította a fiatalság 1968-ban. A lehetetlen az, ami csak azok cselekvése révén válik lehetségessé, akik a remény hatalmával rendelkeznek.” Itt kell megkérdeznünk önmagunkat, vajon rendelkezünk-e a remény hatalmával? Nem elég csak felismerni ezeket a gondolatokat és gondolatokat. Nem lehet észre nem venni és elkerülni őket. Fejünket nem dughatjuk strucc módjára a lelkigondozói kérdések, vagy az elvi teológia homok-

jába. Keresztyén igehirdetőnek lenni azt jelenti: az újnak mind az elgondolásában, mind a megvalósításában a krisztusi remény hatalmával részt venni.

Negyedik dolog, amit a nyitott ablakon át látnunk kell, a *történelmi felelősség*. Ez nekünk, a kálvini reformáció örökösének különösen értékes örökségünk. Kálvin teológiája arra tanít bennünket, hogy „az isteni gondviselés elsősorban az emberre irányul”. Ugyanakkor az emberek, népek egyetemes sorsa reformátorunk szerint „kizárólag a mennyei kormányzattól függ”. E két nagyszerű teológiai felismerésből egy, — ha lehet mondani — még nagyszerűbb következtetést von le: „az a tény, hogy Isten gondoskodik rólunk, nem ment fel minket a felelősség alól”. A kálvini teológiának<sup>8</sup> tehát ebben a vonatkozásában három pillére van: az emberre irányultság; a történelemnek a mennyei kormányzástól való függése; a mi felelőségünk.

E három tényező közül kettővel, az emberre irányultsággal és a felelőséggel egyetért a modern történelem- és társadalomszemlélet is. Szekuláris voltánál azonban kihagyja a középső tételt, a történelemnek Istentől való kormányzása gondolatát, holott nyugodtan mondhatjuk, ez a kálvini és krisztusi teológia legfontosabb tétele. Helyette azt állítják, hogy a történelem emberi manipulációk, illetve gazdasági tényezők hatására alakul.

Jegyezzük meg, hogy ez a szekuláris történet-szemlélet a megelőző idők ún. keresztyén történelem-szemléletnek jogos kritikája. Az ugyanis lényegileg csak a középső tételt hangsúlyozta. Ezzel sokszor saját önző, a mennyei kormányzattal ellentétes történelmi manipulációit igyekezett szentesíteni. Közben szó sem volt az emberre irányultságról, és nagyon elhalványodott a felelőségünk gondolata. A kritika tehát jogos, mert az a történelem-szemlélet sem keresztyéni, sem kálvini nem volt.

Ha a korábbi, ún. keresztyén történelem-szemlélet kritikáját illetően meglehetősen egységes ma a felfogás, magát a történelem útját illetően rendkívül megoszlanak a vélemények. Nem általános és nem jellemző, de anélkül, hogy messzemenő következtetéseket vonnánk le belőle, megérdemel némi figyelmet R. Garaudy útja. Ő hosszú időn át marxista filozófusként munkálkodott és ateistának vallotta magát. 1972-ben megjelent „Alternatíva” című könyve nagy feltűnést keltett, mert benne Jézus feltámadásának talajára merészkedik. Azt állítja, hogy: „A hagyományos keresztyénség és a hagyományos marxizmus széthullása, a forradalom és a hit új találkozását teszi lehetővé.” Majd azt írja: „Nem az a probléma, hogy a feltámadást beillesztjük a történelem perspektívájába, hanem, hogy a történelmet a feltámadás perspektívájában éljük.” Egy interjúban, amit H. Fresquet a Le Monde munkatársa készített vele, azt fejtegeti, hogy ezzel a formulával Moltmannak a „Reménység teológiája” című műve gondolatát foglalta össze, s azon, hogy a „történelmet a feltámadás perspektívájában kell élni”, azt érti, hogy „ami Krisztus feltámadásában történelmileg megcáfolhatatlan, az az első keresztyének ebben való hite: életükbe betört egy élmény, amely átalakította őket és más irányba terelte a történelmet”. Fresquet szerint „Garaudy útja nagy figyelmet kelt, mert jellemző korunkra, amely nemcsak arra törekszik, hogy szétvesse a doktrínákat és zárt rendszereket, hanem arra is, hogy összekapcsolja azt, amit összeegyeztethetetlennek tartanak. Másrészt a hit és a politika témája égetően aktuális”.<sup>9</sup>

Érdekes kuriózum ez, azonban sokkal fontosabb ennél számunkra az a kérdés, hogy a mai társadalom széles rétegei hogyan viszonyulnak a történelmi felelősség kérdéséhez? Azt mondhatjuk, gyengén. E vonatkozásban rendkívül nagy a közöny. Az emberek tömegei, az értelmiségiek és a keresztyének is úgy élenek, mintha ez nem tartozna rájuk. „Hány példa van — állapítja meg Németh László<sup>10</sup> —, hogy egy fel-törekvő, nagy történelmi hivatást teljesítő réteg fiai, amikor hirtelen a biztosított állapotába jutottak, maguktól szétrothadtak.” Otto Haendler német teológus a Die Predigt c. művének harmadik kiadásához függelékként néhány figyelemreméltó megállapítást kapcsol. Stuttgartban 1960-ban orvosok és lelki-gondozók részvételével egy összejövetelt tartottak, melyen a fő kérdés „Az ember megmentése korunkban” volt. E konferencia résztvevői korunk szimptomáit a következőkben fogalmazták meg: „Az ifjúság eldurvulása; az életvitel külsőséggé válása; az idegesség; az életigények értelmetlen felfokozása; versenytűzés, hogy egymást túllicitáljuk az anyagi javak birtoklásában; a szabad idő üressége.”<sup>11</sup>

Ezek a megfigyelések polgári — sajátosan nyugat-német — környezetben születtek, és elsősorban ott helytállóak. Tisztában kell azonban lennünk azzal, hogy ma egymástól ugyan különböző társadalmi rendszerekben élünk, de ezek az emberiség jövőjét illetően együttesen hatnak. Ezért vált korunk legnagyobb kérdésévé mindenütt: az ember. Megtalálja-e az ember igazi önmagát? Meg tudja-e ajándékozni „ember-séggel az embert”? Ezek a ma legnagyobb kérdései, hiszen korunk technikája olyan alternatívákat terem, melyek között csak az igaz emberség képes az élet mellett dönteni. „Kikutathatjuk a világúrt, vagy megsemmisíthetjük a Földet. Betegségeket gyógyíthatunk meg, vagy az egész lakosságot megmérgezzhetjük. Miliókat szabadíthatunk fel, vagy dönthetünk rabszolgaságba”<sup>12</sup> — mondotta fentebb idézett előadásában Mesthene.

Otto Haendler<sup>13</sup> szerint az egyháznak és az igehirdetésnek két fontos tényből kell felismernie feladatát az atomkorszakban. Az egyik tény az, hogy az emberiség olyan eszközök birtokába jutott, melyekkel képes megsemmisíteni önmagát. A másik pedig ennek hatása az emberi életre, az ebből eredő szorongás és aggodalom, amely betölti az embereket.

Ilyen és ehhez hasonló tényekre és feladatokra nyílik kilátás az igehirdetés világra nyíló ablakán át. A kérdés, hogy vajon becsukjuk-e az ablakot és leeresztjük a redőnyt, vagy merjük vállalni a lehetetlent, mely csak azok közreműködésével válik lehetségessé, akik a remény hatalmával rendelkeznek. Ha igen, akkor valósággá lesz az Ige: „Reménységben tartatunk meg” és „a Lélek is segítségére van a mi erőtlenségünknek” (Róm 8:24,26).

## A ma embere

*A ma emberének ellentmondásai.* A természettudományos műveltség egyre szélesebb körű elterjedése, a technika és a tömegkommunikáció eredményeként kialakuló sokoldalú tájékozottság a realitások embe-révé teszi a mai embert. Ez a tény azonban nem mentes ellentmondásoktól. Egyidejűleg rengeteg kielégítetlen misztikus igényt hordoz magában. Innen érthető, hogy a ma emberének realizmusa ellenére még mindig kelendő a katolicizmus misztikája és sokhelyütt előre törnek az extatikus elemeket tartalmazó szektás mozgalmak. Ezt szem előtt tartva, meg kell állapítanunk, hogy az igehirdetés időszerűtlen,

ha nem tartalmaz elég reális segítséget ahhoz, hogy a ma embere valós képet alkothasson magának önmagáról, a világról és a történelmi folyamatról, amelyben él. Időszerűtlen az igehirdetés, ha nem elég reális és konkrét. Időszerűtlen azonban akkor is, ha a hallgatók helyes vagy helytelen misztikus igényeit nem veszi figyelembe és nem elégíti ki, ami abban elfogadható, ami pedig helytelen és elfogadhatatlan, azt — megértést és szeretetet tanúsítva — nem igyekszik lenyesni. Időszerűtlen, ha túlságosan elméleti és racionális.

A ma emberének ellentmondásossága abban tükröződik továbbá, hogy „elvesztette énjét, elvesztette értékigényét és felelősségtudatát” (Otto Haendler)<sup>14</sup> Itt is látnunk kell azonban az ellentmondást. Miközben énjét elvesztette, énközpontú, önző életszemléletet és életmódot folytat. Az értékigénye is elveszett, de ugyanakkor becsvágya túl nagyra nőtt. A felelősségtudata is megengült — szemléletes példa erre, hogy saját gyermekeivel szemben milyen gyenge a felelősségérzés —, de azt túlzott ambícióval pótolja.

Az ellentmondásosból, melyeket a ma embere magában hordoz, ered „balesetigénye”. Galgóczy Erzsébet így fogalmazza meg ezt a sajátosan a ma emberére jellemző szociál-pszichológiai jelenséget: „Ha egy emberben kiegyenlíthetetlen feszültség támad feladatai és teljesítőképessége, vagy sebben: vágyai és lehetőségei között, de változtatni nem tud rajta, mert felismerni is képtelen, nos, vagy megbetegszik — esetleg lelkileg —, vagy balesetbe menekül”. *Bizonyíték nincs* című novellájában az író nő idős emberek esetére vonatkoztatja ezt és baleseteiket azzal magyarázza, hogy „megöregedtek, de nem veszik tudomásul”.<sup>15</sup>

Erre a jelenségre nagy figyelmet kell fordítania minden igehirdetőnek. Számunkra is elősorban az öregek problémáiként jönnek elő ezek, de jó, ha tudjuk, hogy az egyre növekvő számú különféle balesetek és különösen az öngyilkosságok mögött is ezt a lelkiállapotot kell keresnünk. Az igehirdetés feladata ez esetben: segítséget adni e feszültség feloldásához. Ezt pedig akkor tudja megadni, ha erőteljesen hirdeti és tudatosítja azt az evangéliumi gondolatot, hogy az elég több mint a sok.

Ugyanakkor „a sok” — mind munkában, mind anyagi javakban, mind az elért sikerekben —, ha nem párosul megelégedettséggel, tragikussá váló hiányérzetet szülhet, amely az elért eredménnyel egyenes arányban növekszik. Az igehirdetőknek tisztában kell lenniük korunknak ezzel a jólétből és növekvő lehetőségekből táplálkozó és az emberek „balesetigényét” tápláló tünetével.

**A ma embere: az életről.** „Az, hogy mint rendezem be az életem, függ attól, hogy mit gondolok az életről általában” — mondja Németh László.<sup>16</sup> Ez a megállapítás a ma emberének lelkiállapotát és igényeit vizsgáló igehirdetés számára is fontos és lényeges. Ezért próbáljuk megvizsgálni most, hogyan gondolkozik a ma embere az életről.

Németh Lászlót idézem ismét: „Én már nem gondolkozhatnék róla úgy, mint a régi jó keresztyén, hogy ez a föld csak a próbatétel helye s az élet a földöntúli élet nehéz, de örök üdvre képesítő nagy vizsgálója. De úgy sem, mint sok mai ember, hogy a föld az élvezetek kertje, amelybe egy kis munkával, vagy ha okosabbak vagyunk, kellő helyezkedéssel kell belépést szerezni”.<sup>17</sup> Ebből a gondolatból két dolgot vonhatunk le az igehirdetéssel kapcsolatban. Az első az, hogy amit a keresztyéniségtől évszázadokon át hallott a világ az életről, azt ma már nem fogadja el. Kérdés, vajon Jézus és a teljes Írás azt az üzenetet

hirdeti-e az életről, amit a keresztyén egyházak tanításából és igehirdetéseiből eddig kihallhatott az emberiség s amire a keresztyén „életszentség” eszmény eddig példát állított. A felelet, azt hiszem, egyértelműen: nem. Jézusnak és a Szentírásnak az életről szóló üzenete sokkal gazdagabbak, színesebbek és emberségesebbek ezeknél. A második pedig az, hogy a ma átlagembere „az élvezetek kertjének tekintti az életet, ahova megpróbál betörni”. Tudnunk kell, hogy mi ilyen átlagembereknek prédikálunk. Ezzel az általános szemlélettel nem lehet direkt módon szembehelyezkedni, hanem komoly szociológiai és lélektani vizsgálatok során szerzett ismeretek alapján kell keresni a módját és lehetőségét annak, hogy átadható legyen a krisztusi evangélium és etikum az ilyen embereknek is.

Egy másik megfigyelés teológiai alapon vizsgálja a ma emberét és ezt állapítja meg: „Változás megy végbe az ember tudatában és öntudatában. A helyett, hogy magát passzív lénynek ismerné, aki belenyugszik az adottságokba — legyen az a sors, a természet, a természeti törvények, a dolgok örök rendje, vagy Isten —, fokozatosan aktív lénynek kezdi ismerni magát” (van Buren).<sup>18</sup> E felismerés arra utal, hogy a ma embere egyre inkább maga kívánja alakítani saját maga és közössége életét. Németh László szellemes megállapítása szerint „önmaga szobrásza”.

Amíg az emberek belenyugodtak az adottságokba, könnyű volt Igét hirdetni. Ma, amikor nemcsak sorának kovácsa, hanem önmaga szobrásza is kíván lenni az ember, az igehirdetés sokkal nehezebb. Amíg az ember hagyta, hogy idegen erők formálják, könnyebb volt arról az Istenről prédikálni, aki életünket alakítja. Könnyebb volt elfogadtatni az emberekkel ennek tűrését, még akkor is, ha néha a vész az elevebe vág. Ma azonban nem elég csak a sebeket gyógyítani, amikor az önmaga-szobrásza-ember vág saját elevenjébe, hanem azt a mintát is fel kell mutatni neki, amelyre nézve önmagát alakítania kell. Igehirdetésünk célja e vonatkozásban úgy befolyásolni az emberek magukat formáló aktivitását, hogy „kiábrázolódjék bennük a Krisztus”. Ezért legfőbb feladata az igehirdetésnek, hogy Jézusról igaz és hiteltel képét állítson az emberek szeme elé. Erre az az igehirdető képes, aki mélyen és igazán ismeri Őt és előítéletek nélkül szereti hallgatóit, a mai embereket.

**A ma embere: az embertársról.** „Az ember nemcsak utas és önmaga szobrásza, hanem embertárs is” (Németh László). Az igehirdetés feladatai között fontos helyet foglal el az embertársához való viszony, a felebarát iránti magatartás tisztává és erőssé tétele. Az embernek embertársához való viszonya ugyanúgy megváltozott, mint Istenhez való kapcsolata. A ma emberének embertársaihoz való kapcsolata sem javul meg magától. Szociológusok és pszichológusok gyakran jutnak el, különösen az ún. fogyasztói társadalomban, arra a megállapításra, hogy az embertársához való viszonyt a cinizmus rontja meg. E megállapítások szerint a ma emberének cinizmusára az jellemző, hogy „minden értéket és érzést tagad saját anyagi hasznának kergetésén kívül... Minden értéket és lelki kapcsolatot hamis öntudatnak bélyegez... A felebarátot vetélytársnak tekintti, ezért kapcsolatai szükségszerűen mérgeztettek... Szíve minden altruista felhívásra zárva marad. »Nem lesz bolond!« — szokta mondani. Aki nem cinikus, az az ő szemében vagy nem normális vagy gyenge. Vagy abnormitásból fakadóan gyenge, vagy gyengesége következtében abnormális. Ez a nagyon elterjedt cinizmus civilizációnk egyik öregkori betegsége” — állapítja meg I. Fetscher az *Evangelische Kommentare* c. folyóiratban.<sup>19</sup>

A nyugati civilizációra különböző mértékben jellemző ez a kép, de nem mentes tőle a mi társadalmunk sem. Sükösd Mihály *Értelmiségi seregszemle* c. művében mai fiatal értelmiségünk életében két nem kívánatos vonást fedez fel: az „összetett sznobizmust” és a „cinizmust”. Németh László pedig 1961-ben megállapítja: „Egyre több szó esik az ifjúság problémáiról. Ahol pedig probléma van, ott baj is van, vagy legalább is nyugtalanság. Ez a nyugtalanság, úgy gondolom, nemhogy csökkenne, de inkább nőni fog, ha ifjúságunknak, mint mondani szokás, még jobban megy a sora.” Ez a több mint tíz évvel ezelőtti látás valóban helyesnek bizonyult. A nyugtalanság nem csökkent.

Ha van fülünk a hallásra, akkor értjük, hogy ezekben a megállapításokban kihívás rejtőzik az igehirdetéshez. Arról van itt szó, hogy valami hiányzik az embertársi kapcsolatból és a mai ember emberségéből, amit a civilizáció, az anyagi jólét nem tud megadni. Az igehirdetés is adós ezzel a valamivel.

Az embertárhoz való kapcsolat alapvető és legfontosabb területe a *férfi és női viszonya*: a házasság és a család. Akár az igeszerűség, akár az időszerűség mércéje alá helyezük igehirdetésünket, ezekről szólni, ezekben eligazítást adni, sebeket, bajokat gyógyítani mindenképpen feladatunk.

A két nem kapcsolata valósággal segítségért kiált. Segítséget adni pedig csak akkor tudunk, ha megtanulunk e kérdésekben tisztán látni és láttatni. A tiszta látás egyik feltétele annak elfogadása, hogy a nemiség az emberi élet egyik nagy ajándéka. Jó és szent dolog. „Teremté Isten az embert a maga képére, férfivá és asszonnyá teremté őket” (1 Móz 1:27). Ugyanezt igazolja az időszerű látásmód is: „Az emberlétnek nagy fűszere, hogy a természet két szőlamra, két nemre — komponálta” (Németh László).

A tisztánlátásnak azonban ez csak egyik fele. A másik annak felismerése és egyben elismerése, hogy ebben a kétszólamúságban diszharmonia keletkezett. Ezt a diszharmoniót a Biblia a bűn következményének tekintti (1 Móz 3:16). Korunk gondolkodói a bűn szót kerülük ugyan, de lényegileg egyetértenek a bibliai szemlélettel: „az ember az örömmel ezt a szép forrását, hogy meg tudta mérgezni, hol zsarnoki tilalmaival, hol túlzó, egészségtelen kultuszával” (Németh László).

Mindebből könnyű felismerni, hogy az igehirdetés időszerű feladata: felszabadítani a férfi és nő kapcsolatát a Törvény és a törvényeskedés — vagy nevezük mai szóval — a moralizálás és képmutatás zsarnoki tilalmaitól. Egyidejűleg le kell rombolnia a felelőtlen szabadosság és a szexuáizmus bálványait, túlzó és egészségtelen kultuszát. Szinte ugyanazt a kétfrontos harcot kell vívnia az igehirdetésnek, amit Izráel prófétái vívtak egyrészt a paip vallás törvényeskedő, merev kötöttségei ellen, másrészt a Baál és Astarte-kultusz egészségtelen túlzásaival szemben. A szerelem kérdését meg kell szabadítani az álszeméremtől és e kérdéseknek újra polgárjogot kell kapniuk mind a szószéken, mind a pasztorációban.

Férfi és nő kapcsolata, a szerelem és a házasság, akkor igazán értékes társadalmi tényező, ha a család keretei között valósul meg és gyümölcsözők. A család kérdéseiről is sokat beszélünk manapság. Nemcsak a felbomlott vagy felbomló félben levő családok élete problematikus, hanem az együttmaradókból is sokszor hiányzik éppen az a valami, ami igazán családdá formálná a benne élőket. Látnunk kell azt is, hogy nemcsak a szó szoros értelmében vett kis család élete problematikus, hanem az emberi együttélés legkülönbözőbb formáiból is hiányzik az a vonás, amit

egyszerűség kedvéért „családi”-nak nevezhetünk. Németh László szerint: „Ahol a családi kohézió lazulásával, szétesésével az emberek, mint a vasreszelék szemcséi, hevernek egymáson, egy nagy szenvedély... kell hozzá, hogy egy mágneses ember körül egy szellemi családdá rendeződjenek. Az idősebb nemzedék ismert egy ilyen nagy, közéleti szerepet is játszó, mágneses embert: Karácsony Sándor volt.”<sup>20</sup> Szerinte ezt a feladatot betöltheti egy úttörő csapat, egy munka-brigád, vagy éppen egy imádkozó szekta is. Még a galerik keletkezését is erre az igényre vezeti vissza.

Forduljunk önmagunk felé. Mit próbál adni segítségként igehirdetésünk, hogy a családi kohézió egészségesen erősödjék mind a kis családokban, mind pedig a társadalom különböző nagy családjában? A családi kohézió meggyengülése idején a gyülekezeteknek is olyanná kellene lennie, mint egy nagy család. Hitünk szerint az igazi „mágneses ember” az élő Jézus Krisztus. Vajon miért nincs Ő ilyen mágnesként jelen a gyülekezetekben? A lelkipásztor és a gyülekezet munkásai miért nem tudnak Tőle mágnesezett emberré lenni? Karácsony Sándor mágnessége — mi tudjuk — Jézushoz és református egyházunkhoz, ennek történelmi örökségéhez való hűségés ragaszkodásból eredt. Miért nincsenek közöttünk Karácsony Sándornak ezt folytató tanítványai? E sok miérré, azt hiszem, a felelet az, hogy azért, mert hiányzik belőlünk a „nagy szenvedély”: a szenvedélyes hit és a szenvedélyes felebaráti szeretet. Manapság sokat beszélünk tiszta hitről meg hitvallásos hitről, sok szó esik, józan és okos szó, a felebaráti szeretet követelményeiről is, de túlságosan szenvedélymentesen.

Az embertárhoz való viszonyunk még két, sajátosan mai vonatkozását érintjük: a *gyermekekhez és az öregekhez való viszonyulásunkat*.

A gyermek-kérdés ma más, mint bármikor. Elsősorban az teszi gyökereiben mássá ezt a kérdést, hogy az emberek maguk dönthetik el: akarnak-e gyermeket, hányat akarnak és mikor. Jézus szavai: „Aki egyet befogad e kicsinyek közül” ma egy ilyen értelmű hangsúlyt is kap, hogy elfogadni saját gyermekeinket, azaz világra hozni őket. Az embereknek ezt a döntését messzemenően az önzés befolyásolja. Akik egyáltalán nem akarnak gyermeket, szinte kivétel nélkül önző motívumok alapján döntenek így. De az önzés motívuma különös mértékben megmutatkozik az egy gyermek vállalásakor is, úgy, hogy itt már nemcsak a szülők, hanem rendszerint maga a gyermek is ebben az önző alapállásban nő fel. Ehhez csatlakozik másik hibás motívumként a túlzás. A mai szülők többsége nem azt adja gyermekének, ami ahhoz szükséges, hogy a legértékesebb emberré legyen, amivé adottságai szerint lehet, hanem másokon túllicitálva „mindent megad”, vagyis sok minden olyat, ami már nem válik hasznára. Az önzés és a túlzás szülői magatartásának gyakran tapasztalható későbbi fanyar gyümölcse a család. Sok a gyermekében, vagy gyermekeiben családott szülő. Csalódásának oka gyakran az, hogy a gyermekével szemben támasztott váradalmaiban is önző és túlzó. Az ilyen szülők a családi légkört és a közvéleményt is erősen rontják és ezzel gátolják azt, hogy a gyermek vállalásával kapcsolatos szabad és felelős döntés valóban egészségesen alakulhasson. Az igehirdetőknek tisztán kell látniuk ezt a helyzetet és tisztán kell tanítani és utat mutatni.

„Az öregek száma világszerte évről évre nő... Közel a kor, amidőn az öregek számának növekedése nem egy vonatkozásban katasztrofális lehet (Illyés Gyula).<sup>21</sup> Vessünk egy pillantást a világrészek és benne hazánk statisztikájára, hasonlítsuk össze a 64 éven

felüli népesség és a 15 éven aluli népesség arányát az egész népesség 0/0-ában mérve.<sup>22</sup>

	64 éven felüli népesség:	15 éven aluli népesség:
A Föld	5 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	37 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Afrika	3 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	44 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Ázsia	4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	40 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Eszak-Amerika	9 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	27 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Latin-Amerika	4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	42 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Európa	12 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	25 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>
Magyarország	11 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>	21 <sup>0</sup> / <sub>0</sub>

A két szám aránya hazánkban a legrosszabb, hiszen csak 10<sup>0</sup>/<sub>0</sub>-kal több a gyermekkorúak száma az öregkorúakénál.

Az öregség kérdésével kapcsolatban az igehirdetőknek tudniuk kell, hogy idős emberek között gyakran tapasztalható szomorúság, keserűség és elégedetlenség. Ide vezethető vissz ez a tény is, hogy igen sok az öngyilkosságot megkísérlő idős ember.

Azt is tudnunk kell, hogy az öregség gyakran magáramaradást is jelent. Kiesik a munkatársi közösségből és még, ha családi körben él is, nagyon magányos. Illyés Gyula szerint az öregség: „száműzetés”. Az egyház feladata otthont, családot teremteni az idős egyháztagoknak és segítséget adni ahhoz, hogy kellő mértékben be tudjanak kapcsolódni az élet lüktetésébe.

A harmadik fontos szempont, amire az igehirdetőknek figyelniük kell, hogy az öregkor meghosszabbodása egyben a halálvárás, sokszor a halálfélelem meghosszabbodását is jelenti. „A vallások azzal szokták biztatni híveiket, hogy aki átadja magát nekik, fölébe kerül a halálfélelemnek — írja Németh László. Majd így folytatja: „Nincs már szívem félelemre, nézni sirom fenekére, mondja a mi szép kálvinista dicséretünk is. S a filozófiák is átvették a vallásnak ezt a szerepét: A halállal barátokoztatják követőiket. De van-e erre szükség?<sup>23</sup> Érdemes nekünk igehirdetőknek is megkérdezni, vajon tényleg van-e erre szükség? Ha igen, milyen formában és milyen módon kell idős hiveinket e meghosszabbodott halálvárás szakaszában felkészítenünk? Igény feltétlenül van erre, hiszen hazánk lakosainak 11<sup>0</sup>/<sub>0</sub>-a idős ember.

### Hallgatónk: a ma embere

Fontos, hogy az igehirdető vegye tudomásul, hogy hallgatói a ma emberei még akkor is, ha esetleg csupán csak öregek járnak templomba. Nagy hiba — és ez nem ritka —, ha az igehirdető úgy tekint idős hallgatóira, mintha azok a tegnapi élt emberek volnának, és életkedv, remény helyett nosztalgia és világfájdalmat táplál bennük.

Eddig megpróbáltuk vázlatosan áttekinteni a ma emberének helyzetét, problémáit, kapcsolatait és környezetét. Most azt vizsgáljuk még meg, hogy mi rejlik belsejében? Milyen a vallása, a lelki szomjúsága, a hit-éhsége? Kálvin szerint „Isten az embernek kiváló adományokat adott: kapcsolatba hozta magával (istenképűség) és minden más teremtmény fölé emelte”. A ma embere nem veszítette el ezeket az adományokat. Talán csak a súlypont tolodott el jelentősen. A természet és a többi teremtmény fölötti uralmát egyre tudatosabban és kiterjedtebben gyakorolja az ember, de mintegy a maga erejéből és nem azzal a tudattal, hogy felelősséggel tartozik valakinek. Ezt a felelősség-tudatot pedig azért veszítette el, mert erősen meggyengült az Istenhez való kapcsolata.

Azt is tanítja Kálvin,<sup>24</sup> hogy „az ember Istennel szemben egy pillanattal sem tanúsíthat semleges magatartást”. Ezel szemben azt tapasztaljuk, hogy a ma emberének gyakori jellemzője a közöny. Közönye Istenre is vonatkozik: kortársaink „Istent felejtők” (Zsolt 50:22). Az igehirdetésnek azonban arról kell bizonyoságot tennie, hogy Isten nem közönyös. Ő nem „embert felejtő”. Erről beszél a teljes Írás. Ezt teszi szüntelen időszerűvé az inkarnáció ténye. A ma emberét kereső, időszerű igehirdetés számára ez az egyetlen tájékozódási pont.

### Az új ember

„Szükség nektek újonnan születetnek” — mondotta Jézus Nikodémusnak. „Aki a Krisztusban van, új teremtetés” — tanítja Pál apostol.

Az igehirdetésnek a „mit”, „hogyan” és a „kinék” kérdés után el kell jutni a negyedik kérdésre: „mit akar elérni?” Isten Igéje „gyomlál, irt, pusztít, rombol, épít és plántál” (És 1:10). A modern homiletika szerint „az evangélium nem interpretál, hanem sokkal inkább megváltoztatni akar” (Voigt<sup>25</sup>).

Vizsgáljuk meg azután, hogyan kell értenünk ezt a „változást”, ezt a „más életet”.

Ez a más élet azt jelenti-e, hogy a keresztyén ember külön másoknál? — Nem. Ellenkezőleg, eljutott oda, hogy másokat különbnek tud tartani önmagánál (Fil 2:3).

Ez a változás azt jelenti-e, hogy más a keresztyén ember élete, mint a többi emberé? — Nem. Sőt, mindenben hasonló ahhoz, kivéve a bűnhöz való viszonyulást. A krisztusi élet ui. Krisztust követő élet.

Abban különbözik-e az új ember a többiektől, hogy neki van Krisztusa, akit meg tud idézni magának, ha szüksége van rá? Az új ember életének titka a transzszubsztanciáció jellegzetes Krisztus-idézésében áll? Vagy a szektásságba hajló individualista kegyesség Krisztust és Szentlelket idéző gyakorlatában? — Nem. Hanem abban, hogy ő a Krisztusé, aki úgy munkálkodik életében, hogy szüntelen formálja őt. A transzszubsztanciáció a keresztyén ember megváltozása a Krisztussal való közösségben (dr. Bartha Tibor)<sup>26</sup>.

Az új ember uralkodásra hivatott? Az-e a feladata, hogy az élet minden területén irányító, vezető pozíciót töltsön be? — Nem. Hanem, hogy Mesterét kövesse, aki „szolgai formát vett fel”, aki „olyan közöttünk, mint aki szolgál”. Az új ember életének tartalma tehát a szolgálat.

Ez az új ember Krisztus váltságművének eredménye, és nem szabad elfelejteni, hogy az igehirdetés megváltási aktus. Isten tulajdon szava és tette. A váltság gondolatát azonban csak a bűn és bűnbánat komolyanvételével együtt lehet megragadni. Ma az emberek nem megbánják, hanem megindokolják bűneiket. Még a bűnözők is a környezethatásra, nehéz gyermekkorukra, vagy gyenge idegzetükre hivatkoznak. Az igehirdetőnek tisztában kell lennie és világosan kell hirdetnie, hogy a megindokolt bűn nem megbocsátott bűn. A mai pszichológiai irányzatok hajlamosak arra, hogy mindent „betegségnek” tartsanak és ezzel a szemlélettel feloldozzák az embereket a nélkül, hogy azok büntudatra és bűnbánatra ébrednének. Ugyanakkor, igehirdetésünk többnyire csak osztorozza a bűnt, minden emberi tette ráüti a bűn bélyegét a nélkül, hogy feloldozást adna. A váltság ereje, a kegyelem úgy hat, ha büntudat, bűnbánat és feloldozás együtt hangzik és érvényesül.

A váltság gondolatát eddig többnyire csak az individuusra redukáltuk. Jézus az én Megváltóm. Halá-



lának és feltámadásának gyümölcse az én üdvösségem. Halljuk és mondjuk közhelyként ezeket és az ehhez hasonlókat. Ebből fakad az egyháznak az az olykor méltán kritizált magatartása, hogy a közösségi kérdések megoldásán való fáradozás helyett az egyeni üdvösséget ígéri az embereknek. Az üdvösség nem kárpótlás, hanem teljesség.

Ma a váltáság gondolata egyre erősebb közösségi hangsúlyt kap. „A világ üdve ma” — fogalmazza meg a világmisszió feladatát a Bangkoki Konferencia. Afrikai és ázsiai protestáns keresztyének, latin-amerikai római katolikusok egyre inkább azt vallják, hogy a Harmadik Világ csak úgy tudja elfogadni az üdvösséget, mint a legnagyobb közös és egyetemes jótéteményt.

Az igehirdetőnek a kegyelem feltétele alatt kell a „ma emberét” nézni és az „új emberét” szolgálni. A kegyelem pedig optimista emberszemléletnek az alapja. „A Megfeszített felismerése úgy ismerteti meg az

igehirdetővel hallgatóit, mint üdvösségre választottakat” (R. Bohren).

Adorján József

#### JEGYZETEK

1. Rudolf Bohren: Predigtlehre 465. l. — 2. Ua. 467. l. — 3. Ua. 467. l. — 4. Lutz Borgmann: Zwischen Gestern und Morgen (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1969). — 5. Paul M. van Buren: Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter 11. l. (Johannes Standa Verlag, Kassel, 1971.) — 6. G. Emmanuel Mesthene: Religiöse Werte im Zeitalter der Technik Appel an die Kirchen der Welt, Kreuz Verlag, Stuttgart—Berlin, 1967. — 7. H. Fresquet: Interjú, Roger Garaudyval. Valóság, 1973. 2. sz. 115. l. — 8. Niesel—B. Nagy: Kálvin teológiája 62. l. — 9. Freusquet: i. m. — 10. Németh László: Sajkódi esték 49. l. — 11. Otto Haendler: Die Predigt, 3. kiadás, Berlin, 1960. 327. l. — 12. Mesthene: i. m. 47. l. — 13. Haendler: i. m. 223. l. — 14. Haendler: i. m. 330. l. — 15. Galgóczy E.: Bizonyíték nincs, Kórkép, 1974. 272. l. — 16. Németh László: Sajkódi esték 49. l. — 17. Németh László: i. m. 58. l. — 18. Buren: i. m. 13. l. — 19. Iring Fetscher: Evangelische Kommentare, 1974. v. 6. sz. 370. l. — 20. Németh László: Mai témák 192. l. — 21. Ilyés Gyula: Charon ladikján 87. l. — 22. ENSZ: 1973 World Population Data Sheet, Population Reference Bureau INC 89. l. — 23. Németh László: Sajkódi esték 67. l. — 24. Niesel—Nagy: i. m. 36, 37, 54, 68. l. — 25. Gottfried Voigt: Botschaft des Christus 138. l. — 26. Református Egyház 1972. évf. 79. l.

## Szenci Molnár Albert két alkalmi költeménye

Közönséges emléksorokon, köszöntő verseken megmutatkozik-e valami a XVII. század ma is becsült nagyságából, szellemiségéből? — Mert mondhatjuk az ilyen verselésre: nekik természetes volt, nekünk furcsaság. Alkalmi verseiben még Szenci Molnár is éppoly középszerűen verselt, mint vastag feledésbe merült sok-sok diáktársa, lelkes kollégája. Jelképes sorokat gyűjtött és gyártott — ahogyan szokták akkoriban.

Még ma sem változott meg teljesen a közvélemény, amelyet Hellebrant Árpádnak az évezredes ünnepségek évében fogalmazott szavaival jellemezhetünk: „A XVII. századnak az egyházi és politikai életben támadt mozgalmi nem voltak ápolói a tudományos munkásságnak. A költők elnémultak, s a classicusok tanulmányon alapuló irodalom helyett pongyola latinságba öltöztetett meddő vallási disputatiók borították el az irodalom mezejét... Azok, akik külföldi Akadémiákat látogattak, hazajövén, nem vágyódtak irodalmi hírnévre, megelégedtek, ha az egyház és iskola csendes és buzgó szolgálivá lehettek. De ha e csekélységnek látszó munkák nem vitték is előbbre az irodalmat, azért ezek is becses adalékok szolgáltattak az írók életéhez és működéséhez, valamint az iskolák és egyházak történetéhez.” (Sz—H. III. VII. lap.)

Legalább másfélezer diák köszöntő verseit, jelszavait kellene szerbe-számba vennünk. De nemcsak életrajzi adalékok, megírt közhelyek változataiként. Hanem úgy, mint az kkori élet természetes és nélkülözhetetlen tartozékát. Mert kellett nagyon a mérsékelt, rendületlen szemlélet, a Bocskaitól Rákócziig vonuló harcok, a harmincéves háború és a törökvész közepette. Mert nem volt elég a harc meg a ragály, el-ciszabadult a gyűlölség is.

### Szilvási K. Márton vitatkozását köszöntő verse

Hiányzik ez a verse zsoltárköltőnk műveinek kiadásából, mert eltűnt a világháború idején az a sárospataki kolligátum, amelyben az egyíves nyomtatvány egyetlen tudott példánya található volt. Egykori jelzete, SS 264/o (= koll. 14.). Így aztán Here-

pei János sem mondhatott többet, csak Szabó Károly könyvészeti adatait. Megvan pedig ma is ez a vita-értekezés a Lázári Egri Gáspár kolligátumában. De Szabó Károly figyelmét elkerülte valahogyan. E kolligátum egyéb részeit azonban mind említi, tehát méginkább az történhetett, hogy a nyomtatás során ez az egy elkallódott a Lugossytól kapott céduláiból. (Lugossy József megmaradt jegyzettörédei mutatják, mennyire kiterjedt ismeretei voltak a régi magyar nyomtatványokról, saját könyvtára és kutatásai alapján. Igen sok adatot kapott tőle Szabó, említi is sűrűn az annotációkban. Lugossy bibliográfiai érdemeinek mindmáig nincs összefoglaló méltatása.)

Szilvási munkájának ez a magyarra fordított címe: Az Ige testet öltése. Teológiai vitatételek János evangéliuma első fejezete tizenegyedik verse szerint, amelyeket Isten kegyelmes tetszéséből a tiszteltes és tudós férfiú, Heinrich Altling úr, a szentséges teológia tudora, a Heidelbergi Akadémia rendes tanára, az idő szerint tekintetes dékánja, egyben a maga tiszteleire méltó tanítójának elnökletével nyilvános megvitásra előterjesztett a magyar Szilvási K. Márton, augusztus 15-én a szokott helyen és időben. Ma tehát ezt az egyetlen példányt ismerjük a munkából. Lelőhelye a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára, RMK 1134 a mai (F 317 koll. 8. a régi) jelzete. Címleírása:

DISPUTATIO THEOLOGICA, / De / INCARNATIO- / NE VERBI, / EX / Evangelio JOHANNIS C. I. v. 14. / Quam / DIVINA ANNUENTE GRATIA, / SVB PRAESIDIO / Reverendi ac Clarissimi Viri, / D. HENRICI ALTING, S. SAN- / CTAE THEOLOGIAE DOCTORIS AC / Professoris, in inelyta Heidelbergensi Academia / Ordinarij, ac p. t. DECANI spectabilis, / Praeceptoris sui honorandi, / Publicae disquisitioni subiicit / MARTINUS K. SZILVASI / UNGARUS, / Ad diem 15. Augusti, / Horis locoq; eonsuetis. [sic!] / HEIDELBERGAE, / Typis Johannis Lancelloti, Acad. Typogr. / ANNO M DC XVIII. / A<sup>4</sup>—B<sup>4</sup>=16 p.—4<sup>o</sup>—Sz—H. III 1218.

A respondens az A<sup>2</sup> levelen kezdi ötvenegy tétele elősorolását. A téveszmék között a samosatenusok és a 'sociniánusok eretnekségét is emlegeti és cáfolja.

Az utolsó másfél levélen olvashatók a köszöntő versek, latinul ír Szenci Molnár Albert, Szepsi H. Mihály és Jászberényi Mátyás, görögül pedig Bojti Veres Gáspár.

Szilvásiról annyit tudunk, hogy 1590. körül született, külföldi tanulmányútja után Gyulafehérvárott volt tanár 1619–1621. között, majd a kolozs-kalotai egyházmegye központjában, Bánfihunyadon lelkészkedett, esperes is volt korán, 1623-tól. Azután Magyarországra került, 1626-tól Szilágynagyfalu, majd Szilágycseh lelkésze. Itt ismét esperes lett 1631-ben. Úgy sejtjük, 1634 elején, tehát majdnem Szenci Molnárral egyidőben ragadta el a pestis. Tudásáról, működéséről nem találunk eme vizsga-feleletnél több írásos forrásadatot. Bajos lenne éppen ezért, megjelölnünk egyháztörténeti szerepét. Bethlen Gábor fejedelem tőle is sokat várt, azért taníttatta. Előre kijelölt hely várhatta Erdélyben. Ezt nem csak Szenci Molnár verséből gyaníthatjuk, hanem igazolja pályája elejéről ismert néhány ismeretes adat, amit Herepei János összefoglalt.

Következzék a köszöntésére írott versek közül a Szenci Molnáré, amelyet eddig csak utalásokból ismertünk.

#### EPIGRAMMA.

*Ad Praestantissimum*

Dn. MARTINIUM SZILVASIUM  
RESPONDENTEM: AMICUM ET PUPULAREM suum charissimum.

*Qui sibi maturo praefigit tempore metam,  
Atque scopum vitae labilis, ille sapit.  
Hunc tuda jamdudum, SZILVASI, flamine dextro,  
Praefixum petiit panda carina scopum.  
Scilicet ut Patriae juvenes tua Musa doceret,  
Monstraresque piis fidus ad astra viam.  
Atque bonos mores firmares, falsa fugares  
Dogmata, quò Christi fortis athleta fores.  
Huius propositi speciem modò nobile praebes,  
Quum bene vera probas, dogmata prava fugas.  
Talibus ut soeptis te firmet Christus JESUS,  
Conservetque diu, corde favente precor.*

ALBERTUS MOLNAR SZENCIENSIS  
*Oppenheimii scribebat. Lib. M. Q.*

#### [Versezet

*A kitűnő Szilvási Márton, jóakaró és kedves barátom-  
uram felelet-tételeire.*

*Az ért, higgadtan s idején, ki irányt lel a csúcsra  
s tétován élte célját nem veszíti.  
Te, lám, már régen, Szilvási, szent ügyü jobbal  
tartod az irányt, célba jut így a hajó,  
és hogy a Múzsád itthoni ifjakat jóra tanítna:  
csillagokig ívelő, és igaz útra mutatsz;  
jó erkölcs hogy légyen szilárdabb és tova fusson  
sok hamis tudomány, Krisztus vitéze előtt,  
példaszerűen most a jelét im jól megmutattad,  
próbát állottál, s az ál tan menekült.  
Most ahogy elkezdted, így óvjon Jézus Krisztus,  
örizzen soká, szívbéli óhajom ez.]*

Ért valamit a háborúk, gyűlölségek világában élő ember a történelekből, vagy csak tudja mondani, amit megtanítanak neki? Van értelme a történeseknek, vagy csak a véletlen szerencse miatt fordul a világ sora? — A bibliás erdélyi fejedelmek igazgatása természetesen illeszkedett a bibliás szemlélethez, művelődése ezért volt tudatos. Ennek jegyében tanult külföldön Szilvási. Hogy aztán a Biblia szerint he-

lyes szemléletet tanítson az erdélyi iskolában, ahol előre elkészített hely várta. Szenci Molnár külföldön igazgatta ezt a tervszerű művelődést. Az igaz hit jegyében. Köszöntő verse biztosan tartalmaz több célzást az akkor fontos körülményekre, feladatokra, amelyek várták a hazatérő ifjút. Aki éretten értette a maga sorsát a történelem bibliás összefüggésében. Erre utal az *ille sapit. A flamine dextro* értelmileg szintén bibliai utalásnak érződik, bár a 134. zsolttárnak a héber szövege sugallhatta (Vulg. extollite manus vestras in sancta, Trem. attollite manus vestras sancte), de utalhat Szilvási sajátos feladatára is. Ha több részletet ismernénk, hamis tanok terjedésével, felekezetek közötti gyűlölségekkel, személyes ellentétekkel kapcsolatban, akkor pontosabban értenénk, mire célozhat Szenci Molnár. Így csak azt mondhatjuk, hogy olyan közhely számba vett kép, mint a Jézus Krisztus jó vitéze, meg a bizonytalan sajka, elég sok személyes megpróbáltatásra figyelmeztet.

Az igaz tudomány Szenci Molnár és a külföldön tanuló diákok számára az Isten szerinti élet értése, a művelődés ennek keretében értendő. Az emberi tudás ebben nyerte távlatát, és a bölcsködő költészet, szokásos köszöntés így kapcsolódik a zsolttározás, a kegyes imádság világába.

#### Miskolci Csulyak Ferenc albumába írt verse

Lehet, hogy inter arma silent museae. Ám a XVII. század végén sem szűnt meg a külföldön tanuló deákok egymást köszöntő és dicsérő verselése. Thököly körül frissen szerzett énekekre is gyűjtöttek a szegénylegények, nemcsak régi széphistóriákra. Egy-egy jermiadót tömlöcben sýnlődő prédikátorok költöttek. Üldözötben, bújosóban zsolttár tartotta a lelket, felzúdult válaszul a prédikátor igéire. Vagy magára maradtot vizsgálása, lelkiileg is szűkölködő tápláléka volt.

Elérkezett 1681-től az annyira-amennyire törvényes állapot. Azért még nem lett vége a zsolttározó, üldöztetésekben is állhatatos protestánsok üldözésének, zaklatásának. Folyvást készítették ellenük az 1731-es Diplomával törvényesített állapotot. Tehát a törvényen kívüli állapotot. Mindenkire, aki lelkiismerete miatt nem vállalta az extra ecclesiam nulla salus jogvédelmét, kirekesztettség volt érvényes.

Kolozsvárott, az elhanyagolt fejedelemségben, az üldözött erdélyi féniks, Tótfalusi tanítványa volt Miskolci Csulyak Ferenc, Miskolci Csulyak István unokája, mikor elkezdte a jegyezgetést szépkötésű albumába. Az első levélra nem csak a maga nevét rajzolja, 1697-ben, hanem ezeket a verssorokat is írja — jelkép gyanánt:

*Te peto, te cupio, te diligo, te colo Christe  
Tu mihi Dux, mihi Lux, mihi Lex, mihi Rex, mihi  
Vindex,  
Sum tud pila Deus, jacias quoquunque per orbem,  
Tu ne dejicias, ne modo rejicias.*

*[Kedvel is, tisztel is, óhajt s áhít a lelkem, Krisztus,  
hadnagyom, fényem, törvényem, győzedelmem,  
királyom,  
labdád lettem Isten, bárhova dobhatsz e földön,  
mégis, ne dobálj, el ne vess untalan.]*

Ezt pedig Szenci Molnár Albert maga kezével írta Miskolci Csulyak István albumába:

*Te peto, te cupio, te diligo, te colo Christe,  
Tu mihi dux, mihi lux, mihi rex, mihi judex,*

*Bízd Istenre magad  
S jól leszen mindenha dolgod  
Végre pedig menyben  
Bé véssen szent kebelében.*

Csulyak István albuma megvan ma is. Csulyak Ferenc albumának első levele már hiányzik. Lugossy másolatából írtam le a szövegét. *Csűrös Ferenc*: A debreceni városi nyomda története, Debrecen 1911. 322. lapja a bizonyosság rá, hogy még századunk elején ép volt ez az album, amíg még a Nagykönyvtárból ki nem került. Patriarchális módon, otthon használhatta Csűrös, de még hagyatékából sem eredeti helyére került, hanem valamilyen úton-módon Rozsnyai Kálmánhoz, és még onnét is tovább. Nőgrádverőcéről vásárolta az MTA kézirattára. Ottani lelőhelyét közli Benda Kálmán és Irinyi Károly nyomdatörténete. Az első levél szövegét 1966-ban másoltam le, nyomtatásból. Herepei János ugyancsak Csűrös nyomán foglalja össze Miskolci Csulyak Ferenc életét, de nem vette észre Szenci Molnár sorait. Én sem, pedig a Miskolci Csulyak István albumából éppen akkor adta közre az előbb idézett, sajátkezü sorokat Herepei János tanulmánya (ItK 1966. 160–5.) Az ő közlését vette át Szenci Molnár Albert költői műveinek kiadása 1971-ben (RMKT 6.)

Nem hinném, hogy Csulyak Ferenc maga csinál-mánya ez a versecske. Igaz, az egykor látott emléks-  
srok minden szándékosság nélkül tollára kanyarod-  
hattak volna. Meg aztán sok példa tiszteltette vele az  
ilyenféle őszinte, bibliásan meg deákosan bölcs ke-  
gyességet. Műveletlen ember nyomdász akkoriban  
nem lehetett. Ő meg családi hagyományok mellett  
látta Tótfalusi tudását. Tudta, hogy volt nyomdász  
Szenci Molnár is. Ha kellett, verselt maga is. Mestere  
halálra írott latin versét megőrizte a Kolozsvárott  
felragasztott kárta. (Hasonmásban közli Jakó Zsig-  
mond: Erdélyi féniks, Bukarest 1974. c. könyve 3.  
mellékletül.) Maradt saját nyomtatásában egy ma-  
gyar verse is, „az édes Attyának hólta után-is fenn  
maradandó emlékezetire” — lássuk izelítőül a „fiú  
indulatjának nagyobb bizonyosságául” írtott tizenhárom  
versszakból a két utolsót:

*Jól vagyon jó Atyám! tisztedet követted,  
Az Isten Igéjét másoknak hirdetted,  
Ezt írással 's nyelveddel midőn véghez vitted,  
Anyaszentegyházát szépes ékesgetted.*

*Jól vagyon! nem maradsz feledékenységen,  
Nem halsz-meg, mert neved él e' Könyvetskében,  
Sőt sokaknak forgaszsz emlékezteken,  
Légy áldott, 's nyugodjál tsendesen a' földben.*

Csak ezekből a latin meg magyar sorokból ítélve,  
lehetne ugyan Csulyak Ferenc maga csinál-mánya az  
albuma eső levelére rajzolt négy latin sor is. Mégis  
úgy hiszem, hogy volt Szenci Molnár versének ilyen  
szövegű változata a Csulyak István albumának ma  
már hiányzó valamelyik levelén, de lehetett maga  
munkájának dedikált példánya, verses ajánlással,  
amit Csulyak Ferenc nagyapjának adott vagy küldött,  
és az unoka birtokába jutott atyai örökségként.  
(Csulyak Ferenc apja, Miskolci Csulyak Gáspár 1696.  
március 5-én halt meg.) Ilyen könyv beírásából épp-  
úgy választhatta, kegyelettel, a család későbbi sarja  
a jelmondatát, mint valamelyik emblémagyűjtemény-  
ből, vagy nagyapja emlékkönyvéből.

Ilyen könyvbe írott verse van más példánk is  
Szenci Molnár alkalmi rögtönzéseik között. És van

változatokra, szintén, hiszen még a maga jelmon-  
datát is háromféle módon ismerjük. (Ld. RMKT 6.  
169. és 183. sz. meg a jegyzetét a 428. és 433 lapon.)

A forgandó és borzadályos szerencse képe már  
Dante óta egyre gyakoribb. Nálunk is általános Ba-  
lassitól meg Zrínyitől kezdve. Mert a szóvirágokkal  
pompázás meg hízelkedés lepte kor életérzése meg-  
rendült. A burjánzó formáság tragédiát leplez, har-  
cok förgetegénél, járványok pusztításánál, félelmete-  
sebbet. Szenci Molnár ez nem kerítette hatalmába,  
jutott pedig elég neki is viszontagságokból. Élete vé-  
gét okkal mondja tragédiának Hcepei János. Ő  
maga nem így tekintette. Megülte a lovat haláláig,  
testestől-lelkestől erőteli volt, bizonynal munkálko-  
dott, hiába nem jelenhetett meg munkája, munkája  
folytatásra ifjakat szervezett, ahogyan fiatal korától  
külföldön, most itthon. Mert:

*„Számkivetésben járt ez földön Christus Urunk is,  
Járjuc el ez járást hát mi is ő tagjai.”*

Ha pedig így értette, értelmezte a magyarság s  
európaiság fia a maga sorsát, aki hazavetődött  
számkivetett maradt, nem írhatta-e találoán, hogy  
„Sum tua pila Deus...” Talán Ézsaiás szavai jártak  
eszében: „quasi pilam mittet te in terram latam et  
spatiosam” — hogy azonnal hozzáfűzze a bűnbánó  
könyörgést: „ne projicias me a facie tua”. Lám, ha  
csak ennyit veszünk észre, már ebből is nyilvánvaló  
a bibliai ihletés. Vegyük hozzá, hogy Szenci Molnárban  
a XVI század protestáns íróinak történelem-értelme-  
zése élt tovább, népét Isten szövetséges népének tar-  
totta, imádságával s munkálkodásával benne élt az  
üdvözítés történetében. Személyes vallomása, nem-  
zete sorsa és a bibliai idők történései összefonódtak.  
együtt alkotják a nagy egészet, amelyben az apró  
versikék, alkalmi rögtönzések célzásai értelmesek.  
Így idézzük fel még a Biblia néhány versét, amely-  
ből egészen a szójátékszerű megfogalmazásig élénk  
vetődik a két verssor háttere. Mégpedig a héber  
szöveghez és hozzánk közelebb álló Tremellius-féle  
latin szöveggel, meg a Szenci Molnár-kiadta Bibliával,  
a zsolttáronál pedig a Psalterium Ungaricum meg-  
fogalmazásával együtt.

*Ézsaiás 22,17: Egreie volutabit te volutione, ut  
pilam in regionem apiam spaciis (Trem.) — Hem-  
pelgetvén elhempelget tégedet mint egy tekét mesz-  
sze földre (Opp.) Zsolttárok 51, 13: Ne abjicias me a  
facie tua (Trem.) — Ne vess el engemet színed előtt  
(RMKT 6 130. lap, 41. sor.)*

Isten lázadó szövetséges népének büntetése az  
elvetetés, amelyre az Ószövetség lapjain számos pél-  
da olvasható. Történelmen végigpillantó imádságból  
idézzük a 106. zsolttár 27. versét:

*etiam dejecturum semen eorum in gentibus  
et dispersurum eos in regionibus (Trem.);*

*et ut deiceret semen eorum in natonibus  
et dispergeret eos in regionibus (Vulg.);*

*et ut deiceret semen eorum in gentibus  
et dispergeret eos in terris (Hieronymos);*

*Kin megharagvéc az Isten,  
C kezeit fölemelvén,  
Hogy az pusztán őket leverje,  
Es őket magvoval együtt  
Egy helyről másokra kergesse,  
Es eloszlassa mindenütt.*

(RMKT 6 249. lap. 85–90. sor.)

Az Újszövetség lapjairól kapcsoljuk össze a népek bűnhődésével az apostol személyes bizakodását a 2. *Korinthusi levél* 4,9 híres verse szerint:

*persecutionem patimur  
sed non dereliquimur  
deicimur*

*sed non perimus* (Vulg.);  
*persecutionem patimur,  
sed in ea non deserimur:  
dejicimur,  
at non perimus* (Trem.);

*háborúságot szenvedünc,  
de abban el nem hagyatunc;  
megaláztatunc,  
de el nem vészünk* (Opp.).

Külön bizonygatás nélkül nyilvánvaló ezekből, hogy a Cári fordításának magyar nyelvű közvetítésével nem kell számolnunk. A latin szövegrészletek viszont mutatják, hogy a szójáték nem Szenci Molnár öncélú leleménye, nem is szóvirág. Naplójában elég sok részlet maradt mindennapos kegyességi gyakorlatára való utalással. Azok figyelmeztetnek, hogy öntudatlan, beidegzett formalitásnak se tekintsük az imádságot sorokat.

Sorravehetnénk még a két első latin sor kapcsolódásait a középkori himnuszköltésztől a magyar és latin énekekig. Nem ártana, ha helyenként a teológus legalább annyit mondhatna, mint az irodalmár. Fontosabbnak tűnt föl azonban, hogy a második két sor beágyazódására figyelmeztessünk. Bibliás bűnbánat, bizakodás és bizonyosság perdíti a ritmusát. Nem a forgandó és borzadályos szerencse. Latin nyelvű művelődés világában természetesen antik mozzanat is kapcsolódhat a játékszerhez hasonlított embersors képébe. Amilyen a Plautusnál ejőbukkanó *Fortunae pila* (Truculentus. 4, 1, 8.) Nemcsak tanlták, nyelve miatt, el is játszották Plautus komédiáit azokban a külföldi iskolákban, ahol Szenci Molnár tanult és tanított. Művei gyűjteményéről így szól Budai Ézsiás: „mindég iskolai könyv volt, és a' közép századokban semmit a' Szerzetesek örömebb és többször le nem irtak mint Pautust.” — Majd summázták: „Aki jól akar Deákul tudni, és az igaz együgyűséget a' Deák nyelvbenn meg akarja tanulni, Plautus olvasása nélkül el nem lehet.” (Régi tudós világ története... Debrecen 1802. 266. és 274. lap.)

Nem tudni, van-e köze Szenci Molnárhoz, hogy visszacsillan 1976-ban ez a kép. A „Pila Dei” kifejezés nyomán, mint pattogó labda, röppentek a hányatott sors jelzői: *projecta, dejecta, rejecta, objecta, subjecta* — és csattanóul: *protecta!* Jénában lett iskolamester az iglói evangélikus prédikátor, az ő köszöntésére irt latin verset a szintén száműzött Szenci Fekete István kőszegi lelkész és superintendens, rövid német beszédett Lieffmann Mihály kassai lelkész és superintendens, ismét latin biztatást Mazar Kristóf teológus diák. Van még egy-egy latin vers a wittenbergi városi kamarától és négy gimnáziumi segédtanártól. A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárásban RMK 1261 jelzettel (régén F 1405 koll. XXXVIII.) őrzött nyomtatvány, és a mellé kötött egykori emlékek külön tanulmányt érdemelnek. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy ez a „gályarab kolligátum” egykor Hruskovics Sámuel (1694—1748) evangélikus püspök tulajdona volt. Leírom teljes címét, hogy a könyvészetben számontartsuk.

*QUAE RES BENE VORTAT!* / Ludit in humanis  
Divina Potentia Rebus. / *PILA DEI* / Ex Officio  
Ecclesiastico in Exilium longum / projecta, nunc in  
pulverem Scholasticum dejecta, / Non tamen a facie  
DEI rejecta, nec abjecta / Vicissitudini quidem sub-  
jecta: Manu tamen DEI protecta. / *HOC EST* / M.  
DANIEL / KLESCHIUS, / EX PASTORE ET EXULE  
HUNGARICO / SCHOLAE JEN. SENATORIE  
RECTOR / *VOCATUS d. XV. AUG.* / *CONFIRMA-  
TUS XVII. EJUSD.* / *INTRODUCTOS XXVIII.  
EJUSD.* / *VOTIS ORNATUS ET CANTATUS* / *AB*  
*AMICIS, PATRONIS, FAUTORI-* / *BUS, STATUS*  
*et CRUCIS CONSORTIBUS.* / A. O. R. M DC LXXVI.  
/ *JENAE* / *Literis JOHANNIS WERTHERI,* / *Typog-  
raphi Ducalis.* /

(1—4 = [4] fol. —4°

Száműzöttek menedéke volt Debrecen, innen indult az akkor már üldözött Tótfalusi uramhoz Miskolci Csulyak Ferenc. Kolozsvárra, a száműzöttek erdélyi menedékébe. Járhatott kezében ez a cifra-keserűen körmönfont című nyomtatvány. Mire elkezdette albumát, már apja munkája is kezében volt, hogy majd fiú tisztelettel kinyomtassa. Nagybányáról elüldözött atya így végzi előbeszédét: „Irány Görgényben, 1691. eszt. 25. Aug. az én bujdosásomban, a' honnét Igeni Prédikátorságra, azután Istentől *Udvarhelyi* Esperestségre hivatattam.” Lehetett hát elég oka, hogy jelmondatául fogadja Szenci Molnár Albert sorait.

Jelek, jelszavak, jelmondatok világa nemcsak a bölcs antik szokáshoz kapcsolódik, hanem hitvallás is. Vagy pogány, vagy keresztyén. Azt véste az ember a sziklára, azt írta könyve címének, amit élete, hovatartozása jellemzőjének vallott. Ott van ez az imádságos vagy mágikus szokás a pecséteken, a családi címerek feliratain, a gótikus képek szalagjain — és az emléksorokban. Elővette festett hártvakötésű könyvecskéjét Miskolci Csulyak Ferenc, és rajzolta a jelképes sorokat. Magamagáról vallott, meg Szenci Molnár Albertről, ahogy kolozsvári életében ezzel a négy sorral kezdett új lapot.

Fekete Csaba

Debrecen

#### ROVIDITÉSEK

*AHistLitHung* = Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum. — I—XIII. 1961—1973.

*HerAd* = Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. Herepei János cikkei. 1—3. Bp. — Szeged 1965—1971.

*IK* = Irodalomtörténeti Közlemények.

*MKsz* = Magyar Könyvszemle.

*RMKT* = Régi Magyar Költők Tára. XVII. század. Szerk. Stoll Béla. Bp. 1961—1971.

*Opp.* = Biblia. Magyar. Szent Biblia azaz: Istennek O es Uy Testamentomaban foglaltatott egész szent írás. ... Szenci Molnár Albert által. Oppenheimumban... M. DC. XII. (SZK.I. 434.)

*SzK* = Szabó Károly: Régi magyar könyvtár. Az 1531—1711. megjelent magyar nyomtatványok könyvészeti kézikönyve. Bp. 1879.

*Sz-H* = Szabó Károly és Hellebrandt Árpád: Régi magyar könyvtár III-dik kötet. Magyar szerzőktől külföldön 1480-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű nyomtatványok könyvészeti kézikönyve. Bp. 1896—1898.

*Trem* = Biblia. Latin. Biblia Sacra sive Testamentvm Vetus. Ab Im. Tremellio et Fr. Ivnlo ex Hebraeo Latine reddtum. Et Testamentvm Novvm. a Theod. Beza e Graeco in Latinum versum. Amstelodami... MDCLXIX.

*Vulg* = Biblia. Latin. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. Adiuv. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele. — Rec. et instr. R. Weber. Stuttgart 1969. Württembergische Eibelanstalt.

#### IRODALOM:

*Szilvási K. Mártonra:* HerAd. I. 199—235. Uott (további utalások miatt is számottevő) említések: 82—5, 113, 118, 124, 138, 148, 150, 165, 170—72, 175, 181, 188, 194—7, 213, 264, 530. — Továbbmutatásuk és az Adattárral való kapcsolatuk miatt fontosak az *AHistLitHung* tanulmányai: III. 1963. 21. VI. 1966. 3—21. VIII. 1968. 3—16. XIII. 1973. 43—62, 83—131.

(Folytatás a következő lap alján)

## A bolgár orthodox egyházzól

A Bolgár Orthodox Egyház gyökerei visszanyúlnak azokra a közösségekre és virágzó keresztyén egyházakra, amelyeket a keresztyén időszerűség első századai óta a Balkán-félsziget délkeleti partján és belsejében alapítottak. E keresztyén világitótornyok fénye behatolt és világosságot vitt a pogány szlav tömegek lelkébe. A szláv bolgárok keresztyén hitre térítése állandó folyamat volt, mely a VII–IX. századig lassanként magába foglalta az ősbolgárokat. 865-ben Szent Borisz bolgár fejedelem tartós békét kötött Bizánccal és megkeresztelkedett. Ez volt a kezdete az egész bolgár nép gyors keresztyén hitre térítésének. A fejedelem világosan látta, hogy a régi patriarchátusokkal egyenrangú autokefál bolgár egyházat kell szervezni, amely az áttért népet hamar meg tudja erősíteni az új hitben, és gyümölcsöztesni tudja a nemzeti érzést az egyházi élet kibontakozása és az ország önállósága javára. 870 februárjában egy bolgár delegáció ment Konstantinápolyba és kérte, hogy oldja meg a bolgár egyház kérdését az a zsinat, amely éppen Bizánc fővárosban ülésezik és Szent Photius patriarcha perét tárgyalja. 870. március 4-én egy külön ülést hívtak össze, melyen részt vettek a pápa és négy keleti patriarcha képviselői. Itt fektették le a nemzeti bolgár egyház alapjait az érvényes rend szerint. A bolgár egyház időrendileg a nemzeti orthodox egyházak között a nyolcadik helyet foglalja el, a négy keleti patriarchátus és a három régi érsekség (Cyperus, Sinai, Georgia) után. A bolgár orthodox egyház a szláv orthodox egyházak törzsoke. Kezdetben önálló érsekséget alkotott a konstantinápolyi patriarcha legfelsőbb joghatósága alatt, széles autonómiát élvezett, és hamar megerősödött.

886-ban Moraviából Bulgáriába érkezett Szent Cyrillnek és Methodnak, a szláv nép apostolainak és civilizálóinak néhány legfőbb tanítványa. Preszlavban és Ochridban kultúrát terjesztő egyházi iskolákat szerveztek, amelyek meghozták a régi bolgár irodalom és kultúra „aranykorát”. Bulgária, amely azelőtt műveletlen föld volt, hamarosan valóságos szellemi falkolává változott — a szláv műveltség és kultúra hatalmas világitótornyává.

A X. században Bulgária elérte hatalmának tetőpontját. Az egyház a nemzeti, vallási és szellemi egység megteremtésével hozzájárult a bolgár állam politikai stabilitásához és az ország kulturális felvirágzásához.

Az achélooszi (Anchialo mellett) és kataszirti (Konstantinápoly mellett) győzelmek után Szimeon bolgár fejedelem a bolgárok és görögök királyának kiáltotta ki magát. A bolgár egyház szervezetének az érvényes bizánci elmélet szerint meg kellett felelnie a bolgár állam magas méltóságának, és ezért szoros kapcsolatot kellett létesíteni a királyság és a patriarchátus között. „Imperium sine patriarcha non staret” — Nincs birodalom patriarcha nélkül (V. ö.: Migne, Patrologia latina, 215. kötet, 156. lap.). Ennek az elméletnek megfelelően a 919-es nemzeti-egyházi zsinaton a bolgár egyházat autokefálnak nyilvánították és patriarchátusi rangra emelték. 927-ben kötötték meg a békeszerződést Bizánc és Bulgária között. A Du Cange-i katalógus tanúsága szerint amelynek címe „Bulgária érsekségei”, ekkor erősítették meg a bolgár egyház önállóságát (autokefáliáját) a bolgár patriarchai méltóság elismerésével. A politikai és katonai helyzet következtében a bolgár patriarcha székhelyét áttették egymás után Preszlav fővárosból Dorosztoléba, azután Triadiszába (Szófia), Vodenbe, Maglenbe, Preszpába, végül állandósult Ochridban a nyugati bolgár királyság székhelyén, ahol Sámuel király uralkodott (976–1014).

Miután Bulgária Bizánc uralma alá került (1018-ban), II. Bazil császár külön rendeletekkel (aranybulákkal) ismerte el az ochridi érsekség bolgár egyházra érvényes autokefáliáját, megállapította határait, az egyházmegyéket, birtokjogait, viszont megfosztotta a bolgár egyházat patriarchai rangjától. Bár az ochridi érsekség politikai okokból sokféle nemzeti befolyásnak volt kitéve és sokáig más nemzetiségű papság vezetésével állt, mégis megőrizte a szláv liturgikus nyelvet, és hozzájárult a szláv irodalom fejlődéséhez és a hívek nemzeti öntudatának fenntartásához. Nem véletlen, hogy a makedóniai egyházmegyéből pattantak ki a bolgár nemzeti újjászületés első szikrái a XVIII. században, úgyszintén az ochridi érsekség az, amely a bolgár egyház önállóságának visszaállításáért küzdők zászlóvivője volt a XIX. században.

Péter és Asszen testvérek sikeres felkelése (1185–86) megvetette a második bolgár állam alapjait, melynek fővárosa Tirnovo lett. A tirnovo Bulgária papsága és hívei a preszlavi és ochridi egyházi központok közötti jogfolytonosság alapján, főként pedig az egyházi autokefália és az államhatalom kapcsolatának elve szerint

Miskolci Csulyák Ferenc: HerAd. III. 159, 173–5. — A nyomdászok műveltségére: MKSz. 1963. 170–85. — RMKT 2. (Pécseli Király Imre, Miskolci Csulyák István és Nyéki Mátyás versei). — ItK 1966. 160–61. — Jakó Zsigmond: Miskolci Csulyák István peregrinációs albuma. = AHistLitHung. X—XI. 1971. 59–72. — Az albumok jelentőségére és kiadásával kapcsolatban ld. Keserű Bálint bevezetőjét az Újfalvi Imre albumának kiadása előtt. Uo. IX. 1969. 3–46. — Miskolci Csulyák Gáspár versét a Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagy-könyvtár RMK 604 jelzetű példányából idéztem (Egy jeles vadkért, Lőcse 1702, B3 levél).

Az idős Szenci Molnár Albertre: HerAd. I. 27, 41–2. (Sz. K. I. 637. 4–5. lev.) Könyv és Könyvtár III. 47 (Esze Tamás). — Képes Kálmán Kalendárium az 1974. évre. 64–7. (Makkai László). — De summo bono c. munkája most sajtó alatt levő kiadása a szerencse irodalmi előbukkanásának kérdésével biztosan részletesen foglalkozik. Vö. AHistLitHung. XIII. 1973. 112.

Logossy József másolatával később külön szándékozom foglalkozni.

Megemlítem, hogy Miskolci Csulyák Ferenc albumát a hazai kötések történetében nem említi, mert csak későbbi kötésekkel foglalkozik *Romhányi Károly* (A magyar könyvkötés művészete a XVIII–XIX. században. Bp. 1937. [A Budapesti Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Művészettörténeti és Keresztényrégészeti Intézetének dolgozatai 41.], és nem említi, mert csak korábbi kötésekkel foglalkozik *Sz. Koroknay Éva* (Magyar reneszánsz könyvkötések. Kolostori és polgári műhelyek. Bp. 1973. [Művészettörténeti füzetek 6.]). — *Lázari Egri Gáspár* kolligátumával részletesen foglalkozom kéziratomban (Szenci Molnár Albert dedikált könyve Muraközi Dus Márton könyvtárának töredékei között).

Itt köszönöm meg a Tiszáninneni Református Egyházkerület Nagykönyvtára munkatársainak szíves segítségét, Dr. Bertók Lajosnak kéziratomban első változata átolvasását, Szabó Istvánnak az értelmezésben való közreműködését, és Király Lászlónak, hogy dolgozatomban elkészítésére sarkallt.

az első bolgár patriarchatus visszaállításáért küzdöttek. Először független érsekséget alapítottak Tirnovóban (1186). Azonnal megkezdődtek az eljárások, hogy az érsekséget a fennálló kánoni rend szerint elismerjék, és hogy azt patriarchatusi rangra emeljék. A bolgár uralkodónak a Szent Székhez való kapcsolata (1203—1204) amely egyébként inkább politikai célokat szolgált, lehetővé tette, hogy III. Ince pápa primási méltóságra emelte Vassilit, Tirnovo első érsekét, aki ezután „egész Bulgária és Valachia primása és érseke” címet viselte. Eközben a virágzó tirnovói bolgár egyház belső és külső élete egyre inkább megerősödött. Hamarosan létrejöttek a feltételei annak, hogy a bolgár egyház önállóságát általánosan elismerjék és patriarchátussá szervezzék. 1235-ben egy nagy egyházi zsinatot hívtak össze Lampszakéba, II. Germanusz niceai patriarcha elnöklete alatt, számos bolgár és görög püspök, valamint hegumenek (apátok) és Athosz-hegyi szerzetesek részvételével. A zsinat az összes keleti patriarchák egyetértésével megerősítette a bolgár egyház patriarchatusi méltóságát. Jól szervezett nagy kerületét neves primások vezették, akiknek működése fényes nyomot hagyott a történelemben. A bolgár patriarchátus védnöksége alatt szervezték meg a tirnovói tanintézetet, amelyet méltóan képviselt Tirnovói Szent Theodoziosz, Eutimusz szent patriarcha és művelt munkatársaik egész serege. Ez az iskola lelkes folytatója volt a preszlavi és ochridi iskolák egyházi és kulturális munkájának. Jelentős fellendülés mutatkozott az irodalom, az építészet és a festészet területén, valamint az egyházi és teológiai irodalom fejlődésében. Ennek a kornak (1375—94) legkiválóbb vallásos írója Eutimusz Tirnovo szent patriarchája (1404 körül halt meg), kiváló egyházi ember és teológus, lángoló hazafi.

Miután Tirnovo török uralom alá jutott (1393) és Eutimusz patriarchát száműzték, a bolgár egyházkerületet a konstantinápolyi patriarcha fennhatósága alá rendelték. Ochrid, a második egyházi központ még több évszázadon át, egészen 1767-ig fennmaradt, mint a hit és a kegyesség, valamint a nemzeti függetlenség szellemének védőbástyája.

A török előrenyomulása kemény megpróbáltatás alá vetette a balkáni népek gazdasági, kulturális és szellemi életét. Módszeres kísérletek történtek a bolgár egyház, a papság és a liturgiai nyelv elgörögösítésére. A századok folyamán az elcsigázott nép kettős szolgaság, politikai és lelki szolgaság igája alatt nyögött, de szabadságról álmodva harcolt a szolgaságba taszítók ellen. Ebben a rendkívüli korszakban az ősök hitének, a nemzeti lelkületnek és a hazafias tudatnak az egyház volt a legjobb védelmezője. Számos mártírt adott a hit ügyének. A kolostorok voltak a kultúra legfőbb központjai. Szerzetesek, papok és más hazafiak tevékenysége fejlesztette és terjesztette a bolgár irodalmat. A templomok és kolostorok körül iskolákat szerveztek. A XV—XVII. századi bolgár kultúra, mely létét az egyháznak köszönhette, az elnyomott nép ideológiai fegyvere volt az idegen elnyomókkal szemben. Így az egyház munkája révén a több évszázados szolgaság sötétsége minden megpróbáltatás ellenére sem tudta kioltani sem a keresztyén hit világitótornyának fényét, sem a nemzeti tudat szikráját, sem pedig a dicső múlt emlékét. Ez az emlék ihlette Chilandarai Szent Passy hazafias tollát és lángoló felhívását — ő a bolgár reneszánsz kezdeményezője a XVIII. század második felében. Ugyancsak ez ihlette a reneszánsz egész csillagseregének műveit, akik közé tartozott Vratzai Szent Szophroniusz, Neophyta Bozveli atya, Makariopoliszi Hilarion püspök, később tirnovói

metropolita. Mozgásba jöttek a népi ellenállás eleven erői. Megindult a több mint harminc évig tartó küzdelem a nemzeti és egyházi függetlenségért, amely átfogta az elnyomott Bulgária minden területét. A nemzeti és egyházi harcok hangoztatták a bolgárok jogos igényét az autokefál egyházra, és jogosultságát az a történelmi ténnyel bizonyították, hogy a X. század óta a bolgár patriarchatus jó hírneve és dicsősége messze meghaladta Bulgária határait, és hogy egy autokefál bolgár egyház majdnem nyolc évszázadon át élt Ochridban.

A konstantinápolyi patriarcha világos látásról tett bizonyosságot, amikor az egység, a béke és az ortodoxia érdekében igyekezett kielégíteni a bolgár nép egyházi függetlenségre irányuló jogos igényeit. 1870. február 28-án a szultán fermánja (rendelete) alapján autonóm bolgár exarchátust állítottak fel, amelynek joghatósága szinte az egész bolgár területre kiterjedt (a fermán 10. cikke). A fermán jogi tekintélye és az exarchátus alkotmánya alapján az újonnan alapított exarchátus a megalakult és elismert bolgár nemzet hivatalos képviselőjének tekintették. Az exarchátus a bolgár nép szellemi vezetője és egyesítője lett, szüntelenül fáradozott az egyházmegyéik megszervezésével és ennek nyomán a bolgár területek etnográfiai reintegrációjával, irányította az iskolaügyet és az egészségügyi munkát, megerősítette a bolgár nép szellemi és kulturális függetlenségét.

Az exarchátus jogilag félig független egyház volt (v. ö. a fermán 1—4., 6. és 7. cikkét), ténylegesen azonban a függetlenségnek csak kevés jele érvényesülhetett a bolgár exarchátus és anyaegyháza, a konstantinápolyi patriarchátus között 1872. szeptember 16-án történt szakadás miatt. Gyakorlatilag viszont a szakadás a bolgár exarchátust független helyzetbe hozta, mert teljesen megszakadt a kapcsolat az anyaegyház és a leányegyház között. Ez az igazságtalanul rájuk kényszerített szkizma baj, fájdalom és szenvedés forrásává vált az egész egyház számára.

I. József bolgár exarcha halála után (1915-ben) az új exarcha megválasztása és a független egyház megszervezése sokáig akadályokba ütközött. Eközben az egyház biztonsággal folytatta szolgálatát, jobban megszervezte belső és külső misszióját, kiszélesítette a jótékony evangéliumi-szociális aktivitását, egyházi tanintézeteket állított fel, egyházi vezetők kiképzéséről gondoskodott stb. Megszervezte a rendszeres sajtót és megkezdte teológiai munkák kiadását. A Szent Bibliát nyomtatták és terjesztették.

Az 1944. szeptember 9-i szocialista forradalom után az ortodox egyházat különválasztották az államtól. Ebben az új légkörben, 1945. januárjában új exarchát választottak. Konstantinápolyban, 1945. február 22-én patriarchai-zsinati egyezmény aláírásával megszüntették azt a szomorú szkizmat, amely a keleti ortodoxia életét 73 éven át zavarta. Közzétették a hivatalos „Tomosz”-t (döntést), valamint a konstantinápolyi patriarcha üzenetét a helyi ortodox egyházak főpapjaihoz, amelyben tájékoztatja őket a fontos eseményről. Ugyanez a „Tomosz” elismerte a bulgár egyház autokefáliáját. Kedvezően alakultak a viszonyok a patriarchátus visszaállítására, amely csak átmenetileg szűnt meg a 14. század végén a bolgár állam és egyház számára tragikus politikai események következtében. Miután a bolgár egyház megerősítette lelki életét, megszilárdította belső taborát és külső kapcsolatait, magába foglalva egy szuverén állam határai között élő több millió népet, egyházi joghatósága teljes elismerésének örvendett: a többi hasonló helyzetben levő autokefál egyház tradícióját és közös gyakorlatát követve és a

nép kívánságát szem előtt tartva végre helyre kellett állítani a jogos patriarchai rangot. Ez megegyezett az ortodox bolgár egyház 1951-ben elfogadott alkotmánya lényegével is. Mindezt tekintetbe véve a Szent Zsinat, a bolgár kormány egyetértésével és a testvér egyházak segédletével, elhatározta, hogy visszaállítja patriarchai alkotmányát. Az 1953. május 8—10-ig tartó népi egyházi zsinat megerősíti a bolgár ortodox egyház patriarchai méltóságát, amelyet 1971-ig a teológiai és történelmi munkái, valamint egyházi, lelkipásztori, szociális, kulturális, hazafias és a béke érdekében kifejtett tevékenysége révén jól ismert Kyrill patriarcha őszentése vezetett. Méltó utóda a jelenlegi Maxim patriarcha, akit 1971. július 4-én választottak meg.

A tizenegy bolgár egyházmegye élén metropoliták állnak. A bolgár egyház joghatósága alá tartoznak nemcsak az ország határain belül, hanem a külföldön élő ortodox hívek is. Az Egyesült Államokban és Kanadában, valamint Ausztráliában két bolgár egyházmegye (székhelyük New York és Akron), Konstantinápolyban pedig bolgár egyházi vikariátus működik. Magyarországon és Romániában is van néhány bolgár parókia és templom, amelyekben ortodox papok szolgálnak. Már majdnem 30 éve alakult Moszkvában egy „bolgár egyházi podvorie”. Az Athosz-hegyen évszázadok óta áll a híres zographai Szent György bolgár kolostor.

Az ortodox egyháznak az ország területén 3720 temploma és kápolnája, 120 kolostora, körülbelül 1500 papja, 400 szerzetese és apácája van, ezenkívül két iskolája: egy szeminárium és egy teológiai akadémia, ahol 250—300-an tanulnak, van könyvkiadója, egy rendszeresen működő nyomdája, könyvkötő műhelye és külön szervezete, amely az egyházi építkezésekkel foglalkozik, valamint földbirtoka, üdülői és gyógyiphenői, egyházi monopóliumot képező tárgyak előállítását szolgáló kisipari vállalatok, melyek az egyház belső szükségleteit látják el stb. A Szent Szinódus kiadja az „Egyházi Újságot” (ez a bolgár ortodox egyház hivatalos lapja) egyházi és társadalmi heti tudósító, és a „Lelki kultúra” című vallásos, filozófiai, tudományos és művészeti havi folyóiratot. Az Ochridi Szent Kelemen teológiai akadémia évkönyve a professzorok teológiai munkáit közli. A zsinati sajtó háza minden évben vallásos könyveket ad ki, amelyeket Szófiában és a többi székhelyeken egyházi könyvkereskedések terjesztenek. A legtöbb parókia mellett, de főleg a városokban megszervezett ortodox keresztyén testvértársaságok tevékenysége nagyban hozzájárul a lelki munka sikeréhez. A Szent Szinódus mellett működő bibliabizottság most készíti a biblia új, revideált kiadását.

A bolgár patriarchátus minden testvéregyházzal eleven kapcsolat és közösséget tart fenn. 1961 óta tagja az Egyházak Világtanácsának, egyre gyakrabban vesz részt az egyházközi életben és az ökumenikus mozgalomban, és igyekszik hozzájárulni az evangéliumi eszme, az egység, a béke, a jó akarat és a népek közötti együttműködés megvalósításához.

Engedjék meg, hogy röviden beszéljünk a többi Bulgáriában élő egyházzal és felekezetről is.

A római katolikus egyháznak kb. 50 000 híve van, egy püspöke, több mint 40 papja és 30 temploma. Az uniált (keleti rítusú katolikus) egyháznak kb. 10 000 híve, 20 papja és 17 temploma van, élén egy apostoli exarcha áll.

A 16 000 protestánsnak (kongregacionalisták, metodisták, baptisták, aszenzionisták és adventisták) 101 temploma, 205 papja és prédikátora van.

Az országunkban élő örmény egyház 20 000 hívet

számlál, 10 pappal, 12 templommal és kápolnával. Az orosz egyházat egy pap képviseli. A román egyháznak egy temploma és egy papja van. Az igen szűkkörű zsidó közösségeknek 9 zsinagógája van, és ezeket a központi vallásos tanács irányítja. A mohamedán közösségnek kb. 800 000 tagja van — törökök, bolgárok (kb. 150 000), cigányok és tatárok —; 1300 mecsetet, 600 uleimát tartanak fenn, egy főuleimát Szófiában és helyi uleimákat a mohamedán lakosság centrumaiban.

A Bolgár Népköztársaság alkotmánya és a kultusz törvény garantálja a polgárok lelkiismereti és vallási szabadságát, a vallás szabad gyakorlatával együtt. Minden polgár egyenlő a törvény előtt. Nincs nemzetiségre, származásra, egyházi hovatartozásra vagy gazdasági helyzetre alapított kiváltság. „Senkit sem lehet egyik vagy másik felekezethez, vagy egyikhez sem való tartozás jogcímén üldözni, vagy politikai és polgári jogainak gyakorlásában korlátozni, sem az ország törvényei által előírt kötelezettségek végrehatása elől felmenteni.” (Kultusz törvény 4. cikke) „A vallások szervezeti struktúrájukat, rítusait és kultikus gyakorlatukat saját kánonaik, dogmáik és alkotmányi alapelveik szerint rendezhetik.” (Kultusz-törvény 5. cikk) „A lelkiismereti és vallás szabadság, valamint a vallásos rítusok végrehajtásának szabadsága biztosítva van a polgárok számára.” (Kultusz törvény 2. cikk) „Aki erőszakkal vagy fenyegetéssel akadályozza a polgárokat vagy az elismert vallásokat hitük, vallásos rítusai vagy kultikus gyakorlatuk megtartásában... az egy évig tartó szabadságvesztéssel büntethető.” (Büntető törvénykönyv 165. cikk) „Ezenkívül a demokratikus törvényhozás biztosítja templomok és imaházak építésének, valamint a hívek vallásos és lelki tanításának szabadságát.” (Kultusz-törvény 7., 8. és 16. cikk) „Az állam szükség szerint adhat támogatást a kultuszok fenntartására.” (Kultusz-törvény 13. cikk) A felnövekvő generáció nevelése és oktatása „az állam saját hatáskörébe tartozik és kívül esik a vallások és a papok tevékenységének keretein. (Kultusz-törvény 20. cikk) Ugyanez érvényes a szociális tevékenységekre is (Kultusz-törvény 21. cikk). „Aki a vallások elleni gyűlöletet terjeszti szóban, írásban vagy bármilyen más tevékenységgel, a három évig terjedő szabadságvesztésre vagy javító munkára ítéltető.” (Büntető törvénykönyv 164. cikk) Ez tanulságul szolgálhat a hívőknek, és ösztönzésül saját ökumenizmusunk számára.

Ilyen körülmények között az egyház eredményesen tölti be küldetését a hívek között. Eközben nem szakad el a néptől és a hazától, sem történelmi múltjától, sem a még ragyogóbb jövődő építésének eszméjétől és munkálásától. Az 50-es évek vége felé a bolgár egyház részt vett a Keresztyén Békekonferencia megalakításában. 1961-ben tagja lett az Egyházak Világtanácsának. A bolgár egyház képviselői részt vesznek a szervezetek irányításában minden egyházközi fórumon. Így járulnak hozzá korunk nagy problémáinak vállalása mellett a keresztyén feladat teljesítéséhez, az egyházak egységének, békéjének, igazságosságának, az egyetértésnek a testvéri együttműködés és a népek haladásának megvalósításához.

Örülök, hogy átadhatom a Bolgár Népköztársaságban élő hívek szívélyes üdvözlését és jókívánságait. Hataladjunk együtt a cselekvés és a testvéri együttműködés egységében, egyházi, ökumenikus és kulturális feladataink megoldásának útján. Járuljunk hozzá egyházaink és népeink sokrétű együttműködésének elmélyítéséhez és az egymáshoz oly közel fekvő szocialista országaink fejlődéséhez és felvirágzásához.

*Todor Szabev*  
professzor

## Az ázsiai keresztyén békekonferencia bizottságainak jelentése

### A teológiai bizottság

A Teológiai Bizottság tanácskozásainak már a kezdetén határozottan leszögezte, hogy a keresztyén üzenetnek az Ázsiában meglevő konkrét emberi helyzetekben kell gyökereznie és azokon kell alapulnia. A bibliai üzenetből nem lehet olyan merev etikát kiszakítani, amely minden időben minden helyzetre alkalmazható. Az élő Úr szól az egyházhoz Isten igéjén és a Szentlélek vezetésén keresztül s ez lehet cslekvésünk egyedüli forrása és irányítója.

A Teológiai Bizottság célkitűzése az volt, hogy teológiai perspektívát adjon az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia témájának: „Együttes harc az igazságos békéért Ázsiában.” Ez annak felismerésével történt, hogy Ázsiában egyetlen helyzet sem mentes az erőszaktól és az elnyomástól. A felszabadulás, az igazságosság és a béke a keresztyén üzenet kulcstémáiként emelkednek ki, amelyeket fenntartás nélkül ki kell jelenteni.

A teológiai nevelés szerepe az, hogy Isten népét felkészítse olyan társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális változás szöszólóivá, amely az elnyomottak felszabadításához vezet az egyház és állam kizsákmányolást és igazságtalanságot állandósító hagyományos reakciós struktúráinak fenntartása helyett.

A bibliai történet kezdetétől, az Exodus idejétől fogva az ószövetségi próféták kijelentésein keresztül el egészen a keresztyén üzenetig állandó hangsúlyt kapott az, hogy Isten az ő népével van a kizsákmányolás, az igazságtalanság és az elnyomás elleni küzdelemben. Ez az üzenet mindig világos; Isten embereinek azonosulniuk kell az inségben levőkkel, a szenvedőkkel és szomorkodókkal. Ebben az összefüggésben a keresztyéneknek teljes elkötelezettséggel kell részt venniük a minden ázsiai nép igazságos békéjéért folyó harcban.

Az evangélium felhívása radikális felszólítás s ha erre a felhívásra nem válaszolunk konstruktív módon, az árulás. Arra hivatunk el, hogy a „Jézus Krisztusban való új teremtés zsengei” legyünk. Tudunk olyan hamis teológiai elképzelések meglétéről, amelyek a keresztyéneket pietista ghetto-életre akarják elkülöníteni. Azt is tudjuk, hogy mennyire tájékozatlanok ama politikai ideológiák és programok tekintetében, amelyek Ázsia igazságos békéjén munkálkodnak. Ez a tájékozatlanság akadályozza meg a keresztyéneket abban, hogy meglássák az evangéliumi üzenet radikális kidolgozásának lehetőségeit.

A keresztyén békemunkában Isten világában vagyunk érdekeltek. A politikát és a nép társadalmi életét nem szabad szennyesnek látnunk. Az egyháznak szolidaritást kell vállalnia minden olyan küzdelemmel, amelyet az elnyomottakért vívnak. Az elnyomás minden helyzete megfosztja az embereket attól, hogy az Isten képére és hasonlatosságára teremtett emberi mivoltuk teljes mértékét elérjék.

Az igazságos béke keresésében nincs könnyen járható út: nincs olyan előregyártott teológiai szabály,

amelynek felmutatásával helyes döntések hozhatók. A keresztyéneknek az Ige és a Szentlélek vezetésével minden egyes helyzetben meg kell harcolniuk a döntéshozatal nehéz harcát.

### A politikai bizottság

A Politikai Bizottság áttekintve az indokínai helyzetet, egyhangúlag az alábbi jelentést fogadta el:

1. Erőteljesen elítéli az amerikai imperializmus ama mesterkedését, amellyel rá akarja erőszakolni neokolonializmusát Indokínára, komolyan szabotálva a Vietnamra vonatkozó Párizsi Egyezményt, megakadályozva a Laoszra vonatkozó Vientiane-i Egyezmény végrehajtását és további katonai támogatást nyújtva a Lon Nol-rendszernek, hogy ezzel meghosszabbítsa a háborút Kambodzsában.

2. Teljes mértékben támogatja az indokínai népek harcát a nemzeti függetlenségért, szabadságért, békéért és igazságosságért;

— támogatja Dél-Vietnam népének ama követelését, hogy az amerikai imperialisták vessenek véget a Dél-Vietnam ügyeibe való beavatkozásnak és a Thieu-kormány katonai támogatásának, hogy Nguyen Van Thieu megbuktatásával olyan rendszert hozzanak létre Saigonban, amely kedvez a békének, a nemzeti összefogásnak és a Vietnamra vonatkozó Párizsi Egyezmény szigorú végrehajtásának;

— támogatja a Dél-vietnami Köztársaság Ideiglenes Forradalmi Kormányának 1974. október 8-i nyilatkozatát és a Vietnami Demokratikus Köztársaság 1974. november 11-i nyilatkozatát a dél-vietnami helyzetről, amelyek határozottan szembefordultak a Thieu-kormánnyal és követelték a Párizsi Egyezmény hűsége végrehajtását;

— támogatja azt, hogy az Ideiglenes Forradalmi Kormányt ismerjék el a Dél-vietnami Köztársaság egyedüli hiteles képviselőjének és védelmezi az Ideiglenes Forradalmi Kormány jogát az emberi jogokról tartandó nemzetközi konferencián való részvételre, melynek második ülészaka 1975 februárjában lesz Genfben;

— támogatja a laoszi nép harcát, amely követeli, hogy az Egyesült Államok és vientiane-i szélsőjobboldal vessen véget a Laoszra vonatkozó Vientiane-i Egyezmény szabotálásának;

— támogatja a kambodzsai nép harcát, amellyel követeli, hogy az Egyesült Államok vessen véget neokolonialista háborújának Kambodzsában, szüntesse meg a Lon Nol-rezsim katonai támogatását, a Kambodzsza belügyeibe való beavatkozását és engedje meg a kambodzsaiaknak, hogy maguk rendezzék el saját ügyeiket.

3. Komolyan felszólítja az összes keresztyéneket, az ázsiai országok népeit és kormányait s világszerte az összes nemzetközi szervezeteket, hogy

— gyakorlatibb, eredményesebb és erőteljesebb tá-



mogatásban részesítsék a három indokínai nép igazságos harcát;

— ismerjék el és teremtsék meg a diplomáciai viszonyt a Dél-vietnami Köztársaság Ideiglenes Forradalmi Kormányával;

— fogadják be a Dél-vietnami Köztársaság Ideiglenes Forradalmi Kormányát teljes jogú tagként a nemzetközi szervezetekbe;

— segítsék a Demokratikus Vietnami Köztársaságot a háború okozta sebek gyógyításában, nemzetgazdasága helyreállításában és fejlesztésében;

— támogassák a laoszi népet egy békés, egyesült, független, demokratikus és virágzó Laosz kiépítésében;

— ismerék el a Kambodzsai Nemzeti Unió királyi kormányát és támogassák annak az ENSZ-ben való képviselőtét;

— rendezzenek meg mindenekelőtt egy szolidaritási hónapot a vietnami néppel, amely január 27-én kezdődne a Vietnamra vonatkozó Párizsi Kezdemény aláírásának második évfordulója alkalmából.

A Bizottság szilárdan meg van győződve arról, hogy a három indokínai nép rettenthetetlen és hősiességű harcra nemzeti függetlenségükért, szabadságukért, békéjükért és az igazságos társadalmi rendért a keresztyéneknek és Ázsia meg a világ népeinek őszinte együttérzésével és erőteljes támogatásával bizonyosan kivívja a végső győzelmet.

#### *Nyilatkozat Koreáról*

A békeszerető keresztyének szerte a világon nagy aggodalommal figyelik dél-koreai testvéreik harcát a demokratikus jogok és szabadság helyreállításáért.

Igen sajnálatosak és valamennyi békeszerető nép és ország által elítélendőek azok a szigorú megtorló intézkedések, amelyeket Park Chung Hee-rendszere foganatosított Délen a nép demokratikus és igazságos harcának letörésére.

1972. július 4-én Észak- és Dél-Korea képviselői közös nyilatkozatot írtak alá, amelyben kijelentették a függetlenség, a békés újraegyesítés és a nagy nemzeti egység hármasság alapelvét, hogy megvalósítsák Észak és Dél függetlenségét és újraegyesítését. Ez a közös nyilatkozat azonban illúzió maradt, mivel Park Chung Hee-rendszere semmilyen komoly kísérletet nem tett az alapelvek megvalósítása érdekében. A koreai nép továbbra is meg van osztva s nincs lehetőség az érintkezésre egy-egy család Északon és Délen élő tagjai között.

1973. június 23-án a Koreai Demokratikus Népköztársaság öt pontos javaslatot terjesztett elő Korea független egyesítésére, nevezetesen:

1. Az Észak és Dél közötti katonai szembenállás megszűntetését és a feszültség enyhítését.

2. Politikai, gazdasági, katonai, diplomáciai és kulturális téren többoldalú együttműködés és csere megvalósítását.

3. Egy nagy nemzetgyűlés összehívását, amelyben képviselve lennének az összes politikai pártok, társadalmi szervezetek és a nép mindenrendű képviselői Északról és Délről.

4. Egy észak-déli konföderáció megteremtését egyetlen államban, melynek neve Koreai Szövetségi Köztársaság lenne.

5. Koreai Szövetségi Köztársaság néven egyetlen állammként való belépést az ENSZ-be.

Békeszerető keresztyének és más hazafiak, közöttük a déli egyházak magas méltóságai is börtönben vannak a szabadságért és igazságosságért vívott harc

iránti elkötelezettségük miatt. Dél-Koreát továbbra is megszállva tartják az Egyesült Államok fegyveres erői s a jelenlegi kormány politikája Washington befolyása alatt áll.

Kinyilvánítjuk szilárd és hajthatatlan támogatásunkat a koreai nép igazságos harca iránt, amellyel fel akar szabadulni az idegen uralom alól és békésen akarja egyesíteni hazáját. Követeljük, hogy

1. Azonnal vonjanak ki minden amerikai csapatot és CIA személyzetet Dél-Koreából.

2. A jelenlegi dél-koreai kormány vonjon vissza minden megtorló intézkedést, amelyet a koreai nép igazságos harcának elfojtására hozott, mint amilyen a szükségállapot, a statáriális intézkedések, a nemzeti védelmi törvények stb.

3. A függetlenség, a békés egyesülés és a nagy nemzeti egység hármasság alapján és a fent lefektetett öt pontos javaslat értelmében valósítsák meg Korea újraegyesítését.

#### *Elnyomó rendszerek Ázsiában*

Megállapítjuk számos elnyomó rendszer meglétét az ázsiai országokban. A politikai és gazdasági elnyomás úgy értelmezendő, mint az emberi jogok megtagadása mindazoktól, akik népük és országuk felszabadításán munkálkodnak olyan hatalmaktól és struktúráktól, amelyek állandósítják a gyarmati és neokolonialista uralmat és a megkülönböztetést a faji és vallási kisebbségekkel szemben.

Valamennyi ázsiai ország különbözőképpen és különböző mértékben tapasztalja az ilyen elnyomást. Az elnyomás formái változhatnak aszerint, hogy kik az elnyomottak és kik az elnyomók.

Egyes országokban a kevesek jogát kell feláldozni azért, hogy megvalósítható legyen a többség jogainak érvényesítése. Az emberi jogok csak akkor valósulhatnak meg, ha megtagadjuk a kevesek által saját egyéni hasznuk érdekében történő kizsákmányolás embertelen jogát.

Más országokban a nép többségét a távol élő földesurak feudális rendszere, vagy az európai, amerikai és japán központú nemzetközi szervezetek olcsó munkaerő szükséglete nyomja el. Mindkét esetben az emberi munka méltóságát áldozzák fel egy kizsákmányoló elit önző mohóságának. Az ilyen megvetendő elnyomás számos esetét használják ki a kapitalista, imperialista országok, amelyek helyi besúgókat alkalmaznak, akik személyes haszonból elárulják és eladják saját népjüket.

Mint keresztyének, elutasítjuk azt a hamis hiedelmet, hogy az emberi jogokat az emberi jólét biztosíthatja. A kizsákmányolás nemzetközi, kapitalista struktúráihoz, különösen a nemzetközi szervezetekhez kötődött számos társadalom azon a hamis hiedelmén alapul, hogy az emberi jogokat fel kell áldozni a nagyobb mérvű gazdasági és politikai emelkedés érdekében.

Leszögezzük, hogy az emberek többsége számára lehetetlen az igazi emberi fejlődés, ha biztosítják a kizsákmányolás jogát, ahogy ez a kapitalista tájékozódású országokban történik.

A mai ázsiai elnyomás nagy része a kapitalista imperialista hatalmak, különösen az Egyesült Államok tudatos manipulációja, amelyek háborúkat kezdeményeznek és állandósítanak Ázsiában, hogy fenntartsák a hadiipari technika termékei iránti keresletet.

Élítettjük az imperialista neokolonializmus emez alattomos formáit és áruháznak bélyegzünk meg min-

denkit népünk közül, aki együttműködik ezekkel a kizsákmányoló és emberietlenítő elnyomó struktúrákkal.

Erőteljesen biztatunk minden ázsiai keresztyént, hogy fokozottan legyen résen mindama stratégiákkal szemben, amelyeket az ilyen struktúrák és hatalmak alkalmaznak, hogy megosszák Ázsiát és uralkodjanak felette.

#### *Idegen katonai támaszpontok Ázsiában — az Indiai- és Csendes-óceán mint békeövezet*

Különböző ideológiák versengenek a hatalomért az ázsiai országokban. Ennek a versengésnek a megnyilvánulása az idegen katonai támaszpontok fenntartása ázsiai területen.

Az idegen katonai támaszpontok megléte különböző ázsiai országokban állandó veszélyt jelent az ázsiai béke számára. Ezek a támaszpontok a külföldi beruházásokat és egyes külföldi érdekek nyersanyag forrásait védelmezik.

Idegen katonai támaszpontok találhatók Japánban, Dél-Koreában, Tajvanon, a Fülöp-szigeteken, Indokínában, Thaiföldön és a csendes-óceáni szigeteken (Mikronézia, és Melanézia). Az Indiai-óceánban levő szigetcsoportok (Diego Garcia, Maldives, Seychelles stb.) könnyen fejleszthetők katonai támaszpontokká. Ezek a támaszpontok, amelyek konvencionális fegyverekkel és csapatokkal vannak ellátva és felszerelve, arra is szolgálnak, hogy fenntartsák az olyan elnyomó katonai rendszereket, mint Nguyen Van Thieué Dél-Vietnamban és Park Chung Heeé Dél-Koreában.

A Párizsi Egyezmény megkötése után Japán és az Egyesült Államok biztonsági rendszerét nukleáris katonai szövetséggé erősítették, hogy biztosítsák az Egyesült Államok és Japán kapitalista gazdasági önértékeit. Az USA 6. flottájának legfőbb repülőgéphordozói a japán tengerészeti támaszpontokon állomásoznak. Japánban a Yokota-i légitámaszpontot a KANTO-terv keretében hat légi berendezéssel erősítették meg.

A thaiföldi és Fülöp-szigeteki USA támaszpontok fontos előretolt szerepet játszanak mint ütbázisok az indokínai országok nagy arányú bombázásához. Az indokínai békét biztosító Párizsi és Vientiane-i Egyezmények aláírása után e támaszpontok szerepét és funkcióját abból a célból erősítették meg, hogy ostromot intézzenek Indokína ellen. Azt is hírül adták, hogy az Egyesült Államok egyezményt kötött Nagy-Britanniával katonai támaszpontépítési-tervekre nézve Diego Garcían, ahonnan B-52-es bombázók szállhatnak fel. Azt is jelentették, hogy a Diego Garcia-i támaszpontot az Egyesült Államok haditengerészete számára nukleáris támaszponttá fejlesztik.

Úgy gondoljuk, hogy minden idegen katonai berendezés eltávolítása Ázsia területéről szükséges előfeltétele az ázsiai békének. Egyetlen kormánynak sincs törvényes joga katonai és/vagy tengerészeti támaszpontokat létesítenie saját országának határain kívül csak azért, hogy megvédje gazdasági és politikai önértékeit.

Leszögezzük, hogy az Indiai- és Csendes-óceánt, valamint az összes nemzetközi vizeket mindenekelőtt megtesíteni kell az imperialista hatalmak katonaságától és tengerészetétől és békeövezetté kell nyilvánítani. Különösen fájjaljuk azokat a terveket, amelyek szerint az Indiai- és Csendes-óceán szigeteit tengerészeté támaszpontokká és nukleáris robbantási kísérletek helyévé akarják tenni.

Erőteljesen ellenezzük azt a gazdasági uralmat és terjeszkedést, amelyet „segítség”, különösen a Thieu, Lon Nol és Park Chung Hee-rendszereinek nyújtott segítség nevében fejtenek ki a japán monopolvállalatok, amelyek a Japán—USA katonai szövetség keretében alá vannak rendelve az amerikai vállalatoknak.

Követeljük minden agresszív katonai szövetség megszüntetését, mint amilyen a Japán és az Egyesült Államok közötti biztonsági szerződés, s követeljük minden idegen katonai támaszpont kivonását Ázsia területéről az ázsiai és az Ázsia körüli nemzetközi vizekről.

#### *Az atomfegyverek teljes eltiltása*

Két atombombát dobtak le harminc évvel ezelőtt Hiroshima és Nagaszaki ártatlan polgáira. Csaknem félmillió ember halt meg az atomfegyverek embertelen robbanása óta s több mint 350 000 embert nyilvánították hivatalosan atomsérültnek a második és harmadik nemzedékkel együtt, akik még most is szenvednek a radioaktivitás utóhatásai miatt.

Komoly és egyre nagyobb aggodalommal vesszük tudomásul a jelenlegi nukleáris helyzetet annak következtében, hogy

1. Az Egyesült Államok elkezdte és előmozdította a nukleáris fegyverkezési és fejlesztési versenyt.
2. Fokozza a stratégiai atomfegyverek politikáját.
3. Több olyan taktikai atomfegyvert dolgozott ki, amelyek készen állnak arra, hogy felhasználják őket Ázsiában.

Különböző részleges rendszabályokat foganatosítottak a nukleáris fegyverkezési verseny megfékezésére. Ezekkel az intézkedésekkel azonban nem sikerült elérni az állítólagos célt. Ehelyett fokozódott a nukleáris proliferáció, mivel felelőtlenül és válogatás nélkül árusították a nukleáris reaktorokat és nem ellenőrizték megfelelőképpen az atommaghasadásból származó anyagok gyártását.

Nem vagyunk teljességgel ellene a nukleáris energia békés felhasználásának, de egyszer s mindenkorra egyetemes, határozott és eredményes intézkedéseket kell hozni annak megakadályozására, hogy őrült nukleáris káosz legyen belőle.

Mint ázsiai keresztyének, visszautasítjuk azt a vélekedést, hogy a nukleáris elrettentés biztosíthatja a békét. Erőteljesen követeljük egy nemzetközi egyezmény megkötését valamennyi atomhatalom részéről, beleértve a világ nukleáris, majdnem nukleáris és nem nukleáris államait, minden nukleáris fegyvernek, a velük folytatott kísérleteknek, gyártásuknak, felhalmozásuknak (szétosztásuknak) és használatuknak teljes betiltásáról. Amíg ilyen nemzetközi egyezményre sor kerülhet, követeljük, hogy valamennyi nukleáris szuperhatalom vonja ki minden nukleáris fegyverét és ilyen fegyvereket kezelő csapatait az ázsiai szárazföldről és az ázsiai vizekről.

#### *Politikai foglyok*

Több ázsiai kormány elnyomott bizonyos társadalmi szektorokat, hogy megőrizze a politikai status quót. Az ilyen politikai foglyokkal való bánásmódban számos alapvető emberi jogot sértettek meg. Komoly aggodalommal vesszük tudomásul, hogy a legtöbb ázsiai országban a politikai foglyok ezreit tartják fogva bizonytalan időre és embertelen bánásmóddal anélkül, hogy méltányos eljárást biztosítanának számukra. Követeljük ügyük méltányos eljárással

való kivizsgálását és szabadonbocsátásukat. Addig is sürgetjük a szabadság és igazságosság iránt elkövetelzett összes keresztyéneket, hogy munkálkodjanak az alapvető emberi jogok helyreállításán, mint amilyen a törvényes ügyvédfogadás, a családtagjaikkal és barátainkkal való érintkezés joga stb. Ajánljuk, hogy ezt a kérdést az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia tegye további tanulmányozás tárgyává.

### *Élelmiszerválság*

A következő esztendő valószínűleg nagyarányú élelmiszervehiány éve lesznek több ázsiai országban is. Már eddig is több mint százezer ember halt éhhalált és még igen sok elhalálozás várható az eljövendő esztendőben.

A rendkívüli élelmiszervehiány ilyen helyzeteiben az emberek a tűrés határáig jutnak el s igen valószínű, hogy társadalmi nyugtalanság támad. Bár a kormányoknak az a kötelességük, hogy fenntartsák a törvényes rendet, mi arra biztatjuk őket, ne feledkezzenek meg arról, hogy a politikai elnyomás nem oldja meg az éhezés problémáit.

### *A menekültek problémája*

Mint keresztyének, különös felelősséggel tartozunk a világ menekült problémájáért is. Jelenleg több mint négy millió menekült van bizonyos ázsiai országokban, a Közel-Keleten és Latin-Amerikában. Igen nagyra értékeljük az ENSZ menekültügyi szervei — az UNHCR és az UNRWA — által végzett munkát, szükségsegélyt és hosszú lejáratú egészségügyi és nevelési szolgálatot. Ajánljuk, hogy a menekültek szükségéi vétessenek fel a keresztyén egyházak felelősségének körébe.

### **A gazdasági bizottság**

Ezt a jelentést a többi bizottság jelentése kiegészítésének kell tekinteni, mivel a gazdasági döntések végeredményben politikai döntések, amelyeket a politikai és társadalmi érdekek kölcsönhatása irányít.

Ázsiában nincs sem béke, sem igazságosság. Bár ma már valamennyi ázsiai ország független politikailag, a gazdasági felszabadulásig még nem jutottak el. A világ kapitalista rendszeréhez kapcsolt ázsiai országok tragikus helyzetét tovább súlyosbította a kapitalista világ újabb gazdasági válsága.

A mai kapitalizmus legjellemzőbb vonása az az uralkodás, amelyet a monopóliumok gyakorolnak a gazdasági rend felett a monopóliumok és az állam fuzionálásával, s ez állami monopolkapitalizmushoz vezet. A monopól vállalatok hatalma rendkívüli mértékben megnövekedett a tőke további koncentrációjával és a nemzetközi társulatok meg szupermonopóliumok megalakításával. Az ilyen hatalmas szervezetek nemcsak uralkodnak az egyes nemzetek gazdasági élete felett, hanem ellenőrizhetetlenek bármely állam részéről s felboríthatják akármelyik ország gazdasági intézkedéseit. Amikor a monopóliumok tartják kezükben az államot, a hivatalos politika elkerülhetetlenül az ő óriási érdekeiket védelmezi minden áron. A gazdasági élet irányítása és a növekedés-ütemének fenntartása a haracoslás állandósításának szempontjából folyik. Ez a monopolkapitalizmus sorsa. A japán gazdasági életnek ez a vonása jelent veszélyt a béke és igazságosság számára Ázsiában.

Szembe kerülve a gazdasági élet lelassulásával, amit saját mértéktelen haszonlesésük és tömeges kizsákmányolásuk idézett elő, a monopolisták mesterségesen ösztönzik a gazdasági életet improduktív kiadásokkal. A háborúkat és a háborús készülődést a monopolisták értelmesebbnek és több hasznot hajtónak találták. Nem véletlenek az olyan háborúk, mint a koreai és a vietnami, meg a háború utáni óriási katonai kiadások. Ez az ipari-katonai komplexum állandó veszélyt jelent az ázsiai és a világbéke számára.

A kapitalista és az imperialista országok, együttműködve a nemzeti nagy burzsoáziával, a feudális urakkal és az irányításuk alatt álló nemzeti kormányokkal, tovább folytatják az ázsiai országok kizsákmányolását. Ez egyre szélesebb szakadékot eredményezett a fejlett és fejlődő országok s egy-egy ázsiai országon belül a gazdagok és a szegények között. Változatlanul tovább tart a vagyon felhalmozódása kevesek kezében és a milliók elszegényedése. E jelenség felolvasásának perceiben is emberek százai halnak éhen olyan országokban, mint Banglades. A gazdasági fejlődést hátráltatja az idegen és hazai kizsákmányolók fojtogató uralma a hazai közgazdaság felett. Állandóan csökken az ázsiai országok részese dése a világkereskedelemben. Kedvezőtlen kereskedelmi feltételek megsemmisítik, sőt negatívummá teszik a külföldi segély hasznát. A fejlődő országok természeti erőforrásait meg kell védeni az idegen gazdasági kizsákmányolástól. A fejlett országok a fejlődő országokra háritották az energiaválság újabb terheit.

Megértjük az olajtermelő arab országok intézkedéseit, amelyekkel biztosítani akarják a természeti erőforrásaikból származó előnyeiket. Megkérdőzzük azonban, hogy ezek az intézkedések nem az igazságtalan kapitalista gazdasági struktúrák stabilizálásához vezetnek-e el a helyett, hogy igazi fejlődéshez segítenék a harmadik világot.

A gazdasági válság ma világjelenség. Ezt részben a szegényországok fejletlensége és a gazdagországok túlfeljeltsége okozza. A természeti erőforrások korlátozottak voltak és a termelékenység jelenlegi szintje mellett az egész világon a nemzetek közötti elosztás a kapitalista piacgazdálkodás elvei szerint történik. Ebben a helyzetben a gazdagországok bőségesen megvásárolhatják szükségleteiket, ezzel szemben a szegényországoknak bele kell nyugodniuk az inségbe és az éhezésbe.

Az ázsiai országok közötti fegyverkezési verseny megbénítja gazdasági életüket és felhízlalja a fejlett országok közgazdaságát. Figyelembe véve a világ erőforrásainak szörnyű elpocsékolását a fegyverkezési verseny következtében, konkrét lépéseket sürgetünk a leszerelés felé. Fontos lépés ebben az irányban az az ENSZ-határozat, amely felszólítja a Biztonsági Tanács állandó tagjait, hogy tíz százalékkal csökkentsék katonai költségvetésüket s az így megtakarított pénzt használják fel a fejlődő országok legsürgősebb szükségleteinek kielégítésére. Ebben az összefüggésben lényeges, hogy az ázsiai országok maguk is csökkentsék óriási védelmi kiadásait.

A fokozatos reformra törvényhozásilag hozott rendszabályok nem tudták megoldani az ázsiai országok gazdasági bajait. Az olyan sokat emlegetett zöld forradalom is csak politikai jelszóként szolgált a vörös forradalom ellen. Ha elszánt osztályharccal le nem szerelik az osztály- és kasztellentéteken alapuló hatalmi struktúrákat, a mezőgazdasági munkások, a szegény parasztok, az ipari dolgozók és az alsóbb kö-

zéposztály jelenlegi sanyarú helyzete hamarosan a robbanásig fokozódik. Ebből a zsákutcából csak az igazi szocialista gazdasági rend a kivezető út.

A Koreai Demokratikus Népköztársaság és a Kínai Népköztársaság gazdasági felszabadulása, fejlődése és önállósága történetének tanulmányozása nagymértékben meggazdagíthatja a többi felszabadítási mozgalmakat és a cselekvés jövőendő irányát. Az ázsiai országok közötti regionális együttműködés segíthet miniket abban, hogy szembeforduljunk az imperializmus gazdasági támadásával és az ázsiai béke és igazságosság ellen küzdő politikai erőkkal.

A világ valamennyi nemzete gazdasági és társadalmi problémáinak megoldása egyre inkább az ENSZ-ben tömörült nemzetek szoros együttműködésétől függ, amelyek között most az ázsiai és afrikai népek alkotják a nagy többséget. A gazdag és szegény nemzetek közötti gazdasági és társadalmi egyenlőtlenség ily sok problémája megoldásának elveit tartalmazza a „Nyilatkozat a társadalmi haladásról és fejlődésről”, amelyet az ENSZ 1969-ben fogadott el. Ez a nyilatkozat szoros összhangban van a keresztyén evangéliummal. Mi is támogatjuk az új nemzetközi gazdasági rend végrehajtását, ahogy azt 1974-ben követelte az ENSZ.

Legfőbb ideje, hogy az egyházak az elnyomottak és kizsákmányoltak mellett foglaljanak állást. Az egyházaknak fel kell ébreszteniök a keresztyén közösség lelkiismeretét és propagálniuk kell az egyenrangú társadalom teológiáját. A jelenlegi egyházi struktúrákat és gyakorlatot radikálisan újjá kell szervezni és új életstílust kell az egyházaknak magukévá tenni. Nincs erkölcsi jogosultságunk az állam önálló gazdasági életére törekedni, ha az egyházak meg nem szűnnek külföldi pénzalapokra támaszkodni. Az egyetlen nagy pozitív hozzájárulás, amelyet az egyházak nyújthatnak a most folyó társadalmi forradalomhoz, az, ha feladják negatív magatartásukat és azonnal véget vetnek az egyházon belül az osztály- és kaszt szerinti különbségtételnek. A szeretetnek otthon kell elkezdődnie.

#### *Azonnali akcióprogram*

1. Az egyházaknak nemzetközi, nemzeti és helyi szinten konkrét cselekvéssel kell kifejezniök, hogy tudatára ébredtek az ázsiai országok gazdasági, társadalmi és politikai életében uralkodó nagy igazságtalanságnak.

2. Fel kell kérni az egyházakat, hogy pozitív lépésekkel konkrét módon fejezzék ki tiltakozásukat:

a) a beruházások megvonásával olyan szervezetektől, amelyek szerepet játszanak az elnyomásban;

b) annak megtagadásával, hogy támogatást nyújtsanak az olyan nemzeti és nemzetközi burzsoá hatalmaknak, vagy szövetkezzenek velük, amelyek azonosítást vállalnak az elnyomókkal.

3. Segítséget kell nyújtani ahhoz, hogy ezek az eszmék eljussanak a gyökerekig, ahol konkrét módon válhatnak eredményessé

a) neveléssel;

b) a közvélemény szervein keresztül;

c) istentisztelet és imádság útján.

4. Nemzeti és helyi szinten segíteni kell az egyházakat abban, hogy vizsgálják felül saját intézményeik (kórházai, iskolái, jóléti szerveik) szerepét. vajon kiket szolgálnak, valamint abban, hogy az evangélium szellemében foglaljanak azonnal állást.

5. Bátorítani kell az egyes keresztyéneket arra, hogy vegyenek részt a politikai életben és a szakszervezetek tevékenységében.

6. Az egyháznak segítséget kell nyújtania az ázsiai ethosz kialakításához azzal, hogy megkezdik az információs cserét stb., aminek a révén az ázsiaiak mind ázsiaiak kulturális, gazdasági és társadalmi téren egyesége válhatnak.

### **A kulturális bizottság**

Ez az aggodalom nyilatkozata, azok miatt a jelenlegi radikális kulturális változások miatt, amelyek bekövetkeztek az ázsiai emberek életében.

Olyan tudományos-technikai korban élünk, amely a bővelkedő társadalom kultúráját fejlesztette ki, olyan kultúrát, melynek értékei a haszon és a fogyasztás maximálása, ez pedig a minél nagyobb fogyasztás és az élet anyagi javainak mohó harácsolásán alapuló társadalmat eredményez. Ez Nyugaton és Keleten egyaránt érvényes ma a világ valamennyi gazdag országára.

Ugyancsak ez vezetett el ahhoz a gazdasági kizsákmányoláshoz is, amelyet egy „elit” csoport hajt végre a nemzetközi szervezetek segítségével, és a mind-egyre tartó kulturális imperializmushoz Ázsiában. Ez tehát nagymértékben aláássa a régi nagy ázsiai kultúrák alkotó erejét. A mai nyugati városi technikai civilizáció ilyen formáival találkozhatunk Ázsia különböző országaiban igen sok ember életében.

#### *Rabul ejtett nevelési rendszer*

Ez a polgári civilizáció csak olyan értékekre tesz hangsúlyt, amelyek saját fejlődését segítik és önző érdekeit szolgálják. A hozzánk eljutott egész nevelési rendszer összeszövődött annak az elitnek az értékeivel, amelyik a szegények elhanyagolásával maga hozza a döntéseket társadalmunkban.

A szegények ennek az értékrendszernek a csapdájába estek a jelenleg meggyökerezett nevelési intézményekben és megpróbálnak felkapaszkodni a siker és az eredmények létráján, de ez végeredményben elidegeníti őket saját népüktől és közösségüktől. Valójában a jelenlegi nevelési rendszerből kikerkült diplomások közül sokan képtelenek országainkat szolgálni, sőt az egyéni siker hajszolásában sokszor el is távoznak Nyugatra.

#### *2. Ázsiai vallási renaissance*

Igaz, hogy az ázsiai vallások, mint az Izlám, a buddhizmus, hinduizmus stb., ma renaissanceukat élik, s az antropológia tanulmányozása megmutatta, hogy az ázsiai vallások eme újjászületéséért részben a keresztyénység a felelős.

Ugyanakkor az intézményessé vált keresztyénység (nem a keresztyén hit) régi kulturális imperializmusa, amely eljutott Ázsia partjaira, fellazította és egyes országokban el is pusztította saját ázsiai vallásaink értékeit. Némelykor ez határozottan előnyös volt, más esetekben azonban nagyon is negatív hatást gyakorolt az illető népre.

Közöttünk, keresztyének között kialakult egyfajta kulturális elidegenedés népüktől és közösségüktől. Nem tagadhatjuk, hogy a keresztyénység a maga intézményesített formájában megosztásokat idézett elő országainkban. Népünk egymástól elszigetelt felekezetekre szakadt és kulturális életünk is megosztott.

### 3. A nők alárendeltsége

A tudományos technikán alapuló bővülő társadalom kultúrája nem sokat segített a nők igazi emancipálásában. Az ázsiai nők még nem szabadultak fel. Valójában fokozódik a nők kizsákmányolása a tömegkommunikációs eszközökben, a munkahelyeken és a turizmusban. Bizonyos törvények akadályozzák a nők szabadságát a házasságban, sőt a munkaügyi törvények is károsan érintik őket. Egész Ázsiában szegénytelenül úgy bánnak a nőkkel, mint ingóságokkal vagy, mint prostituáltakkal. Még ezen a békekonferencián is igen kevés női küldöttet látunk. S ez még inkább így van az egyházak életében.

### 4. A kulturális vagy etnikai kisebbség folyamatos elhanyagolása vagy elnyomása

Azt is látjuk, hogy Ázsia számos országában tovább tart ezeknek a kisebbségeknek az elhanyagolása vagy elnyomása. A bővülő társadalom kultúrája hajlamos arra, hogy csak a gazdagok életét javítsa, a kisebbségek továbbra is elhanyagolódjanak. Ezt látjuk a maorik életében Új Zélandon, India hegyi törzseinek és a Fülöp-szigeteken élő népi törzseknek az életében. Földjeiket sok esetben gazdag társulatok sajátítják ki üzlet vállalkozásuk fejlesztésére, e törzsek kultúráját pedig anyagi haszonért és vágyaik kiélegetésére prostituálják.

### A tömegkommunikációs eszközök felhasználása a bővülő társadalom kulturális értékeinek folyamatos propagálására

Ázsiában ma a tömegkommunikációs eszközök milliók életét irányító hatalommal rendelkeznek. A rádiót, a televíziót és a filmeket felhasználják az emberek életének és gondolkodásának formálására, hogy összhangban legyenek az uralkodó elit kulturális értékeivel. Kereskedelmi ügynökségek befolyásolásra és hamis eszmények és remények ápolására használják fel a tömegkommunikációs eszközöket, s ezzel olyan új szükségleteket teremtenek, amelyeket a nagy üzleti társaságok elégítenek ki. Az erőszaknak, amelyeket és erkölcsatlanságnak szabad játékot engednek, legtöbbször óriási közönségsikerrel.

Az irodalom és színházi elitet a modern szörnystruktúrákból származó kiábrándultság a semmi filozófusáivá és az ítélet prófétaivá tette. A szocialista országok művészete és irodalma nem hozza meg azokat az alapvető érzelmeket, amelyek képessé tennék és kiművelnék lelküket, hogy az irodalmat és művészetet magasabb célok felé irányítsák, s az embereknek nincs reményük arra, hogy a szabadság új ege valóuljon meg.

### Néhány összegező megállapítás

A kultúra életmód. Az emberi kultúra pozitív vonása abban van, hogy mindenki számára megjavítja az élet minőségét. Ehhez meg kell szüntetni minden különbségtételt és egyenlőséget akár társadalmi, akár kulturális, akár gazdasági vonatkozásban.

A technika végtelen hatalma adott az embernek a jóra és a rosszra. Tudjuk, hogy van elnyomó technika és van felszabadító technika is. A nép értékrendszerének kellene irányítania és ellenőriznie a technika felhasználását.

A technikát a hatalom szükségleteivel összhangban kellene felhasználni, hogy az az Úr szolgáló leánya lehessen. Az egyszerű emberek szolgálatára kell áll-

nia a szabad és fejlődő közösségekben, amelyek saját örökségük színe-javán nevelkedtek úgy, hogy felhasználják azt, ami a legjobb mások kultúráiban is, akár nyugati, akár keleti, akár harmadik világbeli kultúrákban.

A közösségi kultúrát és a hiteles nemzeti értékeket a közösség fejlődése érdekében kell megőrizni és elősegíteni.

### Ajánlások

Annak fényében, ami Ázsiában és az igazságos békeért szüntelenül folyó küzdelmünkben történik, az alábbiakat ajánljuk:

1. Alakítsunk ki olyan nevelési rendszert, amely a saját hiteles nemzeti mivoltunkon alapuló élet minőségén munkálkodik. Az emberi felszabaduláshoz lényeges, hogy az egyszerű emberek aktívan vegyenek részt a döntéshozatalban. Ez azt jelenti, hogy az új nevelésnek mindenkit hozzá kell segítenie ahhoz, hogy teljes mértékben részt vegyen nemzete minden tevékenységében.

2. Felszólítjuk keresztyén egyházainkat, hogy ne csak önmaguk között törekedjenek egységre, mint keresztyének, hanem olyan ökumenicitást teremtsenek, amely az egész emberiség egységén munkálkodik.

3. Ajánljuk, hogy a nőknek nagyobb részvételt biztosítsanak regionális, nemzeti és nemzetközi konferenciákon. Állandóan kutatni fogjuk azokat az utakat és módokat, amelyekeken lehetséges a nők hatékony részvétele minden kultúrában és társadalomban. Ez különösen fontos most, amikor az ENSZ 1975-öt nemzetközi női évvé nyilvánította, és sajnáljuk, hogy a nők ilyen kevéssé vannak képviselve ezen az Ázsiai Békekonferencián.

4. Jobban meg akarjuk ismerni és érteni a népi kultúrákat s ezekből akarjuk kifejleszteni a világ minden egyes nemzetének hiteles jellegét.

5. Fel kell szabadítanunk az embereket minden olyan intézmény alól, amely elfojtja szellemiségük kivirágzását.

6. Felszólítjuk az irodalom és a művészet terén működő ázsiai tömegkommunikációs eszközöket, hogy felelősen ösztönözzék az embereket a jelenlegi társadalom újjászervezésére, szembefordulva a bővülő társadalom kultúrájának értékeivel, amelyek a jelen nemzedéket teljes családottságba és az élet hiábavalóságának érzetéhez vezették.

7. Abban a meggyőződésben, hogy a keresztyén hit olyan erő, amely igazságot szolgáltathat a kulturálisan elnyomottaknak, felszólítunk minden egyházat, hogy egyesült erővel építsenek ki egy új társadalmat saját népük kulturális öröksége alapján, s ebben a vonatkozásban támogattunk minden olyan erőfeszítést, amely kulturális gazdagodást akar elérni az ázsiai országokban.

8. Továbbra is elítéljük az igazságtalanság minden formáját, amelyet a bővülő társadalom kultúrája teremtett meg, elnyomván a szegényeket, s az igazságos béke megszilárdítására törekszünk az itt képviselt országokban.

9. Végül arra biztatjuk az ázsiai keresztyéneket, hogy nézzenek önmagukba s találják meg a módját annak, hogyan lehetnek teológiailag és gazdaságilag önállóak, ugyanakkor elismerve azt a segítséget, amelyet más országokbeli keresztyén testvéreiktől kapnak. Az ilyen segítséget inkább az elnyomottak felszabadítására kell felhasználni, mint a fogyasztással való hívalkodásra.

Fordította: Fűkő Dezső

# A Leuenbergi Konkordia

## Az európai reformátori egyházak egysége

1. Ezt az egységet elfogadó evangélikus, református és ezekből kialakult uniált egyházak, valamint a valdenses és a cseh testvérek velük rokon előreformátori egyházai, tanbeli párbeszédük alapján, az evangélium következőkben kifejtendő közös értelmezését állapítják meg. Ez teszi lehetővé számukra, hogy kijelentsék és megvalósítsák az egyházközösséget. Hálát adva azért, hogy egymáshoz közelebb vezettek, egyúttal megvallják, hogy az igazságért és az egységért folyó tuskodás az egyházban vétkezés-sel és szenvedéssel is járt és jár.

2. Az egyház egyedüli alapja Jézus Krisztus, aki az üdvnek az ígében és a szentségekben történő ajándékozásával összegyűjti és elküldi az egyházat. Reformátori felismerés szerint tehát az egyház igazi egységéhez szükséges és elégséges az evangélium helyes tanításában és a szentségek helyes kiszolgáltatásában való egyetértés. Ezekből a kritériumokból vezetik le az érdekelt egyházak az egyházközösség értelmezését, amelynek kifejtése itt következik.

### I. A közösséghez vezető út

3. A teológiai gondolkodás és az egyházi cselekvés módjának lényeges különbözősége miatt a reformátori atyák hitükért és lelkiismeretükért a sok közös vonás ellenére sem látták annak lehetőségét, hogy az elkülönüléseket elkerüljék. Az érdekelt egyházak ezzel az egységgel elismerik, hogy egymáshoz való viszonyuk a reformáció óta megváltozott.

#### 1. Közös nézőpontok a reformáció kezdetén

4. Történeti távlatból ma világosabban felismerhető az, ami az ellentétek ellenére is közös volt a reformáció egyházainak biznyságtételében: az evangélium felszabadító és bizonyosságot adó új megtapasztalásából indultak ki. A reformátorok a felismert igazságért való síkraszállásuk közben együtt kerültek szembe koruk egyházi hagyományaival. Ezért egybehangzóan vallották, hogy az életet és a tanítást az evangélium eredeti és tiszta szentírásbeli biznyságtételéhez kell szabni. Egybehangzóan tettek biznyságot Isten feltétlen kegyelméről, amely Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában van adva mindenki számára, aki hisz ebben az ígében. Egybehangzóan vallották, hogy az egyház cselekvését és életformáját egyedül a küldetése felől kell meghatározni, amely szerint ezt a biznyságtételt kell képviselnie a világban. Vallották, hogy az Úr ígéje mindig a keresztyén gyülekezet bármilyen emberi formája fölött áll. Közösen elfogadták és újra vallották emellett az egész keresztyénséggel együtt az óegyházi hitvallásokban kifejezett biznyságtételt a Szentháromság Istenről és Jézus Krisztus istenemberségéről.

#### 2. A jelenlegi egyházi helyzet megváltozott feltételei

5. A négyszáz éves történelem folyamán az újkor kérdéseivel való teológiai konfrontálódás, a Szentírás kutatás fejlődése, az egyházi megújulási mozgalmak és az újra felfedezett ökumenikus távlat a re-

formáció egyházait a gondolkodás és az élet egymáshoz hasonló új formáihoz vezették. Ezek természetesen a felekezeti határokat keresztező új ellentéteket is hoztak magukkal. Emellett különösen szenvedések idején újra meg újra megtapasztalható volt számukra a testvéri közösség is. Mindez új módon ösztönözte az egyházakat arra, hogy a bibliai biznyságtételt ugyanúgy mint a reformátori hitvallásokat a jelen számára aktualizálják. Ezen az úton megtanulták, hogy a reformátori hitvallások alapvető biznyságtételét megkülönböztessék a történetileg meghatározott gondolkodási formáiktól. Mivel ezeket a hitvallásokat az evangéliumokról mint Istennek Jézus Krisztusban adott ígéről tesznek biznyságot, nem zárják el, hanem megnyitják a biznyságtétel elkötelező továbbadásának útját, és arra szólítanak fel, hogy ezt az utat a hit szabadságával járjuk.

### II. Az evangélium közös értelmezése

6. A következőkben leírják a résztvevő egyházak az evangélium közös értelmezését, amennyiben ez egyházközösségük megalapozásához szükséges.

#### 1. A megigazulás hirdetése mint az Isten szabadító kegyelméről szóló üzenet

7. Az evangélium Jézus Krisztusról, a világ üdvéről az ószövetség népének adott ígért beteljesedéseként szóló üzenet.

a) 8. Ennek az evangéliumnak helyes értelmezését e reformátori atyák a megigazulásról szóló tanításban fejezték ki.

b) 9. Ez az üzenet biznyságot tesz Jézus Krisztusról: az Emberréletről, akiben Isten közösségre lépett az emberrel;

a Keresztrefeszítettéről és Feltámadotról, aki magára vette Isten ítéletét, és ezzel tanúskodott Istennek a bűnös iránti szeretetéről;

az Eljövendőőről, aki mint Bíró és Megmentő viszi teljességre a világot.

c) 10. Isten az ígében a Szentlélek által minden embert megtérésre és hitre hív, és a bűnösnek, aki hisz, igazságát ígéri Jézus Krisztusban. Aki bízik ebben az evangéliumban, az Krisztusért megigazult Isten előtt, és megszabadult a törvény vádja alól. Napontkénti megtérésben és megújulásban él a gyülekezettel együtt Isten dicséretében és a másokért való szolgálatban, azzal a bizonyossággal, hogy Isten teljességre viszi uralmát. Így teremt Isten új életet, és így indítja el a világban az új emberiség kezdetét.

d) 11. Ez az üzenet szabaddá teszi a keresztyéneket a felelős szolgálatra a világban, és készséggé teszi őket a szolgálat közben a szenvedés vállalására. Felismerik, hogy Isten követelő és ajándékozó akarata átfogja az egész világot. Síkra szállnak a földi igazságosságért és békéért az egyes emberek és a népek között. Ez szükségessé teszi, hogy ehhez más emberekkel együtt ésszerű és szakszerű kritériumokat kereszenek, és ezeknek alkalmazásában részt vegyenek. Ezt a világot fenntartó Isten iránti bizalommal és az ítélete előtti felelősségük tudatában teszik.

e) 12. Az evangéliumnak ezzel az értelmezésével az ögyházi hitvallások alapjára állunk, és átvesszük a reformáció hitvallásainak azt a közös meggyőződését, hogy Jézus Krisztus kizárólagos üdvözítő szerepe a Szentírás közepét alkotja, és hogy a megigazulás hirdetése mint az Isten szabad kegyelméről szóló üzenet az egyház minden igehirdetésének mértéke.

## 2. Igehirdetés, keresztség és úrvacsora

13. Az evangéliumról számunkra alapvetően az apostolok és próféták ígéje tesz bizonyosságot az ó- és újszövetségi Szentírásban. Az egyház feladata, hogy ezt az evangéliumot továbbadja a prédikáció élőszóbeli ígéjével, a személyes igeszolgálattal, a keresztséggel és az úrvacsorával. Jézus Krisztus a Szentlélek által jelen van az igehirdetésben, a keresztségben, és az úrvacsorában. Az emberek így részesülnek Krisztus által a megigazulásban, és az Úr így gyűjti gyülekezetét. Az Úr eközben gyülekezetének sokféle hivatala és szolgálata által és valamennyi tagjának bizonygatótevétele által munkálkodik.

### a) A keresztség

14. A keresztelést az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében vízzel végezzük. Általa Jézus Krisztus a bűn és a halál rablává lett embert visszavonhatatlanul felveszi üdvözítő közösségébe, hogy új teremtsé legyen. Elhívja őt a Szentlélek erejével gyülekezetébe és a hitből való életre, naponkénti megtérésre és követésére.

### b) Az úrvacsora

15. Az úrvacsorában önmagát ajándékozza a feltámadt Jézus Krisztus mindenkiért odaadott testében és vérében' az ígéret ígéje által kenyérral és borral. Ez által adja nekünk a bűnbocsánatot, és megszabadít minket a hitből való új életre. Újra megtapasztalnunk engedi, hogy testének tagjai vagyunk. Megerősít minket az ember szolgálatára.

16. Amikor az úrvacsorát ünnepeljük. Krisztus halálát hirdetjük, aki által Isten kiengesztelte a világot önmagával. Vallást teszünk a feltámadt Úr jelenlétéről. Az Úr hozzánk jövetelén való örömmünkben várjuk dicsőségben való eljövetelét.

## III. Egyetértés a reformáció korabeli tanelvetésekre nézve

17. Az ellentétek, amelyek a reformáció kora óta az evangélikus és református egyházak között az egyházközösséget lehetetlenné tették, és egymás kölcsönös elítéléséhez vezettek, az úrvacsora, a krisztológia és a predestináció tanításához kapcsolódtak. Mi komolyan vesszük az atyák döntéseit, de erről ma együtt a következőket mondhatjuk.

### 1. Az úrvacsora

18. Az úrvacsorában a feltámadt Jézus Krisztus önmagát ajándékozza a mindenkiért halálra adott testében és vérében az ígéret ígéje által kenyérral és borral. Így adja önmagát fenntartás nélkül mindenkinek, aki a kenyeret és bort veszi; a hit az úrvacsorát üdvére, a hitetlenség ítéletére veszi.

19. Jézus Krisztusnak testében és vérében adott közösségét nem tudjuk elválasztani az evés és ivás aktusától. Minden olyan kísérlet, amely Krisztus úrvacsorai jelenlétének értelmezésénél eltekint ettől a cselekménytől, azzal a veszéllyel jár, hogy elhomályosítja az úrvacsora értelmét.

20. Ahol ez az egyetértés megvan, az egyházak között, ott a reformátori hitvallások elítélő kijelentései nem vonatkoztathatók ezen egyházak jelenlegi tanítására.

### 2. A krisztológia

21. A valóságos ember Jézus Krisztusban az örök Fiú és ezzel maga Isten vetette bele magát üdvösségül az elveszett emberiségbe. Az ígéret ígéjében és a szentségben a Szentlélek és ezzel maga Isten teszi számunkra jelenlővő Jézust, mint Megfeszítettet és Feltámadottat.

22. Mivel ilyen módon hisszük, hogy Isten önmagát adta oda Fiában, a hagyományos gondolkozási formák történeti meghatározottságára való tekintettel feladatunknak látjuk, hogy új módon érvényesítsük egyrészt azt, ami a református hagyományt vezette, amikor hangsúlyozta Jézus Istenségének és emberségének érintetlenségét, másrészt azt, ami a lutheránus hagyományt vezette, amikor Jézus személyiségének teljes egységét hangsúlyozta.

23. Ilyen tényállás mellett ma nem tudjuk ismételni a korábbi elítélő kijelentéseket.

### 3. A predestináció

24. Az evangélium azt az ígéretet tartalmazza, hogy Isten feltétel nélkül elfogadja a bűnös embert. Aki ebben bízik, az bizonyos lehet üdvössége felől, és magasztalhatja Istent kiválasztásáért. Kiválasztásról tehát csak a Krisztusban ígért üdvösségre kapott elhívás nézőpontjából lehet beszélni.

25. A hit azt tapasztalja ugyan, hogy az üdvösség üzenetét nem fogadja el mindenki, de mégis tisztelben tartja Isten munkálkodásának titkát. Egyidejűleg tesz bizonyosságot az emberi döntés komolyságáról és Isten üdvakaratainak realitásáról. A Szentírás Krisztusról szóló bizonygatótevétele nem engedi nekünk, hogy feltételezzük Isten örök végzését bizonyos személyek vagy egy nép végleges elvetésére.

26. Ahol ez az egyetértés megvan az egyházak között, ott a reformátori hitvallások elítélő kijelentései nem vonatkoztathatók ezen egyházak jelenlegi tanítására.

### 4. Következmények

27. Ahol elfogadják ezeket a megállapításokat, ott nem vonatkoztathatók a reformátori hitvallások elítélő kijelentései az úrvacsoráról, a krisztológiáról és a predestinációról szóló jelenlegi tanításra. Ezzel az atyák elítélő kijelentései nem minősülnek tárgyszerűtlennek, de többé nem akadályai az egyházközösségnek.

28. Egyházaink között jelentős különbségek vannak az istentisztelet formáiban, a kegyesség megnyilatkozásaiban és az egyházi rendtartásokban. Ezeket a különbségeket a gyülekezetekben gyakran erősebben érzékelik, hogy a hagyományos tanításbeli ellentéteket. Az Újszövetség szerint és az egyházközösség reformátori kritériumai alapján azonban mégsem tudunk ezekben a különbségekben egyházat elválasztó tényezőket látni.

#### IV. Az egyházközösség kijelentése és megvalósítása

29. Az egyházközösség ezen egység értelmében azt jelenti, hogy a különböző hitvallású egyházak az evangélium értelmezésében elért egyetértés alapján az igében és a szentségekben közösséget ajánlanak fel egymásnak, és a bizonyágtételben s a világért végzett szolgálatban minél nagyobb egyezésre törek-  
szenek.

##### 1. Az egyházközösség kijelentése

30. Az egység elfogadásával kijelentik az egyházak az őket kötelező hitvallásokhoz való kötöttséggel, illetőleg hagyományaik figyelembe vételével:

a) 31. *Egyetértetnek az evangélium értelmezésében*, ahogyan az a II. és III. részben kifejezésre jutott.

b) 32. A hitvallási iratok tanítást elítélő kijelentései a III. részben foglalt megállapítások értelmében nem vonatkoztathatók az egységet elfogadó egyházak jelenlegi tanítására.

c) 33. *Egymásnak szószéki és úrvacsorai közösséget ajánlanak fel. Ez magába foglalja az ordináció kölcsönös elismerését és az intercelebráció lehetővé tételét.*

34. Ezekkel a megállapításokkal megtörtént az egyházközösség kijelentése. Ezzel a közösséggel a XVI. század óta szemben álló elkülönülések megszűntek. A résztvevő egyházak meg vannak győződve arról, hogy együtt részesednek Jézus Krisztus egy egyházában, és hogy az Úr őket közös szolgálatra szabadítja fel és kötelezi el.

##### 2. Az egyházközösség megvalósítása

35. Az egyházközösség az egyházak és a gyülekezetek életében valósul meg. A Szentlélek egyesítő erejébe vetett hittel együtt végzik bizonyágtételüket és szolgálatukat, és az elért közösség megerősítésére és elmélyítésére törekszenek.

##### a) Bizonyágtétel és szolgálat

36. Az egyházak ige hirdetésének hitelessége növekszik a világban, ha az evangéliumról egyetértésben tesznek bizonyágot. Az evangélium felszabadítja és összeköti az egyházakat a közös szolgálatra. Mint szeretetszolgálat a szükségét szenvedő ember felé fordul, és igyekszik annak okait megszüntetni. *Az igazságosságra és békére való törekvés a világban egyre inkább megköveteli az egyháztól a közös felelősségvállalást.*

##### b) A teológiai munka folytatása

37. Az egység érintetlenül hagyja a résztvevő egyházakban a hitvallások elkötelező érvényességét. Az egység nem tekinti magát új hitvallásnak. A központi kérdésben elért egyetértést jelent, amely a különböző hitvallású egyházak között egyházközösséget tesz lehetővé. A résztvevő egyházak a bizonyágtétel és szolgálat közös végzésénél ettől az egyetértéstől vezetetik magukat, és egymás között folytatólagos tanításbeli párbeszédre kötelezik magukat.

38. *Az evangélium közös értelmezését, amelyen az egyházközösség alapul, tovább mélyíteni, a Szentírás bizonyágtételének mértékével felülvizsgálni, és állandóan aktualizálni kell.*

39. Az egyházak feladata, hogy tovább dolgozzanak azokon a tankülönbségeken, amelyek a résztvevő egyházakon felül és egyházak között fennállnak anélkül, hogy egyházat elválasztónak számítanának. Ilyenek:

hermeneutikai kérdések a Szentírás, hitvallás és az egyház értelmezésével kapcsolatban;

a törvény és az evangélium viszonya;  
a kereszteleési gyakorlat;  
az egyházi hivatal és az ordináció;  
a két birodalomról szóló tanítás és Jézus Krisztus Királyságáról szóló tanítás;  
az egyház és a társadalom.

Együtt azokat a problémákat is figyelembe kell venni, amelyek a bizonyágtétel és a szolgálat, a rendtartás és a gyakorlat terén újonnan jelentkeznek.

40. A reformátori egyházaknak közös örökségük alapján szembe kell nézniük a teológiai polarizálódás ma jelentkező tendenciáival. Az ezzel kapcsolatos kérdések részben messzebbre visznek, mint azok a tankülönbségek, amelyek az evangélikus-református ellentétet okozták.

41. *Közös teológiai munka feladata lesz az evangélium igazságának kifejtése és elhatárolása torzulásokkal szemben.*

##### c) Szervezeti következmények

42. Az egyházközösség kijelentése nem jelenti a részletkérdések egyházi jogi szabályozását az egyházak között és az egyházakon belül. Az egyházak azonban ennél az egyházi jogi szabályozásnál figyelembe veszik az egységet.

43. *Általában érvényes az, hogy a szószéki és úrvacsorai közösség kijelentése, valamint az ordináció kölcsönös elismerése nem érinti az egyházakban érvényes rendelkezéseket a lelkész alkalmazásáról, a lelkészi szolgálat végzéséről és a gyülekezeti élet rendjéről.*

44. *Egyes résztvevő egyházak szervezeti egyesülésének kérdése csak abban a helyzetben dönthető el, amelyben ezek az egyházak élnek.* Ennek a kérdésnek vizsgálatánál a következő szempontokra kellene figyelni:

45. Az olyan egységesítés, amely csökkenti az ige hirdetési módokat, az istentiszteleti élet, az egyházi rend, valamint a diakóniai és társadalmi tevékenység eleven sokféleségét, ellenkeznek a most kijelentett egyházközösség lényegével. Másfelől bizonyos helyzetekben az egyház szolgálata a bizonyágtétel és az egyházi rend tárgyi összefüggése miatt ajánlatossá tehet bizonyos jogi egyesüléseket. Amennyiben az egyházközösség kijelentéséből szervezeti következményeket vonnak le, nem szabad csorbítani a kisebbségi egyházak döntési szabadságát.

##### d) Ökumenikus szempontok

46. *Amikor a résztvevő egyházak egymás között kijelentik és megvalósítják az egyházközösséget, akkor azon elkötelezettség alapján cselekszenek, hogy valamennyi keresztyén egyház ökumenikus közösségét szolgálják.*

47. A résztvevő egyházak ezt az egyházközösséget az európai térségben úgy értelmezik, mint egy lépést ezen cél felé, remélik, hogy eddigi elkülönülésük leküzdése hatással lesz a hitvallásilag rokon egyházakra Európában és más földrészekeken és készek arra, hogy velük együtt mérlegeljék az egyházközösség lehetőségét.

48. Ez a reménység vonatkozik a Lutheránus Világszövetség és a Református Világszövetség egymáshoz való viszonyára is.

49. A résztvevő egyházak ugyanígy remélik azt is, hogy az egyházközösség új ösztönzést ad más hitvallású egyházakkal való találkozásra és együttműködésre. Készek nyilatkozni arra, hogy a tanbeli párbeszédet erre a nagyobb távlatra állítsák be.



## A magyar orthodoxia útja\*

Mélyen tisztelt Ünnepi Közgyűlés!

Krisztusban szeretett atyák és testvérek!

Egyházi ünnepségre gyűltünk egybe, ezért ünnepi beszédemet is a Szentírás igéivel kezdem. Az egyiket az Új-, a másikat az Ószövetségből idézem.

Az újszövetségi igét maga az Úr Jézus Krisztus mondotta tanítványainak: „... ahol ketten vagy hárman együtt vannak az Én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

Az ószövetségi igét pedig a Zsoltárok könyvében olvassuk: „Mert ezer esztendő olyan a szemedben, mint a tegnapi nap, amely elmúlt, és mint egy őrsváltás az éjszakában.” (Zsolt. 90,4.) Nem mulaszthatom el, hogy a Septuagintából készült prózai textust kegyelettel megismételjem a most 400 éve született Szenci Molnár Albert ihletett és gyönyörűséges verszetével is: „Mert ezer esztendő Előtted annyi, mint a tegnapiak ő elmúlása, és egy éjnek rövid vigyázása.”

A két bibliai idézet válaszul szolgáljon egy olyan kérdésre, amely minden bizonnyal többekben felvetődik ezzel a mai ünneppel kapcsolatban. A kérdés pedig a következő: Mi indokolja azt, hogy hazánk egyik legkisebb egyházi közössége, az egyébként ezeréves magyar orthodoxia egyáltalán jubiláljon, s ha igen, miért egy mindössze 25. évforduló alkalmából!

Ami tehát a kérdés első felét, egyházunk csekély lélekszámát illeti, a magyar orthodoxia annak ellenére is igazi egyházi közösséget alkot, mert Krisztusnak közte való jelenléte — az idézett ige szerint — nincs kötve lélekszámának nagyságához. Hozzátehetem azt is, hogy az orthodox ekkleziológia szerint, a legkisebb helyi egyházi közösség, a gyülekezet is magán viseli az egyetemes egyház jegyeit, vagyis — merészebb fogalmazásban — benne van az egyetemes egyház, akár a csepp tengervízben az óceán.

A kérdés másik fele a „mindössze 25. évfordulóra” vonatkozhat, vagyis annak az időszaknak a relatív rövidségére, amelynek elmúltával a magyar orthodoxia máris jubileumot ünnepel. Megint az isteni nézőpontot kell szembeállítanunk az emberi szempontokkal, az örökkévaló és időtlen Isten „időszámítását” az emberi időszámítással. Az Ő szemében pedig az ezer, vagy akár a tízezer év is éppen olyan csekélység, mint a mi szerény negyed századunk.

Olyan közösség lévén tehát, amely magában érzi, tudja és vallja Krisztus jelenlétét, és amelynek nagyon is értékes ez a most lezáruló és számára a kanonikus létet jelentő 25 esztendő, a magyar orthodoxia örömmel ünnepel ma, és ezt az örömet készségesen osztja meg valamennyi más keresztyén közösséggel, amely szívesen örvendezik együtt vele.

Mint minden jubileumon, ezen az évfordulón is alkalom nyílik arra, hogy visszapillantunk múltunkba, áttekintsük jelenünket, és reménykedő tekintetünket

a jövőndő ismeretlen távlatába vessük. Talán nem hat majd tudománytalan formabontásnak, ha a kanonikus fennállásunk első 25 évét nem a múlthoz, hanem a jelenhez sorolom. Ennek egyik oka az, hogy az 1949. év olyan választóvonal, amely egész történelmi múltunkat kettéosztja. A másik ok pedig az, hogy nekünk, a ma élő magyar orthodoxoknak az 1949 óta eltelt negyedszázad olyan drága, annyira a szívünkhöz nőtt, hogy nehéz lenne azt nekünk a múlthoz sorolni. Nem is szólva arról, hogy akik ennek a termékeny időszaknak az alkotói, munkásai voltak — elsősorban Janathán atyánk, Kisinyov és Moldva érseke — Isten szerető kegyelméből most is jelen vannak közöttünk, úgyhogy a most lezáruló negyedszázadnyi közelmúlt szinte kézzelfogható jelennek tűnik előttünk.

### Visszapillantás történelmi múltunkba

A „visszapillantás” kifejezést, most szószerint kell vennünk, hiszen a rendelkezésre álló kevés idő nem teszi lehetővé egész történelmi múltunk behatóbb ismertetését, értékelését. Így tehát jóformán csak a legkiemelkedőbb események vázolására szorítkozom.

Az újabb történelmi kutatások kétséget kizáró módon megállapították, hogy az ősmagyarország már a honfoglalás előtt kapcsolatba lépett Bizánccal és a keleti keresztyénséggel, s ezt a kapcsolatot a honfoglalás után tovább mélyítette. Ha 1944-ben mások lettek volna a viszonyok, akkor kellett volna megünnepelnünk a Konstantinápolyi Patriarchátus első történelmileg bizonyítható magyarországi missziójának millenniumát. Ugyanis bizánci források szerint, Bátorban született Konstantin uralkodása idején, megközelítőleg 944-ben, két magyar főúr — Bulcsú és Gyula — Konstantinápolyban felvette a keresztyénséget, s ez utóbbi magával hozta Bizánccól Hierotheoszt, a keresztyén magyarok első missziós püspökét. Legyen tehát ez az alkalom egy kissé megkésett, de mégis kegyeletos megemlékezés ennek az eseménynek az ezeréves évfordulójáról is.

Minden adottság megvolt a X. században ahhoz, hogy az új hazájában letelepedett magyarság is a keresztyénség keleti formáját vegye fel, miként a kelet-európai népek többsége. Azonban Árpád-házi királyainkat bizonyos politikai megfontolások arra készítették, hogy egyházpolitikájukban is mindinkább Róma felé orientálódjanak, s ennek nyomán egyre több nyugati hittérítő jött hazánkba. De a magyarság még az 1054. évi egyházszakadás után sem szüntette meg kapcsolatait a keresztyén kelettel. Hogy csak néhány példát említsek: az Árpád-dinasztia ismételtén került házasság révén rokoni kapcsolatba a bizánci udvarral és más, orthodox hitű uralkodó családokkal; az akkori egyházi vonatkozású törvényeink még a keleti egyházi diszciplinát tükrözik; a középkori magyar közjog legfőbb szimbólumának, a Szt. Koronának az alsó része bizánci császár ajándékaként került hazánkba a XI. században; orthodox kolostorok egé-

\* Elhangzott a Magyar Orthodox Esperesség 1974. november 23-án tartott jubileumi közgyűlésén.

szen a XIV. századig működtek hazánkba mint a keleti hithez ragaszkodó magyarság lelki központjai. és végül, a magyar népi nyelvhasználat az orthodoxokat mindmáig óhitűeknek nevezi, mintegy jelezve, hogy hajdanában a magyarság a keleti hitet követte.

Az Árpád-ház kihalása után az orthodoxok helyzete — szilárd egyházi szervezet hiányában — egyre nehezebbé vált. Így folyamatosan *beolvadtak a többségi római katholicizmusba*, az orthodoxiát pedig mindinkább az állandóan bevándorló és külön népi nyelvi egységeket alkotó, *keleti hitű nemzetiségek* kezdték képviselni. Ez végül is oda vezetett, hogy hazánkban *az orthodoxia végképpen nemzetiségi üggyé vált*, teljesen kizárva annak gondolatát is, hogy magyar nemzetiségű, anyanyelvű és érzelmű ember orthodox hitű is lehet.

Ennek a téves nézetnek első élő cáfolataként jelentkeztek a XVII. századtól kezdve hazánkban letelepedő *görögök*. Ők ugyanis, kisebb lélekszámuknál fogva, valamint azért is, mert főleg városokban éltek, hamarosan *asszimilálódtak* és váltak nyelvükben és meggyőződésükben magyarokká. Anyagi függetlenséget biztosító vagyoni helyzetüknél fogva pedig elkerülték a római uniót, s egyben lehetőségük volt felvetni és különböző magyar nyelvű nyomtatott kiadványokban is pertraktálni az asszimiláló nemzetiségi orthodoxok problémáját, bármilyen nemzetiségből váltak is ezek magyarokká.

Nem szándékozom részletesen ismertetni a magyarra lett görög orthodoxok egész idevonatkozó munkásságát, csupán a szerzők, illetve kiadók nevét, valamint könyveik rövidített címét és kiadási évét sorolom fel, azzal a megjegyzéssel, hogy valamennyi ezt a nézetet juttatja kifejezésre: azoknak az orthodoxoknak, akik *csak magyarul* tudnak, *magyar nyelvű imakönyvekre, katekizmusokra és más vallásos könyvekre van szükségük*, mert máskülönben nincs módjuk orthodox hitéletre. A szóbanlevő kiadványok tehát a következők:

*Miskolczi István*: „Igaz vallástétele a Napkeleti Közönséges Ekklesiának” (1791); *Karapács Demeter*: *Imádságos Könyvetske* (1795); *Georgievits Aaron*: „Kis Katekizmus” (1801); *Stériady Theodor*: „Evangéliumok és Epistolák, valamint a Bóldogságos Szűz Máriának és némely szenteknek élete” (1802); *Popovics János*: „Orthodox hitvallók Imakönyve” (1861). Ez utóbbi szerzőtől még számos liturgikus fordítás maradt fenn kéziratban.

Amikor a magyar országgyűlés 1868-ban tárgyalta a külön szerb és külön román egyházi szervezet létrehozásáról szóló törvényjavaslatot, a hazai görög egyházközségek — amelyek kánonilag szintén az említett nemzetiségek püspökeihez tartoztak —, petícióval fordultak a képviselőházhoz, autonómiát kérve maguknak is, azon a címen, hogy ők „mint e hon szülőttei, vagy honosított polgárai, *valóságos magyarok*”.

Az országgyűlés meglehetősen hosszú vita után megadta ezeknek a magyarságukat hangoztató görögöknek is a kért autonómiát, hozzáillesztve a már megszavazott 1868. IX. tc.-hez a 9. §-t, amely kimondja: „A görögkeleti vallás *se nem szerb, se nem román* ajkú hívei ezentúl is meghagyatnak mindazon jogaikban, amelyeket egyházközségi és iskolai ügyeik önálló intézésében, szertartási nyelvük szabad használatában, mint szintén egyházközségi vagyonuk és alapítványaik kezelésében eddig gyakoroltak.”

A szertartási nyelv szabad használatára vonatkozó rendelkezést akkor még úgy értelmezték, hogy az *csak a görög* lehet. Holott pedig az érdekelt egyházközségeket csak az menthette volna meg a további lemorzsolódástól, ha már akkor vezethették volna be a

*magyar* nyelvet a liturgiába. Erre azonban akkor még jóformán senki sem gondolt, jöllehet kéziratban már megvolt Popovics János több liturgikus fordítása. Így tehát a magukat *magyarnak* tartó — de törvényileg „se nem szerb, se nem román”-nak titulált —, görög eredetű orthodoxok templomaiban a szertartási nyelv továbbra is a *görög* maradt, (illetve, görögül tudó pap és kántor híján, az *ószláv* vagy a *román*), amiből a hívek semmit sem értettek.

Nem kétséges, hogy hitéleti lehetőségek szempontjából, az összes hazai orthodoxok közül a görög és más származású, de már *magyar ajkú hívek voltak a legkedvezőtlenebb helyzetben*. Törvényszerű volt tehát, hogy *lélekszámuk állandóan csökkent*, olyan mértékben, hogy egyes egyházközségeik — „autonómiájuk” ellenére is teljesen *kihaltak*, még mielőtt templomaikban egyetlen magyar nyelvű szertartás vagy imádság elhangozhatott volna.

A hazai orthodoxiának a XVIII. századtól kezdődő magyarosodási tendenciáival azért tartottam szükségesnek valamivel részletesebben foglalkozni, mivel a későbbiek során a magyar nyelvű orthodoxiát gyakran érte az a *vád*, hogy *minden történelmi tradíciót nélkülöz, s a maga egészében kizárólag a Trianon utáni Magyarország irredenta-nacionalista légkörének a szüleménye*. Az objektív valóság ezzel szemben tehát az, hogy — nem számítva a középkort —, *a magyar nyelvű orthodoxia Trianon idején már közel másfél évszázados múltra tekinthetett vissza*, csak éppen a teljes kibontakozásához nem voltak meg a szükséges előfeltételek. Amikor azután az első világháború után megkisebbedett területű országban az *egész* orthodoxia úgyszólván *szórvánnyá* zsugorodott, akkor szűnt meg azon belül a magyar ajkúak addigi nyomasztó minoritása. Ez egyben azt is jelentette, hogy a magyar nyelvű orthodoxiát már nem lehetett továbbra is „nem észrevenni”.

A magyar istentiszteleti nyelv bevezetéséhez azonban a két világháború között *nem voltak meg a megfelelő kánoni és egyházpolitikai előfeltételek*.

Ha tehát a dolog nem ment kanonikus úton, legálisan, meg kellett oldani a *kanonikus út megkerülésével*, „illegálisan”. Így alakult meg a 20-as évek végén három *magyar* szertartási nyelvű egyházközség. Ezek nem tudtak kimutatni *semmiféle kánoni kapcsolatot* valamilyen orthodox egyházi főhatósággal, bár egyoldalúan a Konstantinápolyi Patriarchátushoz tartozónak tekintették magukat. Rajtuk kívül 1931-ben *valamennyi görög alapítású* egyházközség is kimondta *magyar* jellegét, híven 1868. évi elődeik intenciójához, de a *görög* szertartási nyelv megtartása mellett. A két csoport között — jöllehet az utóbbi a Konstantinápolyhoz igyekezett tartani magát — *semmiféle kapcsolat* nem volt.

Talán nem fölösleges hangsúlyoznom, hogy a magyar orthodoxia ún. „illegálitása” *nem a magyar szertartási nyelv* használatában állt, hanem abban, hogy *kánoni főhatóság nélkül* működött. A kettő azonban összefügg egymással. Ugyanis azért működött kánoni főhatóság nélkül, mivel nem akadt olyan orthodox főpap, aki a magyar istentiszteleti nyelv használatához hozzájárult volna. Holott pedig sem az orthodox kánonjog, sem a keleti liturgikus gyakorlat *nem ismeri a „liturgikus nyelv” fogalmát*, sem az egyes nyelvek „kanonizálási” eljárását, hanem természetyszerűnek tartja *valamennyi emberi nyelv istentiszteleti alkalmasságát*. Egyháztörténetünk ezért elenyészően kevés olyan szélsőséges esetet ismer, amikor valamely nyelv szertartási használatának engedélyezése körül viták, nehézségek, harcok keletkeztek volna. Egy ilyen extrém eset a miénk. Még egyszer

tehát: a magyar szertartási nyelv bevezetésének nem elvi, kánoni, vagy liturgikus-gyakorlati, hanem kizárólag *nemzetiségi-politikai* akadályai voltak. Ezért *szorult a magyar istentiszteleti nyelvet igénylő ortho-doxia Magyarországon illegálitásba.*

A magyar kormány 1941-ben kísérletet tett a magyar orthodoxia kánoni helyzetének rendezésére. Ez a kísérlete kudarcba fulladt, nem utolsó sorban azért, mert számításba vette a háború idején Magyarországhoz *ideiglenesen visszacsatolt területek* orthodox egyházait is. Így tehát a *felszabadulás után* a magyar orthodoxia ugyanabba az állapotba került vissza, amelyben a második világháború előtt is volt: a *kánoni bizonytalanság*, illetve az illegálitás állapotába.

A *felszabadulás után*, amikor annyi mindent kellett helyreállítani, újrakezdeni, rehabilitálni, nem várható sokáig a *magyar orthodoxia kánoni helyzetének rendezése* sem. Maguk a magyar orthodoxok *három irányban* is próbálkoztak ezzel: a *Konstantinápolyi Patriarchatus*, a *Budai Szerb Püspökség* és a *Moszkvai Patriarchatus* vonalán. Hozzá kell tennem, hogy a felszabadulás utáni demokratikus magyar kormány mind a három irányban folyó tárgyalásokat *egyaránt támogatta*, mivel az volt az eltökélt szándéka, hogy egyszer s mindenkorra véget vessen a hazai orthodoxián belül már állandósulni látszó zűrzavarnak.

Pár éven belül bebizonyosodott, hogy a három út közül *az első kettő járhatatlan*, onnan a magyar szertartási nyelvű orthodoxia „legalizálását” nem lehetett várni. Ezzel szemben biztatóan alakultak a *Moszkvai Patriarchatussal* folyó tárgyalások, amelyek közel négy évet vettek igénybe. Ez azonban — mint előljáróban mondtam —, már a *jelenhez* tartozik.

## A jelen áttekintése

Az első kapcsolatfelvétel után, a *Moszkvai Patriarchatus* először 1946-ban, majd azután 1948-ban *Nesztor* munkácsi (később kurszki) püspököt küldte ki Magyarországra, tájékoztató, személyes tárgyalások és jelentéstétel végett. Közben a magyar orthodoxia belső életében *egyre aggasztóbb tünetek* kezdtek mutatkozni. Nem sokkal *Nesztor* püspök második látogatása előtt, Budapesten már illegális „püspök-választó zsinatra” került sor, amelynek egy önjelöltet kellett volna puccs-szerűen püspökké választani, de amely végül is szerencsére sikertelenül végződött. Másfelől pedig a görög alapítású egyházközségek egyes világi vezetői — az egyházrendezési tárgyalások sikertelensége miatti elkeseredésükben — már a római unió irányában kezdtek puhatólni.

Ennek a zűrzavarnak vetett véget az áldott emlékü *Alezij*, Moszkva és egész Oroszország patriarchája, amikor a *kánoni főhatóság nélküli magyar orthodox egyházközségeket* — azok ismételt kérésére, amelyet a magyar kormány is nyomatékosan támogatott —, *joghatósága alá fogadta*. Ugyanakkor esperes-adminisztrátort is delegált Magyarországra az említett egyházközségek élére *Kopolovics Iván* protoierej személyében, akit ma mint *Jonathán* érseket tisztelhetünk körünkben. Az erről szóló 1949. november 11-i *szinódusi határozatból*, valamint a későbbi patriarchai instrukciókból kitűnik, hogy a *Patriarchatus kizárólag* csak azokat az egyházközségeket volt hajlandó joghatósága alá fogadni, amelyek azt kifejezetten kérték és amelyeknek más egyházi főhatóságuk nem volt, illetve, amelyek hosszú ideje nélkülöztek a lelkipásztori gondoskodást. Ezekről is csak *megengedő* formában mondta ki a határozat, hogy *beléphetnek* a felállítandó *Esperesség* kötelékébe. Hogy ezek a

megkötések milyen komolyak voltak, a gyakorlatban is bebizonyosodott a későbbiek folyamán, mert utóljára a *szinódusi határozat* után hét évvel csatlakozott még egy egyházközség önként az *Esperességhez*.

A *szinódusi határozatot* követően, 1949. november 15-én. *Alexij* patriarcha jóváhagyta a joghatósága alá kerülő egyházközségek számára felállítandó *Ideiglenes Főhatóság szervezeti szabályzatát*. Ez meghatározza a magyar orthodox egyházközségek (valamint a budapesti orosz egyházközség) kánoni kapcsolatát a *Moszkvai Patriarchatus*hoz, valamint az esperes-adminisztrátor jogait és kötelességeit, majd 7. §-ában kimondja, azt, amire a magyar ajkú orthodoxok oly régóta áhítottak, de aminek egyházfői engedélyezését soha és sehol nem tudták elérni: „Az összes istentiszteletek és szertartások *magyar nyelven* végzendők.” Hogy milyen felmérhetetlen ennek a §-nak a jelentősége, aligha kell az eddig elmondottak után külön is fejtegetnem.

Amikor tehát 1949. november 29-én *Kopolovics Iván* protoierej megérkezett hazánkba, két felbecsülhetetlen értékű ajándékot hozott magával a *Moszkvai Patriarchatus*tól a magyar orthodoxoknak: a *kánoni juriszdikciót* és a *magyar istentiszteleti nyelv* jogát. Mindkettőt *expressis verbis*, nem pedig valamilyen kényszerűségszülte, tolerancia megnyilvánulásaként.

Az első kanonikus *Magyar Orthodox Esperesség* szervezése azzal kezdődött meg, hogy az esperes-adminisztrátor előterjesztése alapján a *Moszkvai Patriarchatus* 1950-ben, taxatív felsorolva, hét egyházközséget fogadott ténylegesen és véglegesen joghatósága alá. Ugyanabban az évben megalakult még egy ideiglenes jellegű orosz egyházközség, amely később, híveinek repatriálása folytán megszűnt. 1953-ban további két magyar egyházközség kérte felvételét az *Esperesség* kötelékébe, s végül 1956-ban még egy csatlakozott hozzá. A budapesti görög és magyar alapítású egyházközség — lévén csak az előbbinek temploma — 1955-ben egyesült.

*Kopolovics Iván* esperes-adminisztrátor nevéhez fűződik továbbá a *magyar orthodox papság létszámának emelése*, valamint *theológiai és gyakorlati továbbképzése*, a *templomok felszerelésének* kiegészítése, az *Egyházi Krónika* c. folyóirat 1952-ben történt elindítása, az első magyar orthodox liturgiafordítás *revideálási munkájának* megszervezése és levezetése, valamint az *Imakönyv* megszerkesztése. Legnagyobb eredményének talán mégis az tekintendő, hogy közel öt esztendei esperes-adminisztrátori szolgálata alatt *tekinthetlyt szerzett a múltban annyiszor diszkreditált és megalmazott magyar orthodoxiának*.

A szervezési munka nehezének elvégzése után, *Kopolovics Iván* protoierej 1954-ben felmentését kérte az esperes-adminisztrátori szolgálata alól. Előterjesztésére ugyanakkor *Alezij* patriarcha méltatlanságomat szentelte fel és nevezte ki esperes-adminisztrátorrá.

Az azóta eltelt kerek két évtized alatt igyekeztem legjobb tudásom szerint és szerény képességeimhez mérten tovább folytatni a *Kopolovics Iván* protoierej által megkezdett munkát. Ennek során az egykori *Ideiglenes Főhatóság* — mint állandósult intézmény — a *Magyar Orthodox Adminisztratúra* nevet vette fel. Az *Esperesség* papsága megtisztult az erre a szolgálatra alkalmatlan elemektől. Elkészültek és a *Moszkvai Patriarchatus* kánoni engedélyével nyomtatásban is megjelentek az *összes szükséges liturgikus könyvek*. A magyar liturgikus nyelv legális használatának az lett az első kézzelfogható eredménye, hogy *megszűnt a magyar orthodoxia lemorzsolódása*, amely még pár évtizeddel ezelőtt teljes kihalással fenyegette. A magyar orthodoxia *számos külföldi összortheastodox ünnepeken és konferencián* képviseltette magát, s úgyszintén részt vett *Pimen*, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának 1971-ben történt megválasztásán *Közvetlen előjárónk, Nikodim* metropolita, majd *Juvenálj* metropolita atyai gondoskodása folytán, megoldódott a *lelkészképzés* kérdése:

papjelöltjeink mint ösztöndíjasok a Leningrádi Teológiai Akadémián tanultak és tanulnak. Ugyancsak *Nikodim* és *Juvenálij* metropolitáknak köszönhető, hogy az utóbbi években budapesti és vidéki templomainkban gyakoribbá váltak a *főpapi liturgiák*. Ennek a jubileumi ünnepségnak a bevezetéseként, ez év októberében hét tagú *magyar orthodox zarándokcsoport* vett részt a zagorszki Szent Háromság Lavrában tartott Radonyeysi Szt. Szergij ünnepen. *Juvenálij* metropolita áldásával és engedélyével egy Leningrádban végzett teológusunk további tanulmányokat folytat *Athénben*, a Görögországi Orthodox Egyház ösztöndíjasaként. A Moszkvai Patriarchatus kánoni oltalma alatt tehát, a magyar orthodoxia elérte azt, hogy az *orthodox világban mindenütt legális egyházi szervezetként* tartják nyilván.

A Magyar Orthodox Esperesség jelenleg *9 egyházközségből* áll, ezek között van egy *ósláv szertartási nyelvű orosz*, kettő pedig *filia*. Meg kell jegyeznem továbbá, hogy a hazai görög orthodoxok lelki gondozását is Esperességünk látja el, kívánság és lehetőség szerint görög nyelven. Ezt annak dokumentálására hozom fel, hogy a Magyar Orthodox Esperesség, magyar jellege ellenére, *nem zárkózik szűk nemzeti korlátok közé*, hanem kitarulkozik az egész orthodox világra felé.

A magyar szertartási nyelv segítségével az orthodoxia hazánkban is megkezdte *ökumenikus* szolgálatát, különösen amióta a Magyar Orthodox Esperesség 1962-ben tagja lett a *Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának*. Ezt a munkáját Esperességünk az *egész hazai orthodoxia nevében és helyett* látja el, éppúgy, mint a *Keresztyén Békekonferencián* belül kezdettől fogva végzett tevékenységét. Ez utóbbi folyamán ismételtelen vállalt és ezután is mindig kész vállalni messzemenő erkölcsi és anyagi szolidaritást a háború megpróbáltatásainak kitett, elnyomott, éhező népekkel mindenütt a világon.

Ismeretes, hogy *1948-ban* jöttek létre hazánkban az *állam és az egyházak közti egyezmények*, amelyek mindmáig sikeresen szabályozzák kettőjük kapcsolatát. Az eddig elmondottakból viszont kitűnik, hogy *1948-ban* a hazai Orthodox Egyház *nem volt abban a helyzetben*, hogy ilyen egyezményt *formálisan* is megköthetett volna. Népi demokratikus államunk nagylelkű jóindulatára vall, hogy Egyházunkat — nemcsak a magyar, hanem az *egész hazai Orthodox Egyházat* — mégis olyan elbírálás alá veszi, *mintha az egyezményt ténylegesen aláírta volna*. De nem ez az egyetlen jele annak, hogy Népi Államunk az Orthodox Egyházat — s azon belül a magyar orthodoxiát is — lélekszámától függetlenül, *egyenjogúnak és egyenrangúnak* tekinti valamennyi hazai egyházzal és vallásfelekezettel. A hazai társadalmi és közélet területén nincs egyetlen olyan pont sem, ahol az orthodoxia a többi egyházzal és vallásfelekezettel szemben bármilyen hátrányban volna. Ugyanúgy élvezzi a *teljes vallásszabadságot*, valamint az *állam erkölcsi és anyagi támogatását*, van saját *sajtóorgánuma*, *könyveket* ad ki, *istentiszteleteit rádióközvetítések* sugározzák szerte a világba, kapcsolatokat tart fenn a világnak úgyszólván valamennyi orthodox egyházával, és így tovább. *A Hazafias Népfront politikájának aktív támogatásával* a magyar orthodoxia erejéhez mérten hathatósan elősegíti azt a mélyreható *társadalomformáló folyamatot*, amely 1945-ben az ország felszabadulásával kezdődött meg, és amely a szocializmus teljes felépítéséhez vezet. Az *Országos Béketanács* munkájában való részvétel pedig — amely

szervezetnek közel egy évtizede vagyok személy szerint is tagja —, szolgálatot tesz nemcsak hazánk egész népének, hanem a békét akaró és a békéért és nemzetközi együttműködésért harcoló és dolgozó egész emberiségnek egyaránt.

## Betekintés a jövő távlatába

Befejezve ezzel a magyar orthodoxia jelenének rövid áttekintését, megpróbálom — amennyire emberileg lehetséges — pillantást vetni a *jövőbe* is. Nem az ismeretlen jövőendő kikémlésére, vagy megjósolására gondolok, hiszen a jövőendő Isten kezében van, s az ember számára kifürkészhetetlen. Hanem csupán azokat a *gondolatokat, teendőket* szeretném röviden vázolni, amelyek a magyar orthodoxia *jelenéből önként és természetesen adódnak*.

Ezek között első helyen kell kiemelnem *hazánk felszabadulásának közelgő 30. évfordulóját*, amelynek méltó megünneplésére az ország egész népe készül, helyi ünnepekkel követve nyomon a felszabadulási harcok hosszan tartó és mérhetetlen váráltozattal járó útját. A felszabadulás három évtizedes jubileumát természetesen a hazai egyházak is megünnepelni készülnek, köztük a *Magyar Orthodox Esperesség* is, hálával emlékezve meg azokról a hősookról, akiknek népünk a szabadságát köszönheti. De ezen felül a magyar orthodoxoknak arra is kell gondolniuk, hogy hazánk felszabadulása volt a *legfontosabb előfeltétele* annak, hogy templomainkban *történelmük során talán először joguk legyen* olyan nyelven istentiszteletet tartani, imádkozni, énekelni, amely nyelvet ők maguk is értnek.

A magyar orthodoxia másik feladata, elkötelezettsége az, hogy hazánk társadalmán belül a jövőben is következetesen *azt az utat kövesse, amelyen eddig is járt*. Sőt — ha lehet —, az eddigieknél *még aktívabban* vegye ki a részét minden olyan közös munkából, amely hazánk össznépi javát szolgálja.

Ami a magyar orthodoxia *egyházközi* kapcsolatait, feladatait illeti, mindenek előtt az a tudat vezesse, hogy most már nem gazdátlan vallási csoportosulást alkot, mint negyed századdal ezelőtt, hanem *szerves része a Moszkvai Patriarchatusnak*, amelynek határtalan szeretetét, gondoskodását, oltalmát és korlátlan bizalmát élvezi. Erre a szeretetre és bizalomra pedig *méltónak* kell lennie.

De része a magyar orthodoxia a *közel 200 milliós egyetemes orthodoxiának* is. Ezen belül pedig nemcsak hazánkban, hanem mindenütt a világon, ahol *magyarul beszélő és érző orthodoxok* élnek — s ezek lélekszáma a legóvatosabb számítások szerint is messze meghaladja az egész hazai orthodoxiáét, valamennyi nemzetiséget beleértve — a *mi Esperességünket tekintik lelki központjuknak*, amelytől példamutatást, irányítást, sajtót, könyveket várnak el. Ezt a felelősségteljes feladatot a Magyar Orthodox Esperesség kész a jövőben még fokozottabb mértékben vállalni és teljesíteni. Mert testvéri segítőkészséggel akarja meghálálni azt a mérhetetlen erkölcsi segítséget, amelyet 1949-ben kapott és azóta is szüntelenül kap.

Ha ünnepi beszédemet a Szentírás igéivel kezdtem, hadd fejezzem be egyik legnagyobb egyházatyánk, *Aranyszájú Szt. János* egyik kedvelt mondásával: *„Dicsőség legyen Istennek mindenért. Ámen.”*

D. Dr. Berki Feriz

## Három magyar film

Az esztendő kezdetén három új magyar filmet mutattak be: elsőnek Kovács András *Bekötött szemmel* című filmjét, majd Jancsó Miklósét, a *Szerelmem Elektrát*, végül Fábri Zoltán új művét, *141 perc A befejezetlen mondatból* címmel. Mindhárom értékes mű, figyelmet érdemel. Rendezőik a magyar filmművészek legjobbjai, s a három filmben tükröződő gondolatok — a dogmatizmus és a cselekvő eszmeiség ellentéte, a foradarlom humanizmusa és folyamatosága, s a gondolkodó ember kapcsolatteremtő közönség keresése a társadalomban — mai életünk fő kérdései közé sorolhatók. Egymáshoz fűzhetnénk ezt a három filmet azzal a formai érvvel is, hogy mindhárom irodalmi műből készült. Kovácsé *Thurzó* Gábor *A szent* című regényének egyik epizódjából, Jancsóé *Gyurkó* László drámájából (itt említeni kell a forgatókönyv társszerzőjét, *Hernádi* Gyulát is), Fábri filmje pedig, amint a címe is jelzi, *Déry* Tibor regényéből.

Évek, évtizedek óta vitatéma a film és az irodalom kapcsolata, és mostanában ez a vita kibővült az irodalmi művek tévéváltozatainak problémájával is. A magyar filmművészet fejlődése során időnkint föllobbannak az indulatok e kérdés körül; olykor annak a jelszónak a jegyében, hogy a filmeket írónak kell írniuk ahhoz, hogy a film művészet lehessen, olykor meg amiatt, mert manapság gyakori az úgynevezett szerzői film, amelyen rendszerint azt értik, hogy maga a rendező írta. A vita általában személyes indulatokból fakad, s hogy mennyire nem az itt a kérdés, hogy író írta-e a filmet, éppen ez a három is bizonyíthatja. Kovács filmje például a *Thurzó*-regény néhány oldalnyi epizódjának ötletéből, s az epizód mozzanatainak felhasználásával íródott ugyan, de el is tér az eredetitől, az ihlető irodalmi műtől, s lényegében a *Bekötött szemmel* szerzői filmnek mondható. Alkárcsak Fábrié, amely annyira hű csak a regényhez, amennyire el is tér tőle. Már a mondánivaló tekintetében is, hiszen a sokrétű és szerteágazó regénnyel szemben a film lényegesen koncentráltabb. Különös, hogy az eredeti műhöz legjobban Jancsó filmje ragaszkodik (legalábbis első felében), azé a rendezőé, aki alighanem a legteljesebb szuverenitással teremti meg filmjeit, közöttük ezt is.

Így hát a három egyikét sem érdemes az ihlető eredetihez mérni, ahhoz hasonlítani. Ahhoz különben sem igen fér kétség, hogy a film másféle művészet, mint — mondjuk — a színpadi; a dráma rendezője a színpadon a szöveget bontja ki, eleveníti, eleveníteti meg, a film rendezője azonban nem *előad*, hanem új művet hoz létre. Előfordul, persze, hogy egy-egy irodalmi művet „lefordítanak” filmre, s kétségkívül az ilyen film is lehet műalkotás, önálló mű érzetét adhatja. Valójában mégis az a film igazán film, amely a mozgó képek gondolati erejével hat, s közli, érzékelteti mondanivalóját. Vegyük így sorra a három filmet.

### Bekötött szemmel

A második világháborúban játszódik, de nem háborús film. Főszereplője egy káplán, de nem (vagy nem csak, nem elsősorban, nem közvetlenül) a korabeli vallásosság kérdéseiről szól. A káplán a front mögötti fronton, valahol Ukrajnában, azt a feladatot kapja, hogy egy halálraítélt katonának nyújtson vigasztalást a siralomházban. Nehéz feladat, s még inkább az, ha a katona valójában ártatlan, mindössze a háborús körülmények és törvények teszik bűnössé. A katona — szinte népmesei következetességgel — haza akar menni, mert a felesége szülni fog, s ekkor otthon a helye. Nem „áruló” hát, csupán ember. Érthető, ha a káplán megrendülten figyeli készülődését a halálra, s szenved attól, hogy nem tudja megmenteni. A kivégzés mégis elmarad, egy légitámadás jön közbe, s bomba találja el a halálraítéltet: a katonák azonban azt hiszik, csoda történt, Kaszap István segített. Most új probléma mered a káplán elé: megmondja-e, hogy nem történt csoda, s ha megteszi, nem rabolja-e el a háborús helyzetben vigaszt kereső emberek vigaszát, reményét? Istenben bíznak-e csakugyan, ha Kaszap István csodájában reménykednek? A káplán elszánja magát az igazmondásra, de családnia kell: a szentté avatási perben nem az igazságra kíváncsiak, hanem az előre feltételezett, a konstruált igazság bizonyítását kívánják tőle. Épp ezért úgy kérdezik, hogy igazmondó válaszai azt a megtervezett igazságot bizonyítsák, amelyet valójában cáfolnak.

Ha ezt a történetet hiteles egyháztörténeti elbeszélésnek tekintenénk, néhány fontos kiegészítés kívánkoznék hozzá. Mert igaz ugyan, hogy a második világháború esztendeiben az egyházakban jócskán adódhattak efféle problémák, sok becsületes „káplán” láthatta át, hogy némely egyházi manipuláció nem Isten szolgálata, hanem az akkori társadalmi — pontosabban politikai — érdekeké, s valójában szembenáll Istennel, de az is igaz, hogy alkadtak az egyházakban, ha kevesek is, akik küzdöttek az igazságért. Maga a Kaszap-ügy sem talált az egyházakban egyértelmű fogadtatásra. A film azonban aligha kívánt ilyenféle történeti, egyháztörténeti problémákkal foglalkozni.

A film kérdése inkább az, hogy kisajátítható-e és dogmává merevíthető-e a hit, a meggyőződés, az eszme, az elv, s lehet-e igazságot hazugsággal szolgálni. Ez bizony történelmi, és nem csupán egyháztörténelmi kérdés; úgy is föltehető, hogy pillanatnyi érdekek, rövid távú taktika oltárán feláldozható-e maga az igazság, az igaz ügy, az igaz cél, az egyetemes emberi érdek. Különös ezen a filmen, hogy jóllehet a választ az igazsághoz való racionális ragaszkodással keresi, mondanivalóját inkább érzelmi hatásként közli; innét adódik az egyszerűsítés, innét az, hogy a filmbeli káplán az esetleg tényleg adódó lehetőségekre nem is gondolva hasonlít meg önmagával, omlik össze, jut krízisbe, kritikus helyzetbe. A nézőnek ugyanis érzelmileg kell azonosulnia vele és az ő problémájával, hogy igazságkereső, igazságtévő szen-

vedély töltse meg a nézőt. Más kérdés, hogy ez a film egyszerűsítő módszerével elérhető-e. Hiszen az igaz ügy látszatával igaztalanra kényszeríteni valakit ugyancsak dogmatizáló egyszerűsítésekkel a legkönnyebb; például azon a módon, amit a film is kifogásol. „Az igazság nem azonos minden jelentéktelen részlettel” — mondja a filmen a püspök, s ezzel valójában azt az eljárást készíti elő, amikor az igaz részletek hazugsággá tákolódnak össze. Fel kell tenni az alapkérdéseket, mondja és sugallja a film, csak-hogy az alapkérdéseket is kérdésről kérdésre haladva, részt és egészét együtt mérlegelve lehet feltenni, s főként megválaszolni. A fontos az, hogy nem szabad önkényesen egybekapcsolni kérdéseket, s arra kényszeríteni a válaszolót, hogy az együvéerőszakolt kérdésekre együtt adjon választ. Isten szolgálata és a Kaszap-kultusz nem tartozott együvé, bárha erőszakolták is egy időben.

Azt a tanulságot is leszűrhetnénk Kovács András filmjéből, hogy az igazságért mindig újra és újra meg kell küzdeni, a meggyőződést folyamatosan próbára kell tenni, a cselekvés próbájára. Így aztán rokonságha hozható a *Bekötött szemmel* és a

### Szerelmem Elektra

mondanivalója. Gyurkó László nagysikerű drámája — amely különben könyv alakban is megjelent — a zsarnok megdöntésére irányuló és a zsarnok megdöntése utáni helyes magatartást vizsgálta, s talán úgy jellemezhető, hogy a zsarnok megdöntésére a kíméletlen következetességet, a zsarnok megdöntése után azonban a következetes humanizmust tartja helyesnek. Jancsó filmje nem, vagy nem elsősorban ezt a kérdést vizsgálja. Jancsó azt hirdeti filmjével, hogy a forradalom, általánosabban szólva: a cselekvő humanizmus nem „pihenhet meg”, naponta meg kell halni benne, s naponta kell újjászülni, mindig újra kezdeni, újra folytatni.

Mielőtt ez a gondolatot — bármilyen röviden is — elemeznénk, szólni kell a film előadásmódjáról. Jancsó film módszere eltér a megszokottól. A film: mozgó kép, s ő ezt komolyan veszi. A film-kép megkomponáltsága eddig is fontos feladat volt. Ha két szereplő között felbukkan egy harmadik, rendszerint azt is jelentette — legalábbis jelenthette — ez, hogy a harmadik a kettő közé áll, esetleg kapcsolatot létesít közöttük. S az sem merő újdonság, hogy a képek sora tartalmi tényező: Eisenstein klasszikus tétele a montázsról, a híres Kulesov-kísérlet (ugyanaz az arckép más és más kép mellé helyezve mindig más kifejezést látszik ölteni, új tartalmat nyer) már a némafilmkorszakban bebizonyította, hogy a tudatosan megszerkesztett képsor gondolatot fejezhet ki. Jancsó ezt azzal is megtétezi, hogy a képein bőségesen mutat mozgást, s ezek mindegyike jelképes erejű. Az *Elektrában* például a zsarnokság a nép kényszermozgásaiban is érzékelhető, majd a zsarnokság megdöntése pedig a nép önfelédit, szabad futásában; Elektra lázadása viszont keresztirányú mozgásaiban. Így tehát Jancsó többlet feladatot ad fel a nézőnek: meg kell figyelnie, meg kell tanulnia ezeket a mozgásbeli, képkapcsolásbeli kifejezőmódokat, a teret tagoló motívumoknak a „nyelvét”, hogy érthesse azt is, amit Jancsó ezúton fejez ki, ugyanis az élmény csak így lehet teljes.

Ezt szokás éppen kifogásolni Jancsónál, holott ezt a sokrétű és sokatmondó kifejezési formát a szemére vetni éppoly dőreség, mint lenne kifogásolni azt, hogy

az operában énekelnek, a balettben táncolnak, a filmen mozog a kép. Ha valaki idegen nyelven beszél, még nem biztos, hogy ostobaságot mond: ennek eldöntéséhez ismerni kell a nyelvet, amelyen az beszél. Nem ez a módszer a hiba itt, hanem az, ha *kevesebbre használja* a módszert Jancsó, mint tehetné. Az például, hogy a film vége felé a mozgó kép előképpé változik, s ráadásul épp akkor válik így egységibbá, már-már szólamszerűvé az előadás, amikor a mondanivaló döntő tényezőjéhez érkezik.

Mert hiszen a humanista cselekvés, a forradalom folyamatosságának elve részletesebb, alaposabb vizsgálatot és megvilágítást kíván. Ezt az alaposabb vizsgálatot ez az írás nem vállalhatja át a filmtől (különben megtették már előbb is), elegendő talán egészen röviden emlékeztetni arra, hogy a forradalom folytonosságának helyes elvével vissza is lehetett élni; s bebizonyosodott már, hogy azt is tisztázni kell: *hogyan* kell naponta újra forradalmárnak lenni.

A megújulás belső és külső problémái foglalkoztatják Fábri Zoltánt a

### 141 perc A befejezetlen mondatból

című filmjében. Itt elsőnek talán azt a kérdést vizsgáljuk meg, helyes-e az, hogy a filmek (a művészek) gyakran dolgoznak fel múltbeli témákat. Nem lenne-e helyesebb mai témákat feldolgozni? Mindekeletett tisztázni kell, hogy múltbeli tárgy is lehet mai téma. Sőt: a márt csak történelmi összefüggésben lehet nézni. Mai problémáink a múltban gyökereznek. Úgy hiszem, amikor Fábri ezen a filmen azt vizsgálja, hogy egy gondolkodó, igazságkereső ember helyes útra találását mi mindenféle befolyásolta, segítette, hátráltatta a harmincas évek Magyarországon, arra is fényt vet, mi mindennel kell számot vetni ma — mondjuk például — a nemzeti együttműködés érdekében.

Igaz, hogy ezen a filmen is nyitva marad a fő kérdés, az, hogy Parcen-Nagy Lőrinc végül is rátalál-e a közösségre, a helyes útra, a helyes magatartásra. Sőt, a film a regényhez képest a válaszolási időt közelebb hozza a mához, mert még 1944-ben is bizonytalan, egy kissé kételkedő embernek jelzi Parcen-Nagy Lőrincet, valószínűleg azért, hogy a történelmi utat itt hitelesen zárja le. A — bár bizonytalanul — tisztességes utat kereső egykori magyar középosztály vagy értelmiség ugyanis egészében kudarcot vallott 1944-ben: az a fasisztoid vagy éppenséggel fasiszta réteg, amelyet a filmen Vidovits Miklós testesít meg és Wavra tanár sejtet, végül is halálát okozta a bizonytalanok haladó polgárságnak. A filmnek ez a történelmileg hiteles mozzanata ezenkívül ugyancsak az érzelmi hatást, pontosabban: továbbhatás szolgáltatásban áll, mert a „másképp kell élni” felszólítása így a nézőnek is szól, míg ha Parcen-Nagy Lőrinc megtalálja még a film cselekménye során a „másképp élni” teljességét, a néző talán jólesően tudomásul veszi ezt, s nem érzi magáénak a felszólítást.

A fő vizsgálódás azonban az, hogy mi minden befolyásolja még magatartásunkat. A múlt, a származás, a hagyomány, a megszokás, még olykor a humanista szándék is visszafogó lehet (mint a filmen Parcen-Nagy Lőrinc groteszk viselkedése a gyárban, folytonos köszöngetése, az alamizsnáskodás). Másrészt — és Fábri egész művészetében ez visszatérő mozzanat — a bizalmatlanság, az aggályoskodás legalább annyira gátló lehet az igazságkereső, az igazságtevő úton, mint amennyire az igazi bizalom serkentő.

Ugyanis semmiféle nagy cél érdekében nem érhet el igazi eredményt az ember magányosan, egymagában. A közös munka, a közösség viszont tengernyi problémát vet fel, nehézségeket kell legyőzni hozzá. Gyakran értjük ezt úgy, hogy az embernek, az egyénnek kell itt önmagával megbirkóznia, hogy a közösséget vállalhassa. Ez igaz is, de az igazságnak csak része, nem a teljes igazság. Az egyén számára is kell adni valamit, bizalmat mindenekelőtt, s azt a tiszteletet, amely minden embernek ember voltaért kijár. Apró dolgokban is hasznos lenne erre figyelni. Gyakran hallani például munkahelyekkel, iskolai közösségekkel kapcsolatosan, hogy kinek-kinek be kell illeszkednie a közösségbe — s rendszerint ezt is egyoldalúan értik. Fábri filmje emlékeztet arra, hogy a közösségnek is „illeszkednie” kell az egyes emberhez. A közösség ugyanis: kölcsönös közeledés. A történelem során sok-sok esetben könnyítette volna meg jó célok érdekében az összefogást, ha ennek érdekében nem egyoldalú illeszkedés lett volna szükséges.

Miben foglalható össze végül is ez a három szép film? Természetesen nem szükséges rokonítani őket. Többé-kevésbé véletlen, hogy egymás után mutatták be őket az esztendő kezdetén. De játszódjék cselekményük bármikor, hangozzék mondanivalójuk bármilyen művészi nyelven, kétségtelemül közös vonásuk, s közös bennük mai életünkkel az, hogy az igazság, a haladás érdekében, mindenféle gúzsbakötő dogmatizmussal és önkényuralommal szemben, humánus tettekre készséggel, megtorpanás nélkül, egymásban bízva, egymás kezét fogva lehet és kell tevékenykedni.

Az ember akkor talál magára, ha egymásra talál. S ez nemcsak kinek-kinek a dolga, hanem: mindnyájunké.

Zay László

## Kétszáz éve született Bolyai Farkas

Amikor a két Bolyai — Farkas az apa, s János, a fiú — első életrajzírója *Bedőházi János*, a múlt század végén a külföldi érdeklődéstől is sarkallva, könyvét megírta, a bevezetőben arra hivatkozott, hogy a mintegy hétszáz tudós név között, amelyet nyilvánvalóan valamelyik tudománytörténet névmutatójában számolt össze: a könyv címlapján szereplő név az egyetlen magyar. S valóban — ahogyan az író: *Németh László* és a leghívatottabb szakértő: *Szénássy Barna* is mondja — a Bolyai nevet ma sem lehet megkerülni. „A múlt század első felét matematikai életünkben is reformkornak tekinthetjük. Matematika-történetünk reformkorát elsősorban a két Bolyai tevékenysége határozza meg. A matematika hatalmas épületében vannak tételek, amelyek csupán egy-egy téglát jelentenek a szinte megszámlálhatatlan sok között, de olyanok is, amelyek a szilárd megalapozottságot biztosítják az egésznek... a két Bolyai életműve egészében az utóbbi kategóriába illesztendő.” Tudóshoz illő kimért szavak ezek, amelyek mögött ott az elismerés: Euklidész jóvoltából több mint kétezer év óta létező rendszer közepette, Erdély bérci között egy Bolyai új geometriai rendszert teremtett!

A *Tiszatáj* c. folyóirat ez évi egyik száma egy csokor tanulmányt szentelt Bolyai Farkas emlékének. A nemrég elhunyt Németh László éveken és száz oldalakon keresztül győtrődött, hogy a két zsenit megértse. Az ötven évvel ezelőtti életrajzírók — *Dávid*

*Lajos, Stäckel* — után az elmúlt években több monográfia írója pl. *Benkő Sámuel, Weszely Tibor*, próbálja megragadni ellentmondásos és elválaszthatatlan lényüket.

Írásunkban igyekszünk Bolyai Farkas (1775—1856) életre szorítkozva keresni a feleletet: Honnan indult? Mit kapott a környezetétől? Mi az, ami meghatározta emberi nagyságát? Mi okozta életművének félbemaradását?

A szegényes otthont, de mindtaszerű családi légkört, 1781 szeptemberében felváltja az 1622-ben Bethlen Gábor fejedelem által alapított Nagyenyedi Református Kollégium. Egy külön kis társadalom ez, amely 1629 óta köztársasági szervezetet alkot, amikor is Bethlen megtiltotta a főuraknak, hogy a jobbágyfiúk tanulását bárminő formában is megakadályozzák. Kemény, nevelő élet és a pezsdítő (főleg külföldi) szellemi áramlatokkal szemben nyitottság jellemezte. Az előbbire íme a kollégium törvényeiből néhány idézet: „Másnak a tanuló szobájába fontos ok nélkül ellátogatni, másokat a tanulásban zavarni tilos. A szónoki gyakorlatokon mindenki, vitatkozásokon mind aki eléggé képzett, megjelenjen. Ráfelöl mulasztásának 15, hallgatónak mulasztása esetén három dénár a bírság. A nyelveket, amelyek igazán mintegy szárnyai a tudományosságnak, szorgalmasan gyakorolják, s a latin mellett, amely az iskolán belül és kívül társalgás nyelve legyen, a görögöt ki-ki a maga osztályában, zsidót pedig mindenki tanulja. Akik a gyakorlatot következetesen elhanyagolják, élvezett kedvezményeiktől megfosztandók. Akik az iskolai munkát nem szeretve, haszontalan sáros kóborlásra adják magukat, kollégiumunk anyagkönyvéből kitoröltetnek.” A kevés adományból élő, önellátó kollégium (kertje van; a diákok maguk végzik a munkát, szolgálatot végeznek mind a kollégiumban, mind a város lakosságának; tandíjat a szülők legtöbbször nem tud fizetni) minden áron lámpásokat akar gyűjtani. A szabad szellemi életre mutatnak azok az adományok, amelyeket „nemzeti különbség nélkül”, „vallási különbség nélkül” céllal tettek, valamint a kollégium Adattárában feltüntetett növedékek vallásfelekezeti arányszáma. Nem véletlen, hogy ilyen légkörben alakulnak ki a különféle önképzőkörök, amelyek a kollégium forradalmi és kulturális centrumai lettek. (Lásd: Adattár, Finánczy, Molnár Aladár, Erős Lajos vonatkozó műveit.) 1653-ban már a jobbágyszármazású Apáczai magyarul tanít és olyan célokat tűz ki, amelyekről az országgyűlés csak 150 év múlva, a reformkorban kezd tárgyalni. Olyan tanárai vannak, mint *Kolozsvári István, Pápai Páriz Ferenc, Herepei Ádám, Benkő Ferenc*, később *Köteles Sámuel* és *Szász Károly*.

Egy ilyen légkörű iskolába érkezett és növekedett, a csodagyerek Bolyai. A nyolc-kilencéves diákot az ámulat felkeltésére vitték végig a nagy diákok kamráin: folyékonyan beszélt latin nyelven, 14 tagú számból fejben négyzet- és köbgyököt vont, hatheti görög tanulás után kívülről szavalta Homéroszt és Héberül olvasta a Bibliát. (A mutatványoknak meg is lett a következménye, a túleröltetett agy hallucinációkat termelt.) Viszont itt, majd 1790-től Kolozsvárott gyűjti magába azt az ismeretanyagot, amely alapja lesz 47 éves tanári működésének és sajnálatosan félbeszakadt életművének. Tanulóévei főbb állomásai még: Jéna, ahol Fichtét hallgatja és Schillert csodálja, Göttinga, ahol érdeklődése végleg a matematika felé fordult, s a két évvel fiatalabb — később a világ első matematikusa — *Karl Gauss* barátja lett.

Az életrajzírók nem hangsúlyoznak kellően egy má-

sik fontos tény, amely egész életében derűt adott neki — Jánosnál ez hiányzott —: a hitet. *Szathmári Pap Mihály* kolozsvári teológiai professzor (akit ő nagy Gamálielnek nevez) vezetgette a lelkét a megismerés felé. Úgy látszik nem eredménytelenül. Göttingából való hazatérésekor Pesten súlyosan megbesíti lábát, olyannyira, hogy le akarják vágni. „Nagyon szenvedett, de lelkének erejével a fájdalmak fölébe kerekedett. Sőt sokszor úgy el tudott még tréfálkozni is, hogy híre futott, s a szálló vendégei fölkeresték; szórakozni jártak hozzá.” De ez csak a jelzése szenvedéseinek, amelyek a testéről a lelkére tevődnek át. Gauss a Ceres bolygó pályájának kiszámításával világhírré tesz szert, Göttingában katedrát kap, és a napoleoni idők sem zavarhatják meg tartósan csillaga emelkedését. Bolyaival valamiképpen megállott az idő, amikor hazatért. Előbb Kolozsvárott nevelősködik, azután elveszi egy sebész-borbély leányát és anyai birtokán, Domáldon gazdálkodik. Majd 1804-ben a Marosvásárhelyi Református Kollégium főkonzisztoriuma meghívja az akkor felállított új tanszékre, matematika, fizika és kémia professzornak. 47 évig tölti be ezt a tiszteletet. Házassága nem boldog, felesége előbb csak indulatosságával keseríti meg életét, később mint schizophréniás beteg szorul ápolásra. Az 1811-es devalváció, az utána jövő drágaság, fizetésének elértéktelenedése súlyos anyagi gondokba meríti. A Göttingából hozott becsvágy s tudományos tervek a pénzügyi műveleteiben folynak szét. Ehhez járul még, hogy a mintegy három ezer lelkes kis városban, de egész Erdélyben, egy ideig csak egyetlen emberrel (a fiával) beszélhetett matematikáról! *Gauss*, a volt barát, elfordul tőle. Volt idő, amikor 12 évig nem válaszolt levelére! De nemigen jutnak el Erdélybe a tudomány újdonságai sem. Ez a szellemi oxigénhiány, a sikerélmény nélkül múltó hosszú évek és a bátorító szóra szomjazása

(nem volt senki, aki a zsenit, gyermeki lelkét biztatta volna) szabta meg életét.

Csak improvizálja tehetségét: olyan kályhákat szerkesztett, amelyeket a mérnöki irodalom ma is mint Bolyai kályhákat tart számon. Mint technikus, önhajtású gépekkel és kocsira szerelt nyaralóval lepte meg a vásárhelyieket. Mint gazda, minta-gyümölcsöst telepít, birtokán patakot vezet át. Erdészeti könyvet és drámákat ír, az utóbbikat névtelenül. Ő mondja: „Ki-botsátom a szelek közzé tsoznakomat, nints rajta minden, s ha el-vész is, meg-nyerem azt, hogy egy álomból felserkenve a Poézis adójáról quietanciát kapok.” Egyetértünk Vekerdi Lászlóval, aki arra hívja fel a figyelmet, hogyha valaki drámáit pl. a Pausaniast avatott kézzel — mint Keresztury Dezső a Mózest-restaurálná, tán remekművel gazdagodnánk. Bolyai azért mindig élete főművére készült, s milyen furcsa, 57 éves korában megírt Tentamenje értékét ma már könyvének függeléke, fia munkája, az Appendix emeli. Még 24 évet élt. A marosvásárhelyiek úgy ismerték, mint társaságkedvelő, szívesen segítő, magyarázó, a kis város érdeklődését mozgásban tartó embert. Csak Gausshoz írt levelei, többször megírt életrajza, sia vallomása mutatja a magányos embert, aki mégis rendíthetetlen hittel és derűvel szemlélte az életet és várta a halált (szobájában éveken keresztül ott állt a fenyőfa koporsó). Nem volt más kérése az utókortól, csak az, hogy egy pojnik almafát ültessenek sírjára.

A szakemberek lassan méltó helyére teszik Bolyai Farkas életművét. Az író pedig a küzdelmes élet társadalmi, de főleg a körülötte élő közömbös emberek által támogatott, buktatóit bogozza. Tanítván és emlékeztetvén arra, hogy nálunknál nagyobb fényvel világító emberek élnek közöttünk, akiket — talán meg nem értve is — „csak” szeretni kellene.

Tenke Sándor

## Könyv- és folyóiratszemle

### Der König David Bericht

Stefan Heym, *Der König-David-Bericht*. Roman. Fischer Taschenbuch Verlag, 1974. 211 lap.

Heym könyve<sup>1</sup> regény. Nem történetírás. Mégis jogosult a regénnyel kapcsolatban a történeti és az ószövetségi szálak egymásba fonódásainak a kérdésért fölvetni. Jogosult a kérdés egyrészt a *sujet* felől, hiszen Dávidnak, Juda és Izráel fejedelmének és Jeruzsálem királyának személye történeti alak. Másrészt azért jogosult a kérdés ilyen fölvetése, mert a regény ószövetségi szövegeket használ föl. A fölhasználás módjának a sávja az egyenes idézéstől a szabad átirásig terjed. Fárasztó és egyben unalmas is lenne, jöllehet végrehajtható a regény egyes részleteit a bibliai előzményekkel egybevetni. Akit ez érdekel, maga is megteheti. Ennek végén arra az eredményre fog jutni, hogy nem található bibliai szöveg, amelyet értelméből egészen kiforgattak volna. De az ilyen bánásmód félreismeri, hogy Heym regénye nem bibliai történet zszurnalisztikus átdolgozása, amelynek egy ilyen metódika kutatásának alá kellene magát vetnie, hanem regény, tehát költészet, mégha törté-

neti anyaggal dolgozik is. Ezt tehát tekintetbe kell vennünk.

A történeti és az ószövetségi kérdések bonyolultaira nem lehet egykönnyen választ adni.

1. Stefan Heym *Dávid-király-tudósítás*-ának mindenben köze van a bibliai *Dávid-király-tudósítás*hoz, és

2. Stefan Heym *Dávid-király-tudósítás*ának a biblia *Dávid-király-tudósítás*hoz egyáltalán semmi köze sincsen. Ez a két mondat nem paradoxon, hanem azazal az igénnyel lép föl e kettő együtt, hogy együtt elmondva és meghallgatva azt az egyetlen helyes feleletet adhatják a történeti és az ószövetségi elemek összefonódottságára egy olyan regény formájában, amely az ószövetségi adottságokon alapszik, amely adható. A dialektika az egyetlen helyénvaló theoréma a megismerés útján. A költészet jellegének el nem törlése végett methodikailag szükséges azt a második tételt, hogy Heym regényének a Dávidról szóló ószövetségi tudósításhoz nincsen semmi köze, az ószövetségi összekapcsolódások tárgyában föltehető kérdések előzetes föltételül (Prämisse) elismerünk, míg az az első állítás, hogy a regénynek mindenben köze van a bibliai tudósításhoz, szükségképpen előzetes föltétel a történeti összefüggésekre irányuló kérdésben.



Ezek a megmondások voltak azok, ha szabad ezt itt megemlítenem, amelyek a magam és a segítségem<sup>2</sup> számára irányelvül szolgáltak abban, amit *Heym* úrnak regénye szerzése során nyújtottam. Hogy mennyiben csapódtak le magában a regényben is, azt olvasás közben maguk is megállapíthatják. Ezek az itteni és mostani fejtegetéseim csak azt a célt szolgálhatják, hogy szemléltessék a módszertani elveket. Ha most az első mondatot megismétlem, csak annak jelzésére szolgál, hogy a tárgy első szempontját, a történeti szövegműveket, bevezessem.

Tehát: *Stefan Heym Dávid-király — tudósítás*-ának mindenben köze van a bibliai Dávid-király-tudósításhoz.

A regényben található történeti kapcsolatok, amelyek egyeznek a bibliai tudósítással, amint azt meg lehet állapítani az olvasás során, nem bizonyos adatok, terminusok, évszámok. Nem is első renden a történelmi személyek, a spektakulum figurái, mint Saul király, Dávid, Salamon, Jósáfát kancellár, Eliahóref és Abijja írnök, Jóáb és Benájá katonai parancsnok, Cádók és Abjátár pap vagy Náthán próféta. A történeti kapcsolatok valójában azok az intézmények és viszonyok, amelyeket ezek a személyek jelképesen ábrázolnak. Utalok itt a 2. fejezetben a regény hősnének Éthán-nak az új időkről előadott elmékedéseire (a zsebkidrásban a 16. lap) (*szerk.*: a továbbiakban TA-val jelezzük = Taschenausgabe); a 8. fejezetben az 1. Sámuel 25-re vonatkozó betoldásra, a 16 fejezetre és ebben Jósáfát ben Ahilúd kancellár beszédére (TA 126. lap), Dávid és Jóáb párbeszédére a 12. fejezetben (TA 95) és Ahitófel följegyzéseire a 21. fejezetben (TA 170—172). A királyi méltóságú despota, a konzervatív nagybirtokos és a bölcs kancellár szájából jövő ábrázolások, amelyek egyébként egybeesnek a regény hősné elemzéseivel, a valóban fontos történeti kapcsolatok. Ezek ebben a minőségükben elválaszthatók a történeti *staffage*-tól (képes díszítő elemtől), amely a hadjáratok, a népszámlálás, templom és a palota építése, a családi viszályok és egyéb kalandok felsorolásából áll. *Staffage* és kép ezért Absolóm és Seba forradalmának, a történeti kor drámai eseményeinek ábrázolása. Ezekben az ábrázolásokban a regény osztozik a bibliai tudósítással, ezzel szemben a főttebb említett egyes megnyilatkozások a király, a kancellár, a történetíró és a nagybirtokos szájából, amelyeket viszont a döntő regényszövegsnek neveztünk, hiányoznak. Az implikáció nemcsak a történeti esemény maga, hanem sokkal inkább az eseménynek az értelmezése is. Az ilyen történeti szálak beleszövésai ábrázolják ugyanis a nomád jellegű sztyeppe-i törzsközösség átmenetét az antik despotiába, ahogyan ez a fajta folyamat Ugarit, Mari, Sumer és Babilon iratos leleteiben tükröződik. Sault a népi királyt, akit még úgy választottak képviselőjükké és sereget vezérlő királlyá — vessük össze ehhez 1. Sámuel 2 végét és a 9. részt — fölváltja az autokrata despota Dávid, aki maga szerzi meg magának a koronát.

A történeti összekapcsolódások közé tartozik még a kultuszi viszonyok leírása is, legfőképp a törzsi szentélyek szerepe és rendeltetése a helyi papi rendekkel. Mint ismeretes, ezeket a szentélyeket Jósijjáhu király i. e. 622-ben végrehajtott ún. kultuszreformja fosztotta meg végérvényesen hatalmuktól és jogaiktól. Salamon templomépítése a vég kezdete. Dávid korában még nyilvánvalóan nagy tisztelet vette körül őket. Sámuel a legjelentősebb képviselőjük. A szentélyek menedékkül szolgáltak betegeknek, gyengélkedőknek, a társadalom megsebzettjeinek, a me-

nekülőknél. A 4. Mózes 35-ben és Jósua 20-ban, valamint 5. Mózes 19-ben található menedékvárosok listája világosan mutatja rendeltetésüket. Ezek a listák a VI. század közepéről valók, Jósijjáhu kultuszreformja után és világosan kivétezik Jeruzsálemet. Ezek a helyek, amint az a Bírák korából és a Dávid történetéből kitűnik, betegek és lázongók gyülekező helyei voltak. Az ilyeneket távol kellett tartani Jeruzsálemtól, a királyi székhelytől és a templomtól. Ezért jelölték ki nekik vidéken helyeket. Jóábnak ama kísérlete, hogy gyilkosai marka elől az oltár megragadásával meneküljön, jó szokás volt. Csak az azíliumi jog megsértése említhető meg. Hebron is, miként Sikem és Kedes, ősrégi kanaáni szentély volt, ahogyan azt Jósua 12:22 mutatja. Hebronból indult útnak Dávid Absolómmal a hatalom átvételére. Emellett ennek a papságnak a szerepe a történelemben, ahol az a bibliai elbeszélésben is, Sámuel koronázási történeteiben áttetszik (vö. 1. Kir. 1—2), nincsen elhízottan megrajzolva. A papok és a próféták, akiknek a szerepköre, ahogyan az Sámuelen látható, egyelőre még nincsen élesen elválasztva, nevelték a királyokat és döntöttek el, hogy ki legyen a király, az ő kezében volt a szent sorsvetés eszköze. Az ókori keleti despota rendszerek messzemenően theokráciák voltak. Dávid Sámuelnál járt Rámában, Salomont —akinek eredeti neve Jedidjá volt, a koronázási neve lett Salamon, 2. Sám. 12:25 — Náthán nevelte és Abjátár ültete a trónra. Csak az észak-izraeli elohista tradíciófonal keneti föl ezért Dávidot is Sámuellel. Dávid trónralépése a regény változata szerint, amelynek Jefta trónralépésében, Bírák 10—12-ben bibliai párhuzama is van, történetileg bizonyosan a valóságnak megfelelően van előadva. Jefta is Dávid is szabadcsapatok vezére volt, amelyeknek segítségével egy trónust szereztek maguknak. Mindkettő emigráns volt. Jefta elmenekült szülőföldjéről a matrilineáris örökösödési jog miatt és győztesként tér vissza, mint Dávid, ahol lánya megáldozásával Jefta földjén kioltódik a matrilineáris örökösödési vonala. Dávid trónralépése hasonlít a Jeftaéhoz. Juda királyává történt megkoronáztatása ügyes, megnyerő politikájának gyümölcse, a koronáztatás. Izraelben beható összeesküvés eredménye és csak a jeruzsálemi koronát foglalja el magának hatalommal, elfoglalva magának magát a várost. Ebben a papi hagyományozásnak nyilván igaza van.

Dávid is, Jeftához hasonlóan, ősi törzsi rendeket szeg meg. Mert Amaszjának, a júdai népfőlkelő hadsereg vezérének a meggyilkolása, valamint szerepének Jóáb által történt átvetele után — aki a krétaiakból és filiszteusokból (= kréti, pléti) álló királyi zsoldos testőrség parancsnoka volt — megszűnt a nagycsaládi kötelékek, a törzsek ama hatalma, amelyvel érvényesíthették volna ősi jogaikat a megerősödő központi hatalommal szemben. A népfőlkelő hadinép a törzsek fegyverforgató férfiainak szabad teljesítménye volt és záloga a törzseknek a királlyal szemben.

A történeti összekapcsolások közé tartozik egy bizonyos erkölcsi és morális magatartási rendszer. Ezek között azért kell külön megemlíteni Dávidnak a biszexuális viselkedését, mert könyvismertetőik alkalmasan rosszindulatú elrajzolásnak tekintik. Nem szabad ugyanis szem elől téveszteni, hogy a Biblia rigórozus szexuális parancsolatai (mint pl. 5. Mózes 23: 18—19) lényegesen fiatalabbak, mint a királyok kora. Ezek vagy Jósijjáhu ún. deuteronomista kultuszreformjából erednek, vagy a 3. Mózes 17—27 ún. szentégtörvényei mintájára csak az exiliumi vagy exi-

lium utáni időkből, tehát az i. e. 600 és 500 között telt időből. Jösszjájához intézkedéseinek a leírása 2 Királyok 22—23-ban vagy csak 1. Királyok 14:26-ban nem engednek más következtetésre jutni azon kívül, hogy a királyok korában Izrael és Júda nagyon távol állt minden purizmustól. A korai királykor még sokkal inkább összeszövődött volt az ősi kanaáni orgiasztikus szokásokkal; nem szabad elfelejtenünk, hogy nyilvánvalóan még Dávid idejében is léteztek a birodalom keretében ethnikai enklávék (lásd pl. 2. Sámuel 21), mint pl. Gibeón. A Jahwista elbeszéléseinek említése Sodoma pusztulásáról annyiban nem helytálló érv, mert e bibliai tudósításban nem a homoszexualitás van elítélve, hanem a vendégbarátság törvényének megszegése. Lót beszéde ebben a tekintetben (1 Mózes 19:8) félreérthetetlen.

A történeti összekapcsolások közé tartozik továbbá Dávid és Salamon bánásmódja a lehetséges trónkövetelőkkel szemben. Meggyilkolásuk, noha etikailag megtámadható volt, egy sürgető probléma megoldása volt, mégpedig a központi hatalom erősítéséé.

A legutolsó összekapcsolás még, amelyet itt meg kell említenem, maga a történetírás. Ez egy szilárdan álló *topos* szerint történik: Egy fiatal, feddhetetlen életű ifjú isteni vezetéssel nagy dicsőségre és csúcspontra jut. Egy király fénye az istene visszaverődött fénye. A Szargon-legenda az első egyike ebben a sorban, a Xerxes és Kambyses legendája nem az utolsó. Egy király elmarasztalása vétek annak az istenségével szemben, aki egyedül az ítélet és kegyelem joga. A király istensége nagykirályként jelenik meg, mint annak az atyja; a királyt isten-fiának nevezik. Az ilyen himnusi fényezések történeti elgondolásoknak felelnek meg. A király mítoszok azt a korszakot zárják le, amelyben a kultusz és az ökonomia, vagyis minden hatalom központosítása lezárult. A szociális és politikai értelemben jogaitól megfosztott városi és vidéki lakosság a templomkirály tulajdonává válik. A történetírás maga, amelynek meglevő történeti emlékeit kell egyesíteni, azzal a *topos*-szal — ez az a vezérkép, amely mögött a történeti érdekek megbújnak — Izrael és Júda esetében nem állítható helyre végső bizonyosság fokáig.<sup>3</sup> Az azonban bizonyos, hogy a meglevő bibliai szövegek különböző hagyományokból állnak. A regény arra tesz kísérletet, hogy ezeket az eltérő egyes hagyománycsoportokat szétválassza és történeti háttérrel fölvezesse. Az a regényben hozott döntés, hogy a Dávidról szóló történetírás folyamatát már a trónon követőjének idejében elhelyezze és a királyi udvarban találja meg a helyét, azon a történeti föltevésen nyugszik, hogy egy ilyen vállalkozás már Salamon király alatt lehetséges volt. Fiatalabb szövegek bevonása, amin papi listák és följegyzések értendők, a regény cselekményébe, amire a 'szövegkritikus utalhatna és kétségbe vonhatna hitelre méltóságukat, onnan veszi jogosultságát, hogy ún. papi szövegekbe gyakran vétettek föl igen régi eredetű hagyománykincsek. *Heym*nek a változata Dávid történetének megírásai között ezért éppen olyan jogosult, mint bármely más tudományosan megalapozott föltevés, amely a bibliai végszerkesztés időpontját az ószövetség tekintetében a fogságot követő korba helyezi, vagy ugyanolyan módon kétségbevonja. A Szargon-legenda analógiájára azonban joggal elfogadhatónak kell lennie, hogy a Dávidról szóló történetírás már az utóda alatt elkezdődött. Emellett az sincs kizárva, hogy — és ezt kifejezetten is hangsúlyozom — a deuteronomista és papi átdolgozás a királyok korában is beavatkozott a bibliai szövegek átdolgo-

zásába, anélkül, hogy valamit is alapvetően megváltoztatott volna. Mert az a szándéka, hogy Izrael történetét egy kultuszközösség (gyülekezet) életként értelmezze, az északi és a déli ország politikai történetét már amúgy is a teológiailag kétségesnek a hatókörébe sodorta.

De hadd menjek ezek után a téma második kérdéskörébe.

Az ószövetségi összeszövődések *Heym* regényében annak az előzetes föltételnek a jegye alatt állnak, hogy *Heym König-David-Bericht*-jének a bibliai tudósításhoz semmi köze sincsen. Ez a premissza nemcsak azért érvényes, mert *jöllehet*, hanem mindekelőtt azért, mert a regénynek terjedelmes részletei szó szerinti idézetek a bibliai szövegből. Itt is messzire vezetne, ha részletekre mutatnék rá, hisz a gyakorlott olvasónak amúgy is könnyű az ilyen szakaszokat fölismernie. Már a nyelvezet elárulja ezeket. Az angol (amerikai) eredeti regényszöveg jobban megkönnyíti ugyan a fölismerésüket, mert a *Heym* használta angol *King James* Biblia könnyebben elvállik mindattól, ami a *Heym* mondatszerkesztése; ott jobban különbözik a német változattól. Az előzetes föltételben (premisszában) a *jöllehet* és a *mert* szónak az aláhúzása megkapja a maga megokolását, mégpedig föltétlen igazolását magának a regénynek a célkitűzésében. *Heym* regénye nem új történet „Az Egyetlen és Egyedülálló, Igaz és Hiteles, Történetileg Pontos és Hivatalosan Elismert Tudósítás Dávid ben Jessenek, Júda Királyának Bámulatraméltó Fölemelkedéséről, Istenfölvételéről, valamint Hósi Tetteiről Hét Éven át, továbbá Judában és Izraelben Harminc Éven át, Istennek Választottjáról és Salamon király Atyjáról”<sup>4</sup> műfajából, nem Dávid királyi uralkodásának a története. A téma maga a *történetírás* és annak bizonyítása, hogy a történetírás történeti érdekektől függ. Akik olvasóink közül mint germanisták ismerik *Peschke* munkáját a germanista ideológiakritikáról (a német szövegben: Versuch einer germanistischen Ideologiekritik, Stuttgart 1972), amúgyis tudják, hogy az ilyen ideológiakritikai kérdésfölvétel szükségzerű irodalomtudományi metódus. *Heym* regénye azonban — ezt hozzá kell tennünk — nemcsak ideológiakritikai vizsgálata az 1. Sámuel 1. Királyok könyve bibliai szövegállapotának, ezt a feladatot az ószövetségi tudomány régesrég teljesítette már, hanem regény, költészet, amely véghezvitelében éppen azt szünteti meg, hégeli értelemben, amit a bibliai tudósítás Dávid királyról ószövetségi szöveggé tesz.

Fontossá válik ez a regénycselekmény kiindulásában, a királyi megbízásban: Salamon királyságát történetileg jogszerűvé kell tenni (legitimálni; 1. fejezet, TA 10. lap). *Heym* valójában megszünteti a kiválasztás ószövetségi fogalmát és egy történeti eseményre nyesi vissza. Annak az epizódnak, amely 2. Sámuel 7:5—16-ban beszélődik el, egyértelmű ószövetségi skopusa van. Az itt használt „ószövetségi”-nek a fogalma ezt a szakaszt megkülönböztetően minősíti a neutrális, irodalomtudományi „bibliai” fogalmától; amaz teológiai fogalom. Egy királyhymnus eredeti szövegét átértelmezi ószövetségivé, egy örökérvényű üdvigéretté. *Heym* visszanyesi Náthán álmát is (15. fejezet, TA 121—123. lap) annak eredeti értelmére. A hymnus, amely az uralkodó királyi háznak örök megmaradást ígér, majd csak a zsidó és keresztyén teológiában válik egy eschatológiai-messiási jövendölés példázatává. Ez már az üdvhozó személyében nem a trónigénylő Salamont látja, hanem egy transzcendens üdvösség Szabadítóját. A regényben a kivá-

lasztás ószövetségi sémájának a megszüntetése megszüntetődik azzal, hogy a bibliai szövegben található összekapcsolása az egész nép kiválasztásával megszüntetődik. Az, ami a Bibliát Ó- és Új Szövetséggé tette, a kiválasztás gondolata, egy népe, illetőleg egy gyülekezeté a többi népek áldására (1. Mózes 12:2), az kizáródik.

Ez függ össze igen szorosan azzal, hogy *Heym* a regényében az egész ószövetségi történetírásban oly uralkodó szerepű „kol jisraél”-t, azaz a kiválasztott népeknek a domináló szerepét a dramaturgiaiailag szükséges Dávid és Salamon király szerepe érdekében figyelmen kívül hagyja és azt a 3. fejezetben és a 26. fejezetben a kapuórság századosa által tárgyalatja meg. *Heym* kizár minden teológiai értelmezést és tudatosan távolságot tart a bibliai alapszöveggel szemben, amikor az elutazó Éthán így szólaltatja meg azzal a századossal szemben, aki faggatja, hogy mennyire jutott a nép történetének megírásában: „A nép, mondtam neki, minden jónak és rossznak az eredete” (TA 210. lap). Nem Jahweh tanácsvégzése. tana vagy cselekedete a fejlődés okai, mint a nép. Ez egyértelműen atheista nyilatkozat, mint ahogyan Jahweh ábrázolása is atheista. A nép nem szerepel cselekvő személyként a regényben. És mégis szerepet játszik a regényben, döntő szerepet, mint amely féltelmesen szemben áll királlyal, pappal, kancellárral, prófétával és hadseregparancsnokkal. A regény tendenciája szerint a történetírást a királyok, a kizsákmányolók határozzák meg, akik igényeiket érvényesíteni akarják. Még sikerül ugyan a Kréti és Pléti-különítménynek szétugrasztni a népet az útból, amikor despoták és eunuchok közelednek, de az énekesnek az átka úgy fordul egy nagy utópiává, mint a Bileámé; ezzel az átokkal végződik a regény. A regény utolsó mondata ennek az utópiának a költői alakja: „...és az ÚRnak nagy fényesége ragyogott Jerusolajim fölött a reggeli pirkadatban.” A regény magaértelmezésében ez a mondat sem teológiai nyilatkozat, hanem egy kép, amely Éthán kudarcát meg a városnak Salamon és kreatúrái által történő elnyomását mintegy megszünteti. Ez a mondat egy költői formában a negáció negációjának filozófiai törvénye. *Heym* látomása a népről dialektikus, marxista.

Végül tegyük föl még a kérdést Jahwehról is, és arról, hogy miként integrálódott a regény folyamatába. Éthán is imádkozik Jahwehoz, Éthán is elfogadja Izrael urának. De Éthán Jahwehja más Jahweh, mint a Náthán, a Dávid, a Cádók, a Salamon Jahwehja. Éthán Jahwehja nem válaszol, nem beszél. Ebben nem az a mozzanat játszik szerepet, amellyel a prófétai könyvekben találkozunk, mint pl. Ezékiel 20—21-ben, vagy Ésaiás esetében, amikor Jahweh megkeményíti szívét és fülét, hanem az Éthán Jahwehja a költők és a gondolkodók Jahwehja, a papok és királyok, a hivatalnokok Jahwehja, mert nevében ezek beszélnek vele. Ezekről, meg a királyi hárem asszonyaitól tudja meg azokat az információkat, amelyek révén az időt és a történelmet megérti. Egyben azonban — és ebben most már valóban egy ószövetségi összefüggés rejtezik — Éthán egy világot vázol föl magának az istenképpel, amelyben a király is egy ÚR alatt áll, aki őt is ítélet alá veszi vagy megkegyelmez neki és fölemeli. Ezt a mozzanatot osztja a papokkal és prófétákkal, a költőkkel. Ebben a vázolatban győzi le a kegyes ember (azaz Éthán) csakúgy, mint kortársai és a papok és próféták, a maga idejét. Azzal, hogy megtagadja a király legfőbb tekintélyének az elismerését, egyben megteremti magának is a szubjektív föltételt ahhoz, hogy a törté-

ténelemnek kiutat nyisson, egy meghosszabbítást teremtsen, amelynek más lesz az arculata, mint a jelené: az Úr dicsőségének ragyogása mégiscsak ott nyugszik Dávid és Salamon, e gaz királyok városán és szebb jövődőt ígér a városnak és lakosainak. Jahweh, a királyokét, a történész Éthán folyvást »mitologiátlanítja« és a despoták és papok ijesztő bábjaként leplezi le. Jahweh megmarad szimbólumnak, chiffre-nek, metaforának a változékony jellegű haladás kifejezésére. A regényíró *Heym* Éthán közvetítésével Jahwehnek, Izrael Istenének azt a helyet adja meg, amelyet már *Goethe* megadott az Atyaistennek (Gottvater), a művészet területét. *Lessing* ki akarta úzni az Istent a művészet területéről, amikor gyűrűparabolájával egy ideává légiesítette. *Hegel* nagy gondolata, hogy a tegnap vallását a művészet szünteti meg, mert mindkettő a valóságnak egyazon területét, az alkattá változtatott képzetet (gestaltete Vorstellung) fogja át, alig lehetne cáfolni, mégpedig nemcsak azért, mert a marxista klasszikusok követték, hanem mert helytálló. *Heym* látásában Jahweh egészen távol áll minden kijelentés-pozitivizmustól, látomása dialektikus, marxista.

*Heym* könyve éppen ezért provokatív könyv. Azok, akik úgy vélik, hogy a regényben egy kulcsregényt láthatnak, vagy korszerű persiflage-nak értelmezhetik, nyilván félreismerték szántszándékkal a történeti regény dimenzióját. *Heym* regénye mindkettő, egy klasszikus fejlődési regény és egy történeti regény, de egy marxista költő történeti regénye. Ebben az összefüggésben hadd figyelmeztessem olvasóját a 6. fejezet végére, a 11. fejezet végére, a 16. fejezet végére, ahol az olvasó észreveszi, hogy Éthán nyitott szemmel fut pusztulásába. A regény azonban egy marxista történeti regény, mert vállalja azt a bölcséleti fölismerést, hogy a történelem osztályharcok története és ez alá vonja magát a történetírást is, éppen ezért emeli regénye középpontjába nem a történelmet, hanem a történetírást. Ezek a magyarázatok szükségesek voltak ezen a helyen, hogy bizonyítékát adhassuk annak a kezdetben kimondott megállapításunknak, miszerint *Heym* regényének a Dávid királyról szóló bibliai tudósításhoz egészen köze van és semmi köze sincs, és hogy ez az utóbbi premissza mindenekelőtt az ószövetségi összeszövődöttségek kérdése fölött áll. A bibliai töredékek *Heym* regényében a maguk teológiaiilag meghatározott kontextusából kiemelve nem ószövetségi értelmű keretozések már, hanem költői idézetek, amelyek textusmegjelölése éppen ezért hiányozhatik is. És ha mégis, a vizsgálat végeredménye ismerete ellenére is, föltevődött a kérdés az ószövetségi összeszövődöttség tekintetében, az mégsem volt pusztán Don-Qijoteria, hanem kísérlet, hogy *Heym* regénye és az ószövetségi elbeszélés között fennálló különbséget olyan világossá tegyék, amennyire csak lehetséges.

Engedtések meg még egy utolsó, személyes állásfoglalás is. Nem vagyok költő, hanem teológus és vallástörténész. Ezért megérthetik, ha azt mondom, hogy nem állok mindennek pártjára, amit *Heym* regénye képvisel ebben vagy abban a kérdésben. De mindig és mindenütt elébe állok, ahol meg akarják támadni. Talán nem lenne szabad a megvitatásban a támadó és a védelmező szerepét kiosztanunk, hanem meg kellene kísérelnünk Éthán nyomain járva a *pro*-t és a *contra*-t jól mérlegelnünk, hogy oly közel jussunk az igazsághoz, amennyire csak lehetséges. (Berlin—Halle)

Dr. habil. Walter Beltz  
Fordította Pákozdy László Márton

a szerkesztő tollából: A bibliai regény irodalmi kérdéseihöz

1. Stefan Heym könyve először Amerikában jelent meg angol nyelven; első német kiadása *Der König David Bericht* címmel a müncheni Kínder Verlag gondozásában, 1972-ben. A cikk az olesó (de rövidítettlen) zsebkönyvkiadásra hivatkozik, amely bárki számára árnál fogva könnyebben elérhető; ez a Fischer Taschenbuch Verlagban jelent meg 1974 októberében, 211 petty nyomású lapon. Nemzetközi bibliográfiai száma ISBN 3 436 01970 4.

Stefan Heym 1913-ban született Chemnitzben (Karl-Marx-Stadt), 1933-ban emigrált Németországból, amerikai katonaként részt vett a világháborúban. Néhány évig a megszálló hadsereg tagjaként Münchenben tartózkodott, de onnan kommunistabarát magatartása miatt visszarendelték az Egyesült Államokba és kizárták a hadseregből. Erre visszaadta tisztí rangját és háborús kitüntetésait és 1952-ben a Német Demokratikus Köztársaságba költözött. A DDR neves írója és „Nationalpreisräger”-e (nemzeti díjasa). Számos regénye jelent meg; lásd ehhez a „Heym” címszó alatt: *Deutsches Schriftsteller-Lexikon*, Weimar (DDR) 1960, 246. k. lap. Írásait mintegy 20 nyelvre fordították le. Több munkájában élesen bírálja az amerikai állapotokat, nem egy először angol nyelven jelent meg.

2. Dr. Beltz itt azokra a tudományos fölvilágosításaira gondol, amelyeket mint szakképzett orientalista és öszövétséges adott Stefan Heymnek. Ezt Heym a könyv ajánlásában így ismeri el: „Hálával tartozom dr. Walter Beltz úrnak, a valástörténésznek és a Hallei Egyetem tudományos munkatársának, jó és segítséget nyújtó tanácsaiért”.

3. Hadd utaljak itt az ún. *udvari történetírás* és az *igazi*, már annak nevezhető, *történetírás* lényeges különbségére már az ókorban és ennek az utóbbinak a mozgatójára, Izrael prófétái kritikai vallásos hitére. Lásd ehhez a Magyar Tudományos Akadémia, a Néprajzi Társaság és az Okortudományi Társaság egy közös symposionján elhangzott előadást „Az ózraeli nemzeti eposz kérdéséhez” (megjelent a Theol. Szemlében is. 1972 (XV) 262–266 lap); különösen a 3. jegyzetben mondottakra gondolok.

4. Ez a fordításban idézőjelbe is tett körülményes cím tulajdonképpen szó szerint a regényből való: annak a földadatnak a „munkacím”, amelyre Ethán történés megfizetést kapott és amelyet nem sikerült teljesítenie. Ennek megértéséhez hadd álljon itt a regény *storyja*, amelyet a kritikus közismertnek föltételez német olvasóit előtt: Salamon király udvarában magas rangú állami hivatalnokokból álló rendkívüli titkos bizottság tartja sorozatos üléseit. Ez a bizottság vidékről felköltöztetett egy fiatal, jöppennájú történetírt három feleségével együtt egy államilag kiutat lakásba, hogy vele írassa meg — a bizottság irányítása alatt — Salamon király uralkodói legitimitása igazolására Dávid király egyetlen, hiteles stb. történetét. Időről időre számot kell adnia Ethán historikus munkája eredményeiről. Kutatásai közben, még élő tanúkkal folytatott beszélgetéseiben, okiratokban veszedelmes, izgatott tényekre bukkan. Ebből támad drámai konfliktusa: meghajol-e a bizottság illetve a személyi kultusz ritusa előtt és Dávid királyt halála után mértéken túl dicsőíti-e — azaz kiszolgálja-e Salamon érdekeit és az egész rendszerét —, vagy pedig megírja az igazat, amit katonáktól, ágyasoktól, Dávid volt feleségeitől, áldozataitól, áldozati írásos hagyatékából, jövendőmondóktól stb. bizonyosságként megtudott? Az igazság az, hogy Dávid bizony hullákon át jutott hatalomra, a legkedvesebb feleségéhez, Betsabéhoz is, hogy a hatalmi politika gátlástalan embere volt, egyben szenvedélyes álmodozó is, aki céljainak az áldozatává vált. Ethán kutatásaival egyre kevésbé tetszik megbízóinak. Bár-hogy végződjének is azok, a titkos szolgálat hálója egyre szűkebbre húzódik körülötte. A zsarnok Salamon gazdag háremébe követeli a történész legfiatalabb és legkedvesebb feleségét, Lilíthet; Benájá, a testőrség és titkosrendőrség parancsnoka pedig az életét kívánja; szinte anyai szeretettel szerető másik felesége a menekülés perceiben meghal. Ethán-nak megmaradt harmadik feleségével menekülnie kell. Ezt a „salamoni bölcsesség” teszi lehetővé: megölni rosszabb lenne, mint életben hagyni. A salamoni ítélet tehát úgy hangzik: Ethánt, aki tudja az igazságot és meg is tudja írni, meg is kísérelte a megírását, ne üssék agyon, hanem hallgassák agyon. Visszatérhet szülőfalujába Eszrahba...

A bizottsági viták a regényben igen érdekesekek, mert Ethán olyan kérdéseket tesz föl, hogy pl. miként került Dávid a Saul udvarába? A Góliát megölése után-e, vagy akkor, amikor Saul megbetegedett és egy zenéhez értő ifjút keresek; mert a két elbeszélés körül csak egyik lehet igaz. Olyan képmény kérdéseket tesz föl, amelyek a Sámuel és Királyok könyvei forrásanyagában ma is megtalálhatók a Biblia lapjain. Ez teszi a könyvet különösen teológiailag képzettek számára igen érdekfeszítővé.

Az elmúlt emberöltőben magyar nyelven is megjelent néhány bibliai tárgyú regény. Kodolányi regénye legalább irodalmilag, mint költészet, elér egy mértéket, de a többiek között alig akad, amely bibliai tárgyú és úgy ahogy megállja a helyét. A regényíró is kötelező történetiséggel már annál több probléma található bennük. Kodolányit annak idején egy Bögödi nevű falujabeli diákom útján hosszú időn át elláttam Mózesre vonatkozó szakirodalommal. A Vizöntő szerzőjétől sokat vártam, de Mózes-regényében nem tudott megbirkózni ezzel a szakirodalommal és sok zürzavaros dolgot talált föl. Az ún. „éptő” irodalom azonban még nem bibliai történeti regény, mert írójának egyszerre költőnek, történésznek és bibliai tudományokhoz értő embernek kell lennie. A Heym-regényt is, bírálattát is a teológiai jelentőségén túl irodalomtudományi szempontból is jelentősnek tartom, azért írtunk róla ily sokat. A főnti bírálattól annyiban tér el véleményem,

hogy Heym fölfogását egy szempontból el kell marasztalnom: úgy érzem, valahol a mélyben feszültségben áll az ún. „személyi kultusszal” és demonstráló anyagául is szolgál a Dávid—Salamon-korszak. Ez olyan bocsánatos hiba, amibe pl. Stefan Zweig is beleesett *Castellio gegen Calvin* (1936) c. művében. Kulcsregény lett: Calvin alakján porolta ki Hitlert, és ezzel a művész a történeti hűség ellen vétett. Révész Imre annak idején nagyon szépen helyreigazította tévedéseit, elrajzolásait a Protestáns Szemlében. Heym távolról sem jutott ennyire, történetibb; de a nevezett bibliai könyvekben megszólaló „személyi-kultusz-kritikának” is helyet adhatott volna — a Királyi Bizottság egyik székén, vagy Ethán mondanivalójában. Ettől még — marxistább is lett volna regénye és még öszövétségből. De úgy is, ahogy van, a legjobb Dávidról szóló írástok közé tartozik és csak Duff Cooper Dávid-regénye állítható melléje, amelyet a két háború között magyarrá is lefordítottak.

P. L. M.

## Ja oder Nein

Hermann Diem; 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat. Kreuz Verlag, Stuttgart, 1974. 296. l.

Találób címét aligha választhatott volna élete és teológiája számára Hermann Diem, a tübingeni egyetem nyugalmazott teológiai professzora, mint a könyv mottóját (Mt 5,37): „A ti beszédek pedig legyen: Igen, igen; nem, nem. Ami ezen felül van, a gonosztól van”, Mondanivalója: Igen vagy nem. Életében és teológiai munkásságában — és ez a kettő Diemnél elválaszthatatlanul szövődik össze — mindig egész, osztatlan szívvel állt a felismert igazság mellé, anélkül tántoríthatatlanul kitartott és kérlelhetetlenül mondott igent, vagy nemet, a kettőt sohasem keverve, a kettő között sohasem alkudozva és közvetítve. Talán a lutheri *sola fide*, nem kevésbé kérlelhetetlen kizárólagossága vált itt teológiává és életté. Példájául annak is, hogy ez az így értelmezett hit mennyire kézzelfoghatóan evilági gyümölcsöket terem. Erre utal a könyv alcíme: 50 év teológia egyházban és államban. A teológus Diem élete és teológiája az egyház szolgálatában telt el úgy, hogy egy pillanatra sem feledkezett el a társadalmi és politikai valóság kontextusáról. Ezért Herman Diem visszaemlékezései messze kiemelkednek napjaink memoárirodalmából. Egy izzig vérig teológus számvetése ez önmagával s egyúttal konfrontálás a korrall és a kortársakkal. Izgalmas olvasmány azoknak, akik mint kortársak és részben sorstársak szenvedtek és harcoltak ebben a félévszázadban. Nemkevesébe tanulságos azonban az ifjabb nemzedéknek, akik e mozgalmas évtizedeket csak hírből ismerik, — ha ismerik egyáltalán. A közelmúlt egyháztörténetének megismerésében Diem könyve nagy segítségükre lehet.

Félévszázadot ölel át a könyv, mert a visszaemlékezések kezdő dátuma az első világháború vége. Derekas része azonban arra az időszakra esik, amelyet a Németországi Hitvalló Egyház harca, a „Kirchenkampf” néven szoktunk emlegetni. Éppen Diem visszaemlékezései eszméltenek azonban tanulságosan a tekintetben, hogy a hitleri provokáció csak felszínre hozta azt a mély válságot, amiben az egyház és társadalom a húszas évek Németországában megrekedt. Abban ti., hogy a weimari köztársaságot a nép széles rétegei nem tudták a magukénak vallani, az egyház pedig az első perctől kezdve, legalábbis felső vezetésében és szerveiben, elutasító magatartásra helyezkedett, és hogy másfelől, sajnos, a weimari rendszer maga sem tudta a háború utáni égető gazdasági és társadalmi kérdéseket megoldani. Ezt a helyzetet használta fel Hitler és a mögötte álló reakciós erő a weimari rendszer megbuktatására. Az egyházat pedig teljes teológiai felkészületlenségben érte a változás. Így érthető, hogy a

németországi „Kirchenkampf” történetét, sok egyéni hősiesség és önfeláldozás, hitvalló bátorság és áldozat mellett a kudarcok és tévedések sorozata is jellemzi. A ragyogó teológiai felismerések (Barmen!) s az a megújulás, amelyet méltán nevezünk újreformatori teológiának, nem tudták megakadályozni azt a szomorú folyamatot, amit Diem könyvének III. fejezetcíme is jelez: Die Selbstliquidation der Bekennenden Kirche, — *a hitvalló egyház önfelszámolása*.

Ebben a harcban Diem teljes „mellbedobással” kivette a részét. Nem kímélte magát, de ellenfeleit sem. 11 évi egyházi szolgálat után, 1934-ben egyházi előljárói csak vonakodva egyeztek bele, hogy az ebersbachi (Württemberg) lelkészi állást elfoglalhassa. Mert Diem ekkor már rákerült a náci hatóságok feketelistájára. Teológiai és politikai magatartását, hitvallását szinte jelképesen foglalja össze — a könyvben teljes terjedelmében közölt — Ebersbachban tartott gyülekezeti prédikációja 1937. július 11-én Mt 5,33—37-ről. „A ti beszédek legyen igen, igen, vagy nem, nem”, — abból az alkalomból, hogy a lelkészeket fel akarták Hitlerre esketni. Diem prédikációjában élesen elutasítja ezt a követelést, hiszen itt nem egyszerűen állampolgári kötelesség teljesítéséről, hanem a náci ideológiának való elkötelezéséről volt szó.

Rendkívül mély bepillantást nyújt a szerző teológiájába, emberi és hívő magatartásába *Wurm* württembergi püspökkel való levélváltása (93—114. l.). Diem valóban nem volt „könnyű”, vagy éppenséggel kényelmes ember, előljárói számára sem. A szürke közép-szerűség nem kenyere, sohasem volt a „szürkeké hegedőse”, a konformizmus sima útja távol áll tőle. A maga útját járja, de ez az út a krisztuskövetés ösvénye, a keskeny út, amelyen kevesen járnak.

Mégis, bár minden egyéb inkább, mint simabeszédű egyházdiplomata, többet tett az egyházak, népek, országok közötti megértés, megbékélés elősegítéséért, mint legtöbb kortársa. Taapsztalt „Grenzgänger”, saját vallomása szerint, aki Budapesten 1951-ben (!) látogatást tett az NDK követségén s a bukaresti egyetem százéves jubileumi ünnepségén, ahol rektorként a tübingeni egyetemet képviselte, nyugati kollégái szörnyülködésére (1965!) elment az ottani NDK-követség fogadására. S ahogy 1945 előtt a hitleri ideológia, úgy a háború után az antikommunizmus, a hidegháború, a fegyverkezés ellen harcolt. Könyvének ezt a korszakot tárgyaló részének fejezetcímei ékesen beszélnek (Restauration, oder Neuanfang, — Haben wir etwas gelernt?) Talán nem érdekeltelen felsorolni néhány ebben az időben megjelent kisebb nagyobb írásának, könyvének címét sem; esetleg kezébe veszi őket valaki, aki még nem olvasta. Érdemes, mert ma is sokat lehet belőlük tanulni. Az igazán jó könyvek nem avulnak el, még akkor sem, ha a történeti helyzet, amelyben keletkeztek, időközben megváltozott. De valóban annyira megváltozott minden? És nincsenek-e leckék, amelyeket mindnyájunknak mindig újra át kell ismételni? Íme néhány könyvcím Diem írásaiból: Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche? 1947 — Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum, 1947 — Luthers Predigt in den zwei Reichen, 1947 — Die Kirche zwischen Russland und Amerika, 1947 — Haben wir Deutsche etwas gelernt? 1948 — Der Antibiloschewismus als Frage an die Kirche, 1948 — Kirche und kommunistische Partei, 1949 — Brief an Dr. C. Michelfelder, Genf, 1950 — Lutherische Volkskirche in West und Ost, 1951 — Kirche und Politik, 1951 — Die politische Verantwortung des Christen heute, 1952 — A cím-idézeteiket hely hiánya miatt nem folytathatjuk. Csak utalunk Diem 65. születésnapjára megjelent, addig összegyűjtött néhány írásának kötetére,

ahol a további, addigi, bibliográfia megtalálható: Hermann Diem, sine vi-sed verbo, 1965.

Ebben az összefüggésben kell szólni *magyarországi útjáról is*. A megemlékezésekben külön fejezetet szentel ennek: Erfahrungen in West und Ost — Reisen nach Amerika und Ungarn. — Diem K. Barth 1948. évi magyarországi útja, pontosabban itt tartott előadásai és mindennek sajtóvisszhangja révén figyelt fel a magyarországi protestantizmus helyzetére, problémáira, útkeresésére az új történelmi helyzetben. A nyugati egyházi sajtó egyes megnyilatkozásai azután arra késztették, hogy 1950. május 23-án nyílt levelet intézzen a LVSZ akkori főtítkárához, Dr. S. C. Michelfelderhez, amelyben síkra szállt az új társadalmi-politikai helyzetben szolgálatának útját és lehetőségét kereső magyar evangélikus egyház mellett, több megértést és jóindulatot követelve számára a nyugati egyházaktól. Nyílt levele érthetően nagy benyomást keltett idehaza s így került sor meghívására azzal a céllal: látogasson el Magyarországra és győződjék meg a helyzetről a helyszínen, saját tapasztalatai alapján. 1951 januárjában két hetet töltött Magyarországon: „beutaztam az egész országot, autóval, vonattal és repülőgéppel s naponta tartottam előadásokat vagy prédikáltam” — írja erről az útról Diem. Útibeszámolója alapos tájékozottságot, a hazai egyházi és politikai — akkori — helyzet beható elemzését árulja el; mindezt annyi tárgyilagossággal, megértő jóindulattal és humorral, amelynyit külföldi látogatótól azóta is ritkán s akkoriban egyáltalában nem tapasztalhattunk. Útjáról annak idején több tanulmányban számolt be, amelyek ma is forrásértékűek: „Lutherische Volkskirche in Ost und West, Theol. Ex. NF, 29. 1951., „Eindrücke in Ungarn”, JK, 1951/12. stb. — S hogy azóta is őszinte jó barátunk maradt, azt mutatja, hogy megemlékezéseiben reflektál az 1951 óta bekövetkezett fejlődésre, külön figyelmet szentelve a jól bevált Egyezménynek.

Teológiai útjáról számot adva Diem három névre utal, három teológusra, akik fejlődését meghatározták: S. Kierkegaard, K. Barth és R. Bultmann. 1950-ben Kierkegaard-tanulmányával megnyeri a dán Kierkegaard Társaság pályázatának díját s ettől kezdve a legnevesebb Kierkegaard-kutatók között tartják számon nevét. K. Barthoz már a 30-as évek elejétől kezdve baráti és fegyvertársi szálak fűzik. E mellett állandóan azon fáradozott, hogy a másik nagy teológus, Bultmann teológiai szándékát is megértse. Diem háromkötetes főműve is: *Theologie als kirchliche Wissenschaft — Dogmatik — Die Kirche und ihre Praxis* azt a fáradozást tükrözi, amellyel *hidat szeretne verni a teológia, az utóbbi évtizedekben széttört két nagy ága: az írásmagyarozati és a rendszeres teológia között*.

Diem ízig vérig teológus, a társadalmi-politikai kérdéseket is mindig a teológia felől közelíti meg. E mellett egész teológiai munkájának iránya: *a gyülekezet érdeke, a lelkészi szolgálat*. „Mind a teológiai munkámat azért végeztem, mert mint gyakorló lelkésznek, aki vasárnapról vasárnapra prédikál, számot kellett adnom éppen erről a szolgálatról, annak teológiai alapjairól”, vallja könyvének zárófejezetében. 1955 óta nyugdíjbavonulásáig a tübingeni teológiai fakultás professzora. Igehirdető azonban ott is elsőrenden s ma is az. A harcos teológus, akinek „különös tehetsége volt arra, hogy mindig az összes évek között a pad alá üljön, hogy azután onnan meggyőződésében még inkább megerősödjék” (G. Harbsmeier, a JK 1974/5 sz.-ban, Diem könyvének recenziójában), melegszívű s igazi lutheri derűvel sugárzó humorú lelkipásztor is. Megemlékezéseinek könyve ezért is értékes ajándék mindannyiunknak.

Groó Gyula

## „Keresztyénnek lenni” — ma

— Hans Küng: *Christ sein*. R. Piper & Co.  
München—Zürich 1974. 676. l. —

Új, élénk érdeklődést kiváltó, első betűjétől az utolsóig izgalmas teológiai mű jelent meg, mely az átlagosan évi tizennégyezer (!) új alkotást felsorakoztató német nyelvű teológiai irodalomból is kiemelkedik. Az érdeklődés izgalma, a mű korszerű teológiai színvonalának magától értetődő és egyöntetű elismerésén túl, korántsem egyértelmű. Erről kezeskedik a szerző és témája, mellyel szinte mindenkihez szól és szinte senki sem érthet vele maradéktalanul egyet. De hiszen éppen ezért ennyire érdekes és izgalmas ez a könyv.

Szerzője: *Hans Küng*. Már nevének olvasása és említése is állásfoglalásra készteti a ma emberét.

Hans Küng tübingai római katolikus professzor nevét első sorban művei<sup>1</sup>, az ezekkel kapcsolatos diszkusziók<sup>2</sup> és az ezek nyomán meginduló, személyével kapcsolatos vatikáni eljárás<sup>3</sup> különböző akciói tették és teszik ismertté. E legújabb műve nyomán a viták lángja már olyan magasra csapott, hogy egyes sajtóorgánumok támadásaira személyesen és haladéktalanul válaszolnia kellett. A Vatikán legújabb döntése nyomán pedig végső soron az is kétségessé válik, hogy a kiváló professzor meddig maradhat a római katolikus egyház teológiai tanára, sőt talán egyszerűen — a tagja.

A *Spiegel* 1974. szeptember 16-i számában a „Christ sein” c. új művének megjelenésekor közölt támadásra Küng külön lenyomatban válaszol: „Mein Spiegelbild” („Tükörképem”) címen.

„Ez lenne az én tükörképem? Egy radikális egyházkritikus és dogmaromboló, aki nevetve (lásd a fényképet!) detornizálja a legszentebb hitigazságokat és húzza ki saját egyháza alól a talajt és akiből már csak egyetlen egy hiányzik: a bátorság, hogy ettől az egyháztól végleg búcsút vegyen? — Sokan ezt nagyon szívesen vennék tőlem: a katolikus tradicionális csoportok kis újságjaiban, de amint hallottuk és csodálkoztunk, még a felvilágosult „Spiegel” szerint is. De azonnal előljáróban kijelentem: ebben a tükörképben nem ismerek magamra. És mi az oka annak, ha az ember egészen másként néz ki a tükörből, mint ahogyan bele néz?”

A valótlanságok elhárítása és cáfolata után a pozitív igazság kifejtése következik önmagával és művével kapcsolatban. Majd 1974. október 10-én a frankfurti könyvvásáron tartott sajtókonferencián önvallomása még teljesebb és világosabb lesz.

„Jobb és bal felől egyaránt állandóan vitatják azt, hogy egy katolikus teológus az én felfogásommal a katolikus egyházban maradhat-e. Engedjenek meg ez alkalommal nekem egy személyes megjegyzést. Ma, 1974. október 10-én szenteli fel Döpfner kardinális pont ebben az órában, szent Ignác római templomában a Collegium Germanicum 11 alumnusát a katolikus egyház papjaivá. Véletlennek mondhatnánk, mivel nem én választottam ennek a sajtókonferenciának napját és óráját, azt, hogy ma éppen 20 éve, 1954. október 10-én ugyanebben az órában, Loyolai Ignácnak ugyanabban a templomban, mint ugyanennek a pápai Collégium Germanicumnak alumnusát, engem szenteltek a katolikus egyház papjává. És miután én 20 éven át ez egyház iránt minden elkerülhetetlenül fennálló kritika mellett lojalitásomat és hűségemet megőriztem, érte dolgoztam, tanultam és küzdöttem,

talán Önök meg fogják érteni azt, hogy — kertelés nélkül kimondva: Megelégettem azt, hogy mindig újra bizonyítsam, hogy és miért gondolom az evangéliumból eredő következetességgel azt, hogy ebben a katolikus egyházban maradok. Új könyvemben mindent még egyszer kifejtettem. Húsz év után semmi esetre sem érzem kevésbé katolikusnak magamat, mint felszentelésem napján, ami természetesen nem zárja ki, hanem ellenkezőleg, magában foglalja ökumenikus korunkban az igazolt evangéliumi követelmények realizálást.”

E húsz év Hans Küng életében a Collegium Germanicum rövid kápláni szolgálata, a luzerni vikáriusi beosztás és a münsteri otthon lelki vezetése után 15 év tübingai teológiai munkálkodást jelentett. A teológia az ő számára: Istenről való beszéd úgy, hogy azt a mai világ embere ne értelmetlenül utána imádkozza, hanem valóban megértse. Keresztyén a teológia akkor, ha úgy beszél Jézus Krisztusról, hogy hallgatói ne csupán hagyományos keresztyén formulákat ismételgessenek, hanem a keresztyén üzenetből a mai társadalomban meggyőzően élhessenek és tevékenykedhessenek.

Teológiai működése elé azonban 1975. februárjában tilalmi táblát helyezett a római Hittan Kongregáció.

VI. Pál pápa utasítására és aláírásával 500 szavas latin nyilatkozat jelent meg. Ebben a Vatikán kifogásolja, hogy Küng professzor megidézése alkalmával nem ment el Rómába.<sup>4</sup> Helytelennek jelenti ki mindenek előtt a pápai családhozatalanságról, az egyháztól és a miséről a Küng eddigi munkáiban megjelent teológiai tanításokat. A nyilatkozat lényege: *figyelmeztetés, hogy Küng professzor e tanításait ne terjessze!*

A nyilatkozatot egyszerre hozták nyilvánosságra Rómában és a Német Szövetségi Köztársaságban. Utóbbi helyen a nyilatkozatot felolvasó Döpfner bíboros hangsúlyozta, hogy e figyelmeztetés *nem jelent fegyelmi eljárást és az eddigi tanításokat nem kell visszavonni.*

Küng mindezek után kijelentete: „Az igazság bárhol legyen — győzni fog.” — Nagyra értékeli, hogy kritikus szolidaritásban tovább taníthat. Szerinte tanításaiból vatikáni részről semmit sem cáfoltak meg.

Róma szerint Küng kijelentése tartózkodó volt. Minden attól függ, mit tesz a továbbiakban.

Küng tovább dolgozik! Előkészíti 1975-re jelzett új művének megjelenését, „Existiert Gott?” címmel.

Ezzel kapcsolatos az e sorok írásakor bekövetkező legújabb fejlemény. Az *Osservatore Romano* 1975. február 26-án Hans Küng ősszel megjelenendő könyvét súlyosan kifogásolhatónak mondja, s ez annak a jele, hogy a professzor nem tanúsít megbánást.

Legalább is nem úgy, ahogyan a Vatikán várja. Küng az egész egyház iránti elkötelezettsége és szolgálata folytán vallja teljes mértékben *katolikusnak* magát és minden művét úgy, ahogyan ezt egyik előző művében<sup>5</sup> a tér és idő dimenzióira tekintettel kifejtette. Az időbeli katolicitás értelmében minden idők és valamenyi korszak egyházával, a térbeli katolicitás értelmében minden nemzet és kontinens valamennyi egyházával összetartozónak és azokkal szemben elkötelezett teológusnak vallja magát. Ilyen értelemben katolikus „Christ sein” c. könyve is, melyet Isten előtti alázattal és bizalommal szólva: „A szerző nem azért írt, mert magát jó keresztyénnek gondolja, hanem azért, mert a keresztyén életet különösképpen jó dolgonak tartja.”<sup>6</sup>

Izgalmas a könyv címe is: „*Christ sein*”, azaz: „*Keresztyénnek lenni*.” Egy véglegesen elmúlásra rendeltetett konstantini korban, az „anima naturaliter christiana” tétel által jellemezhető általános szellemtörténeti helyzetben lehetett magától értetődő, a hitbéli apályok idején pedig egyenesen dekadens és unalmas ez a téma. Ám a szekularizáció folyamán elértük azt az állapotot, amikor ez a cím végre feltétlenül érdekfeszítő, s ez arra kell, hogy ösztönözzön minden teológust és igehirdetőt, hogy ne egy hallatlanul unalmas műfaj utolsó mohikánjai legyünk, hanem Krisztus új-játeremtő Igéjének, a Szentlélek motorjának első betanított munkásai. Mert elsősorban mi vagyunk a címzettek, ha megkérdezzük: *Kinek szól ez a könyv?*

Maga a szerző felel erre az előszóban. „Ezt a könyvet mindazok számára írtam, akik bármilyen okból, tisztességesen és őszintén tudni akarják, miről van szó tulajdonképpen a keresztyénségben és a keresztyén életben.”

„Tehát e könyv olyanokhoz szól — akik nem hisznek, de komolyan kérdezősködnek —, akik hittek, de ma elégedetlenek hitelenségükkel, — akik hiszenek, de hitükben bizonytalanok érzik magukat, — akik a hit és hitelenség között tanácstalanok, — akik szkeptikusak saját hitbéli meggyőződésükkel, de hitbéli kétségeikkel szemben is. — Tehát szól keresztyénekhez és ateistákhoz, gnosztikusokhoz és agnosztikusokhoz, pietistákhoz és pozitivistákhoz, langymeleg és buzgó katolikusokhoz, protestánsokhoz és orthodoxokhoz.”

„Mit akar tehát ez a könyv, amely ténylegesen a keresztyén hit egy kis summájává lett?”

„A keresztyén hittan, erkölcs és élet korszakos változása idején a maradandót akarja megkeresni, ami a világvallásoktól és a modern humanizmusoktól különbözik, egyúttal az egymástól elvált valamennyi keresztyén egyházban közös. Az olvasó igényli azt, hogy számára történetileg exakt és egyúttal aktuális módon, a kutatások legújabb állása szerint és ugyanakkor érthetően kidolgozzák és felmutassák a keresztyén program döntő és megkülönböztető jellegét a keresztyén gyakorlat szempontjából:

mit jelentett ez a program *eredetileg*, mikor még nem fedte be kétezzer év pora és forgataga — és

mit jelenthet ez a program *most*, új megvilágításba helyezve, mint mindenki számára értelmes és beteljesedett élet.

*Nem más evangélium, hanem ugyanaz az evangélium, a mai kor számára újra felfedezve!*”

Az előző mondatok már a *tartalomjegyzék* izgalmas voltára is utalnak. Ennek legelső áttekintése is széles távlatokat, nagy mélységeket és magasságokat sejtet az olvasóval itt és most, az evangéliumi Ige régi és mégis örökre új szellemében.

De lássuk most már a rendelkezésünkre álló kerek között az egyes részletek rövid summázásait!

*Az első rész: a horizont.* Már ez a pusztán tény is döntő jeladás arról, hogy a horizontot kellő figyelemre nem méltató, egyoldalúan vertikális teológiai tájékozódás, bármely mértékadó teológus véleménye és a világegyház népének egyértelmű közérzete és állásfoglalása szerint; a „széleken vesztglő hínár” és a „partokon hátrakanyaruló holtvíz”<sup>8</sup> hasonlatának embeireit eltekintve, egyre lehetetlenebb vállalkozás.

Itt hangzik fel az első kérdés, mely a könyv végső kérdése is lesz és amelyre az egész mű, végül pedig annak záró mondata adja majd a választ: *Miért legyen az ember keresztyén?* Miért ne egyszerűen ember, igazi ember legyen? Miért kell az emberséghez még a keresztyénség is? Micsoda egyáltalán a keresztyénség és mit jelentsen ez ma?

Ezt a kérdést különösen aktuálissá teszi a modern humanizmusnak és a nagy világvallások kihívása. Nem pusztán elméletileg és általánosságban, hanem konkrétan és gyakorlatilag kell felelnünk rá a mai ember, a jelenlegi világ és társadalom tapasztalásainak és feltételeinek figyelembevételével. Feladatunk, hogy a keresztyénséget a mai világhoz és társadalomhoz való viszonyában újra meghatározzuk. Ennek során a mai világ és társadalom nem közvetlen tárgya, de természetesen még kevésbé leértékelendő ellentéte, hanem sokkal inkább állandóan jelenlevő horizontja és vonatkozási pontja vizsgálódásainknak.

A *modern humanizmusok* a szekularizáció, a technológiai fejlődés és a társadalmi-politikai forradalmak által is mind egyet állítanak: A mai ember mindenek előtt ember akar lenni. Nem Übermensch, de még kevésbé Untermensch. Egészen ember egy lehető legemberibb világban. Evégett felszállt a csillagokba és alászállt a mélységekbe saját lelkének tudattalati rétegein át. Azért, hogy ez által egyre többet, már majdnem mindent birtokba vegyen abból, ami eddig Istennek, a világfeletti hatalmaknak és az emberfeletti szellemeknek birtokában volt.

Ez a visszafordíthatatlan folyamat a „hajtsátok bitorodalmatok alá a földet” igei aspektusa szerint alapjaiban véve nem ellentétes a keresztyénséggel. Nem mindenestől a keresztyénségből ered, mint egyes teológusok állítják<sup>9</sup>, de más, görög és felvilágosodás kori eredő mellett tagadhatatlanok a keresztyénségtől kapott sokszor alapvető és az évszázadok során mindig megújuló indítékai. Keresztyénség és humanizmus nem ellentétek. A keresztyének lehetnek humanisták és a humanisták keresztyének. Az egyház egésze világos látással menjen ebben az irányban, mert azokkal szemben, akik az egyház lelkének kiürítéséről beszélnek, nincs út visszafelé! Már annak is nagy jelentősége van, hogy Rómában és Genfben, Moszkvában és Canterburyben épp úgy, mint Salt Lake Cityben nem csak elvileg, hanem sok tekintetben gyakorlatilag is elkötelezik magukat az egyházak a humanitárius programok területén. Ezek: az egész ember és minden ember fejlődésének biztosítása; az emberi jogok és a vallásszabadság biztosítása; harc a gazdasági, szociális és faji igazságtalanságok megszüntetéséért; a nemzetközi megértés és leszerelés előmozdítása; a béke helyreállítása és biztosítása; küzdelem az analfabétizmus, éhség, alkoholizmus ellen, a prostitúció és kábítószerkereskedelemmel szemben; orvosi segítség, egészségügyi szolgálat és más szociális szolgáltatások; segítség a bajbajutottak és a természeti katasztrófák áldozatai számára. Ezen az egész vonalon elfogulatlan nyíltság kell, hogy jellemezzen bennünket a modern humanizmusok irányában, természetesen a keresztyénség lényegének, „szubsztanciájának”<sup>10</sup> feladása nélkül. E szubsztancia megőrzésével a keresztyénség képes korunk feladatainak elvégzéséből és szenvedéseinek enyhítéséből kivenni a részét.

A reménység transzcendálása a keresztyének számára döntően „*a másik dimenzió*” felfedezése és megtalálása révén lehetséges, melynek tárgyalására — ez nagyon lényeges mozzanat (!) — a horizont felmérésén *belül* kerül sor! Küng szerint korunk legnagyobb és legsürgetőbb követelménye: a *transzcendencia* új tudatának megtalálása. *Charles A. Reich* műve<sup>11</sup> nyomán szükségesnek tartja az értékek és prioritások új meghatározását és így a vallásra és etikára vonatkozó új eszmélődést, hogy ez által lehetővé váljék a valóban új ember és új társadalom.<sup>12</sup> „Az új tudat hatalma nem az eljárások manipulálásának hatalma, nem a politikának és az utcai harcoknak hatalma,

hanem az új értékeknek és egy új »Way of Life« (életút, életmód) hatalma” — hangzik az idézet.

E döntő szükségletek felmérése és a rájuk eszmélés nyomán a *vallás jövője*, hasonlattal szólva, ugyanaz mint a családé. Az evolúciós differenciálódás során mindkettő elvesztette másodlagos funkcióit (gazdasági és nevelési feladatait), vagy éppenséggel megszabadult azoktól és így mindkettő a maga legsajátosabb feladatára összpontosíthatja erejét. Ennyiben a szekularizálódás és differenciálódás nagy lehetőségeket rejtenek magukban. Ahogyan a gyermek társas lényé válásának, a szeretet és megértés rendjében való meggyökerezésének, alapvető szocializálódásának döntő helye továbbra is a család, az új transzcendencia-tudat megtalálása és közvetítése is a vallásra vár.

Hogyan vezetheti el a vallás a mai embert *Isten valóságához*? Küng szerint a mai ember nem Aquinói Tamás istenbizonyítékai révén, nem is Kant gyakorlati ész-posztulátumával, nem is a theologia naturalis minden formáját elvető barthi dialektika-teológia útján közelíthető meg, hanem a kézzel fogható valósághoz kötöttsége révén. A teológiának fel kell mutatnia azt, hogy az Isten létezésével kapcsolatos igent, vagy tagadó válasz racionális szükség-szerűséggel nem oldható meg. Bármelyik válasz végső soron egy döntésen alapul, mely egyenes összefüggésben áll a valóságra vonatkozó alapvető döntéseinkkel. A mindenkori valóság radikálisan *kérdéses volta* elegendő alapot nyújt arra, hogy valaki racionálisan semmilyen ősalapot, őstámaszt és őscélt ne lásson mögötte és végül az Isten létezésének kérdésére is negatív választ adjon. De a *valóság* a maga egész kérdéses voltában szintén elég alapot ad arra, hogy valaki ne csak erre a valóságra mondjon igent, hanem igent merjen mondani arra, ami nélkül ez a valóság végső soron megalapozatlannak, támasz nélkülinek és céltalannak tűnik: egy bizalomteljes igent e kérdéses valóság ősalapjára, őstámaszára és őscéljára.

Ezzel világossá váltak az alternatívák. És épp itt van Küng szerint — túl a „természeti”; a „dialektikus” és a „morálisan-posztuláló” teológiákon — a *döntő segítség* az Isten létezésével kapcsolatos kérdés megoldásához:

a) Ha van Isten, Ő a felelet a valóság radikálisan kérdéses voltára.

b) Azt, hogy Isten van, sem egy közvetlen bizonyíték alapján, sem a tiszta ész következtetése alapján, sem feltétlenül a gyakorlati észnek egy morális posztulátuma alapján, sem kizárólag a bibliai bizonyosságtételek alapján nem lehet megtudni.

c) Azt, hogy Isten van, végső soron csak — magában a valóságban megalapozott — bizalomban lehet elfogadni.

Az Istenben való hit egy végső fokon megalapozott alapbizalomból él: az Istenhez szóló „igen”-nel az ember a valóság végső alapja, támasza és értelme mellett dönt. Ez az alapbizalom és az Isten-hit formálisan nézve analóg struktúrát mutat, aminek oka az alapbizalom és az Isten-hit (minden különbség mellett is meglévő) materiális összefüggése.

A mai ember Isten-hitében az Isten-fogalom tartalma nem lehet naiv-antropológiai elképzelés, sem felvilágosult-deista gondolat, hanem csak egységes valóságértelmezés: Isten ebben a világban és ez a világ Istenben. Isten nem csupán a valóság egy része, mint (legmagasabb rendű) véges valóság más véges valóság mellett. Hanem a Végtelen a végesben, az Abszolút a relatívban. Isten mint az e-világian-túl-világi, transzcendensen-immanens legvalóságosabb

valóság a dolgok szívében, az emberben és az emberiség történetében.

Mindent egybevetve, a teológia számára nincs „praeambula fidei”, mint a dogmatikus racionális alapítványa a tiszta ész racionális érvelése alapján. De van lehetősége arra, hogy a mai embert felkeresse azon a helyen, ahol ő ténylegesen él, és az Istenről szóló üzenetet kapcsolatba hozza azzal, ami őt érdeklí.

A *világvallások kihívása* faluvá változott világunkban szintén aktuálisabb lett, mint azt általában gondoljuk. E vallások „relatív providenciális létjogosultságát”; emberek milliói számára Isten jelenlétének misztériumát, közvetítő szerepét ma már azok a teológiai is elismerik, amelyek régen a legelfogultabbak voltak velük szemben. Teológiailag nem megoldás sem reánk, sem rájuk nézve az, ha őket anonim keresztyéneknek tekintjük, vagy ha létezésüket felsőbb rendűségünk tudatában nem vesszük tudomásul. A világvallások és a keresztyénség egymásnak szóló kölcsönös kihívása arra készlet minket, hogy elkerüljük a vallások egyszerű nivellálását, igyekezzünk megtalálni minden viszonylatban a segítő diagnózist, mielőttben a keresztyénség egyedülvalóságát és nem kizárólagosságát valljuk: a kritikai katalizátor keresztyéni feladatát betöltve, közösen keressük az igazságot.

És mire van szükségünk a világvallások kihívása idején?

Először is igazi indiai, kínai, japán, indonéz, arab, afrikai keresztyénségre. Továbbá: immár nem konfesszionális-egyházi, hanem univerzális-keresztyén (Okumenére. Végül a toleranciát is magában foglaló, az evangéliumot Lélekkel és erővel hirdető misszióra.

A *második rész címe: A megkülönböztetés*. A keresztyénséget a horizont minden jelenségétől megkülönböztető, döntő sajátossága: *maga Jézus Krisztus*. Nem a különböző korok kegyességének Krisztusa. Sajátos és részünkről sajnálatosnak mondható tény, hogy a könyv bármilyen témával kapcsolatban áradó bőséggel felsorolt példái, külön kincset érő felsorolásai között ezen az egy helyen, az egyes korszakok Krisztus-portrékat festő művészeinek sorában — véletlenül? — hiányzik: Rembrandt, a Krisztus isten-szégének inkognitóját tiszteletben tartó zseni. Természetes, hogy ez a könyv egészének értékén semmit nem változtat, hiszen annak koncepcióját nem érinti és gazdagsága mindenképpen bámulatos. Nem is a különböző dogmák, vagy álmódók és rajongók, vagy épp irodalmárok Krisztusáról van szó. A *valóságos Krisztus* jelenti és adja a keresztyénség döntő és megkülönböztető jellegét! Nem mítosz Ő, hanem valóságos személy, aki az evangéliumok különböző rétegződésű és történeti hitelességű szövegeiben előttünk áll.

A valóságos Krisztus a formátörténeti módszerrel végzett biblia-kritika segítségével érhető el számunkra a leghitelesebben. Küng álláspontja a protestáns „Bultmann utáni iskola” álláspontjához áll a legközelebb. Mentés a hypokritikától, mely egy véglegesen túlhaladott fundamentalizmus irányában tér le az intellektuális tisztesség útjáról. De mentés attól a hyperkritikától is, amely „a történeti székszis szántóföldjén szisztematikus Krisztusrózsát termel”. Keresi a kérygmában a történetet és a történetben a kérygmtát, végső soron mindig visszakerdeve a názáreti Jézusra.

Mivel a valóságos Krisztus a zsidó nép fia, itt tárgyalja a könyv a *keresztyénség és zsidóság* viszonyát. A vérrel és könnyel teli múlt tárgyalásának záró



mondta ez: „Auschwitz után többé nem szépíthetjük a dolgot: bűnének világos megvallását a keresztyénység nem kerülheti el.”<sup>12</sup> — A jövő lehetőségei közé tartozik: egymás fokozott megértése és a párbeszéd Jézusról. Kétségtelenül sokan vannak a nyugati kultúrkörökben élő zsidók közt, akik a „Jesus of culture”-t akceptálják (pl. Grünwald, Verdi Requiem), csak a „Jesus of religion”-t utasítják el. Jézus-képüket feltétlen gazdagítja, ha e párbeszédok során megtanuljuk Jézust zsidó kortársainak szemével látni, s nem csak a hit szemével látható Krisztusról szólnunk.

A harmadik rész címe: *a program*. Jézus Krisztus a maga személyiségében a keresztyénység programja. A keresztyénység nem más, mint a Jézus Krisztusra való emlékezés elméleti és gyakorlati alkalmazása. E társadalmi kontextusára való veszélyes emlékezés megmutatja, hogy Jézus nem az „establishment”, de nem is a forradalom, nem az emigráció és nem is a kompromisszumok embere volt, hanem minden oldalról kísértve és mindenkitől megváltozást követelve hirdette életének központi üzenetét: Isten országának elközelgetését. Jézus igehirdetésének apokalyptikus horizontja, lényegében csodás jelekkel, de nem bizonyítékokkal, megerősítve, az emberek elé Isten akaratát minden törvényességen felül álló normának állítva, lényegében egyet mond: Isten az eljövendő, a megérkező, a reménységet adó. Nem a görög metafizika elgondolása szerint van fölöttünk, az idealista és existentialista elgondolás szerint bennünk, hanem Jézus szerint első renden időileg értve: előttünk van az Isten és az ő országa, a másik dimenzió, a transzcendencia.

Épp ezért fordul Jézus mindenestül az ember ügye felé úgy, hogy az embereket, megváltoztatott gondolkodásukkal egyedül Isten akaratához irányítja. Isten akarata pedig az ember java! Isten akarata segítő, gyógyító, szabadító üdvakarát. Isten az életet, a békét, az örömet, az üdvöt, az ember végső nagy boldogságát akarja: az egyesekét és az összességét. Ehhez képest realitív válnak a tradíciók, intézmények és hierarchiák és egyetemessé válik, az ellenségre is kiterjedően, a szeretet. Természetes, hogy az Isten-értelmezésének ez a forradalma, mely szerint Isten nem a képmutató istenfélőknek, hanem elsősorban azoknak az istenteleneknek Istene, akik az előbbieket megelőzik az Istennek országában, kiváltotta Jézus és a kortársak között a konfliktust, mely a kereszthalálban érte el csúcspontját. S azóta a keresztyénység végső megkülönböztető valósága, összetéveszthetetlenül valóságos Krisztusa: Jézus Krisztus, mégpedig mint megfeszített. A kereszt a feltámadás fényében és a feltámadás a kereszt árnyékában elválasztja a keresztyén hitet a hitetlenségtől és a babonától. Ez a valóságos Krisztus gyűjti össze Igéje és Lelke által egyházát, melynek feladata, hogy evangéliumian katolikus, önmaga provizórikus voltának tudatában Isten országára mutató, szolgáló, bűnbánó és Isten emberek javát szolgáló akarata mellett a döntést vállaló egyház legyen.

A negyedik rész címe: *A gyakorlat*. Az egyház gyakorlatának kiindulópontja a hitbéli döntés, mely nélkül egyházi gyakorlatról szó sem lehet. Mivel e döntés mindig csak személyes lehet és sohasem testi, ennek a személyes hitbéli döntésnek szempontjából kell mindig imádsággal és kritikával éberszteni az egyház egészét, vállalva gyengeségeit és megmaradva benne.

A keresztyén etikában a döntő ismét csak a Jézus Krisztus személye, aki a keresztyéniséget mint radikális emberséget valósította meg és ezt adja nekünk

is. Ebben a radikális emberségben nem első sorban a saját teljesítményünkre, különösen nem emberfeletti teljesítményről van szó, mert ez végül is a vég nélküli önállóság, öngazolás, és önmegváltás lehetetlenségébe visz. Itt minden teljesítményen túl arról van szó, hogy az ember akár jóban, akár rosszban, feltétlen bizodalját semmiképpen fel ne adja! Krisztusban az ember teljesítményeitől függetlenül, sikerben és balsikerben, pusztá emberségében is megigazul és igazolódik, mert életének végső értelme van!

*Miért legyen hát az ember keresztyén?* — Azért, hogy igazán ember legyen!

„Jézus Krisztus követésében tud a mai világ embere igazán emberileg élni, cselekedni, szenvedni és meghalni: szerencsében és szerencsétlenségben, életben és halálban Istentől hordozottan és embereknek segítően.”

\*

E kritikával olvasandó, építve kritizáló és kritizálva építő könyv tág horizontban felmutatott modern vertikális teológiai tájékoztatója által, a legszigorúbb történeti kritikát és vizsgálatot is kiálló, bibliai alapozottságú, a történeti Jézus személyéből alulról felépített krisztológiája által, a krisztusi élet programjának és gyakorlatának hallatlan merész ívelésű és rendkívül gazdagon árnyalt előadásával ragadja meg olvasóját. Az író tudja és vallja, hogy a korszakok korszakának mai fordulóján minden eddiginél nagyobb és bátrabb változásokra van szükség az emberiség és az egyház életében is. De az is érződik művéből, hogy a leheletnyi árnyalatoknak a legelvontabb teológiai elméleti és a legkonkrétabb gyakorlati etikai döntéseinkben soha olyan jelentősége nem volt és soha olyan nagy horderejű konzekvenciái nem lehetnek, mint termonukleáris világkorszakunkban. Ezért szól könyvének hasonlíthatatlanul bővebb része, mintegy 500 oldal a krisztusi programról és a keresztyén gyakorlatról. De itt már bármely részlet önkényes kiemelése, e szűkre szabott kereteken belül, meghamisítást jelentene az összkép hiánya és az árnyalatok elmosódása miatt. A rövid összegező jelzések így is sokatmondóak lehetnek azok számára, akik Küng eddigi műveit olvasták, illetve Küng ismertetéseinket a Theológiai Szemle lapjain figyelemmel kísérték.

*Hidas (Baranya megye)*

*Hegedűs Lóránt*

#### JEGYZETEK:

1. Hans Küng művei: Rechtfertigung 1957. — Konzil und Wiedervereinigung. (1960). — Strukturen der Kirche 1962. — Die Kirche 1967. — „Wahrhaftigkeit” 1968. — Unfehlbar? Eine Anfrage. 1970. — Menschwerdung Gottes 1970. — (Hrsg.) Fehlbar? 1973. És kisebb művek. — 2. Häring-Nolte (Hrsg.): Diskussion um Hans Küng: Die Kirche. 1971. — 3. Ezeket az eljárásokat ismertettem a TSz. 1972. évi 11–12. sz. 348. o. és 1974. évi 1–2. sz. 44. kk. lapjain. — 4. Részletes és hiteles leírást 1. TSz. 1972. évi 11–12. sz. 348. k. lapokon. — 5. H. Küng (Hrsg.): Fehlbar? 1973. E részt részletesebben tárgyalom a TSz. 1974. évi 1–2. sz. 46–47. lapjain. — 6. Hans Küng: Christ sein. 1974. 14. l. — 7. Ugyanott. 8. Arany János; Magányban c. költeményében. — 9. Elsősorban Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit c. műve. — 10. Itt elsősorban Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott. München 1972. című műve 1–2. fejezetének analízisét veszi át a szerző a keresztyén hit identitását és relevanciáját illetően: „identity-involvement-dilemma”. — 11. Ch. Reich: The Greening of America (New-York) 327. l. — 12. Hans Küng: Christ sein. 1974. 161. l.

# A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig

Hermann Egyed: *Dissertationes Hungariae ex Historia Ecclesiae I. Auróra könyvek, München, 1973. 582. l.*

Örömmel vesszük kézbe a szép kiállítású könyvet. Az első belepillantás megnyugtató afelől is, ami a külföldön nyomtatott magyar könyveknél általában zavaró: szinte nincs benne sajtóhiba.

A könyv áttanulmányozása után nem látszik már túlzásnak a kiadó előszava: „tagadhatatlanul az eddig megírt legjobb, legalapvetőbb egyetemes magyar egyháztörténeti munka”. (II. lap.) A bevezető figyelmeztetése: a könyv pontosan 25 éves késéssel érkezik, jó használati utasítás a forgatásához. Így nem bántó, hogy a keleti keresztényekről végig, mint szakadárokról szól, s a protestáns egyházak gyakrabban hitújítók, mint eretnekek. Gondolatmenetének alapszövege egyértelműen ultramontán. Apró jelzőkben, kérdésekben és válaszokban végig érződik ez könyvén, míg a 406. lapon tétélesen is megfogalmazódik majd: minden alapos és egyházas reform forrása a Szentszék.

A magyar katolicizmus kilenc százados múltjában egyaránt találunk nagyon szép, és nagyon megdöbbentő korszakokat. Van, amikor csaknem a legtisztább evangéliumi fényben ragyog a hit, s van, amikor valamely egészen más tölti be a tegnap krisztusi helyét. István király alapítása akár tudatosan, akár ösztönösen, akár az egyetlen járható utat választva, korának katolikus egyháztípusai közül kétségtelenül (protestáns módra szólva) a „legkevésbé rossz” mellett döntött. Nem szeretnénk annak a hibának látszatába esni, amely egy időben az istváni kor katolicizmusát „quasi protestáns”-nak értelmezte. Elég, ha a Nagyasszony tisztelet és kultusz kérdésére utalunk (24. 1.: „Mennyországának királynéja, világnak felséges Nagyasszonya...), amelyben szerzőnk sem tisztázza (fel sem veti!), hogy mennyiben Jézus édesanyja, Máriának tisztelete ez, s mennyiben áll halványabb-erősebb kapcsolatban a pogány magyarság „nagyasszony” tiszteletével. István király egy életrajzírójától vett idézete ugyanis megengedi ezt a kapcsolatot: „a magyarok között annyira otthonos a Nagyasszony tisztelete, hogy mennyibemenetele ünnepét, a királyi felajánlás napját Mária nevének említése nélkül egyszerűen Királyné asszony napjának nevezik.” (24.)

Az első időkben a túlnyomóan tizedből élő egyház alsópaptsága a létminimum határán tengődik: „az alsópaptság megélhetési viszonyai oly nehezek, hogy falusi papi állásra más, mint szolgálóállapotú egyén, Magyarországon alig jelentkezik”. (68.) A főpapságnak természetesen ilyen gondjai nem voltak.

A kegyúri jogok alapján az egyház ügyeit intéző királyokat általában nem szereti. Mária Teréziát — aki szinte az egész ország egyházmegyéit átszervezi, a közigazgatáshoz igazítja, racionálisabbá teszi egy-egy egység határait, legalább részben megdicséri. (303.)

Az ellenreformáció diadala, a barokk korszak újjongó-ragyogó pompája után keserű és ébredés: „1802-ben az egész országban már hétszázkilencvenhét plébános és káplán állás betöltetlen”. (384.) S hogy a lelkészképzés milyen szinten állhatott, elég egy kiragadott példa az 1822. évi nemzeti zsinat határozataiból: a szemináriumokban „eltöltötték a diktálást”. (403.) S az uralkodó egyházi státus mennyire üres csillogás maradhat: „Mindig fáj a szívem, valahányszor templomba menve, a prédikáció fél órája alatt

őreg prédikációsgyűjteményekből való lecke felmondást hallok” — panaszolja 1907-ben, a pécsi katolikus nagygyűlés egyik szónoka. (501—502.)

A magyar katolikus egyház élete-gondjai között természetesen mindennél inkább az érdekel bennünket: mit ír szerzőnk a protestantizmusról, mit az ellenreformációról. Az irodalomjegyzékben utal néhány protestáns munkára is, idősebb és ifjabb Révész Imre könyveire, tanulmányaira, Miklós Ödön, Szimonidesz Lajos írásaira. Okfejtése, érvelése néha mégis meglepő. Néha meghökkentő: „A mohácsi vész előtt nyugaton, északon, keleten, sőt itt-ott már az ország belsejében is vészajtó tüzek lobbantak fel, melyek eltaposására a világi hatalomban nem volt meg a kellő erély és következetesség, az egyházakban pedig a kellő buzgóság. Pedig más országok példája megmutatta, hogy ha a két hatalom összefog, sikerül a vallási forradalmat a határokon megállítani. A rohanó végzet azonban nem adott a magyarságnak időt az ilyen önmagára eszmélésre. Mohács a magyar katolikus egyház sokban korhadt építményét romba döntötte, és szabad utat nyitott a magyar lelkeket végzetesen szétválasztó hitújítás áradatának.” (206.) Az előzményekből az nem derül ki, hogy a középkori egyház szerkezete elkorhadt volna. Apró, jelentéktelen, érthető és természetesen megbocsátható hibákról hallunk. Nem is lép tovább ezen a nyomon: „egy szellemi áramlat elterjedésében azonban nem írható minden a pusztá negatívumnak, s annak a számlájára, hogy az ellenkező oldal védelmező ereje felmondta a szolgálatot. A protestantizmus erőteljes pozitív eszközökkel is rendelkezett a viharos gyors elterjedésben. És itt nem kapcsolható ki az az előny, melyet többek között az elfoglalt egyházi nagybirtokok jelentettek számára...” (214.) Igaz, hogy nem „az egyház” harácsol, hanem a főurak, protestánsok és katolikusok vegyesen. De hát közvetve, valahogy mégiscsak hasznot húzott ebből az új hit. A legújabb protestáns egyháztörténetírás is felismerte ezt a fontos szerepet — olvashatjuk alább. Ha így magában olvassuk ezt a véleményt — kiragadva a nagyobb összefüggésből — semmi értelme nem lenne vitatkozni vele. Nyilván nem kívánható egy hithű római katolikus szerzetestől, hogy egy katolikus egyháztörténeti munkában azt adja elő, miért, s hogyan terjedt el Magyarországon a reformáció. De, ha többek között megemlíti a nagybirtok szerepét, aztán több semmi másról nem szól, olvasóiban óhatatlanul az az érzés alakul ki: a többi nyilván elhanyagolható. Hogy a „cuius regio” elvnek ez a visszavetítése milyen mértékben anakronizmus, azt többen is kimutatták már. De hogy a művelődés fellendítését, az anyanyelvű kultúrát, s az összeroppant hit és egyházzervezet helyébe önként odaálló, hitet ébresztő és egyházat teremtő prédikátor szerepét meg se említsük (amikor a nagybirtokról két oldalon olvasunk), mindenesetre különös eljárás.

Károlyi Gáspár bibliafordításáról is szokatlan megállapítás, hogy „sok benne a tárgyi tévedés, és nyelvben is van idegenszerűség, kevés példányszáma és drágasága miatt nem is lehetett a nép közkincsévé”. (217.) A kialakult szóhasználat szerint a vizsolyi bibliát, nagyon szigorú bírálat alapján talán lehetne ekként elmarasztalni. De az éppen most nyomdába került új protestáns bibliafordításig minden magyar protestáns biblia Károlyi fordítás néven ismert. Bizonyára mindegyik kiadásáról el lehet mondani több mindent is, de hogy nem lett a magyar nép közkincsévé, ezt alig.

Hogy, hogy nem, a protestantizmus valahogy mégis elterjedt. „Verancsics Faustus csanádi püspök úgy

becsülte, hogy a katolikusok egész Magyarországon — Erdélyt is ideszámítva — a lakosságnak már csak egy ezrelékét teszik ki.” (219.)

A 230. lapon „Fegyveres rekatalizálás” című fejezet indul. Ezt alapjában természetesen, magától értődőnek, végre-valahára megtörténtnek olvassuk. S amikor ez után Bocskay, akit „őfelsége karddal és ágyúval kergetett el” a király hűségéről, fegyvert fog, hajdúi „kegyetlen, vérengző nép, mely nem protestáns meggyőződésből, hanem inkább belső hajlamból kionozta meg a kezébe került katolikus papokat”. (233.) Hogy hadiállapotban másak az eljárások? Hogy azt is meg lehet kérdezni, ki húzta ki előbb a kardot, s ki lötte ki az ágyút? Ez a klérusnak joga, az uralkodónak kötelessége lenne?

„A bécsi béke igen nagy engedményeket hozott a protestánsoknak.” (234.) Lentebb: „A számbelileg is túlsúlyban levő protestánsok közjogilag is olyan erősen körülbástyázott helyzetbe kerültek, hogy fegyveres erővel való megtérésük lehetetlensége világosan megtetszett mindenki előtt.” (235—236.) Megtérésük kötelességét nyilván senki sem vitatta.

Meglepő az 1611. évi nagyszombati zsinat megállapítása arról, hogy több helyen kénytelenek protestáns templomba járni és protestáns pappal kereszteltetni a megmaradt katolikusok, mivel kevés a plébános. (236.) Reális ténymegállapítás helyett inkább a harc megindulásához szükséges elméleti alapvetésnek kell látnunk. A licenciátus intézménye is, amelyben „aránylag sok volt a konvertita lelkész és iskolamester” (256.) tisztázatlan határokkal jelzi az átmenetet a protestáns és katolikus egyházi képletek között. (Hogy a módszerekre ismét csak ne kérdezzünk.)

Eközben leperreg a század, Zrínyi szeretné, ha a három felekezet háromszor százezer jó harcost adna neki a török ellen. A legnagyobb egyházi férfiú, Pázmány is tudja, meg is mondja félelmét: „azon túl mindjárt gallérink alá pökik a német”. (274.) A Wesselényi őszeskúvésben a klérus vezetői és a katolikus mágnások állnak szemben az udvarral. S utána: „Bécs elérkezetnek látja az időt az örökös magyarországi nyugtalanságok fő okának, a protestantizmusnak végleges megtörésére is.” (284.) Véletlenül sem II. Lipót, ő jó király, csak rossz tanácsadói bizalmatlanná tették.

„A pozsonyi véisztörvényszék eljárása — a gályarabság kivételével — lényegében nem volt más, mint I. Rákóczi György egykori módszere az unitáriusokkal és a szombatosokkal szemben. Ez is, az is, politikailag veszedelmesnek tartott felekezetet akart elfojtani. Rákóczi eljárásáról nem szerzett tudomást a külföldi közvélemény, a pozsonyi ítéletek azonban európai visszhangot keltettek a protestánsok körében a gályarabok miatt.” (285.) A párhuzam, s az érvelés magáért beszél.

Hasonló az érvelés az artikuláris helyek értelmezése dolgában, a csendes ellenreformáció előadásakor, de még a múlt századbéli vegyesházasság- és reverzális-harc bemutatásában is.

A kiadói előszó a szemléleti kérdésekre utalva, már előre jelzi: „a szerző — mint mindenki — természetesen korának gyermeke. Ez meglátszik történelem-szemléletén is, amely az egyházat tekintve a ma már részben túlhaladott Ludwig von Pastor iskolájához tartozik... Bizonyára akadnak majd olyanok is, akik a két világháború közötti magyar, ún. polgári történetírás termésének és folytatásának tartják”. (II.)

A fentebb idézett részeket is, a könyv egésze is azt az érzést ébreszti, hogy az egyes események csak „vannak”, gyakran előzmény, máskor következmény nélkül. A történelem nem szerveződik életszerű fo-

lyamattá, amelyben visszapillantva helyére kerülnek a múlt feszültségei, érthetővé lesz a felívelések szép korszaka is, s a hanyatlás, a vereség szükségszerű okai között a belsők a külsőkkel ötvöződnék.

Ha nem is teljességre törően, mindenesetre 40 lapon bőséges további irodalom áll rendelkezésünkre. A kiadó a legfontosabb új irodalmat is beledolgozta.

A további kiadványokban talán ki lehetne javítani két protestáns szerző nevének elírását: „A tisztelet oltárának apológiájá”-t Péli Nagy András írta, s az unió ügyében nem Bácskay Gábor, hanem Báthory Gábor pesti lelkész foglalt állást. (416. lap. Hogy nem sajtóhiba, mutatja, hogy a névmutatóban is ugyanúgy szerepelnek.)

Hermann Egyed munkája posztumusz kötetben lépett a széles olvasóközönség elé. A premontrei szerzetes, a magyar Történetkutató Intézet tagja, a szegedi egyetem bölcsészkarának magyar történelem professzora 1970-ben szülővárosában, Bátaszéken elhunyt. Alapos munkája előtt — ha helyenként szempontjaival nem értünk is egyet — mindenképpen tisztelettel kell megállnunk. Észrevételeinket, ha a szerző már nem is, talán könyve szellemének örökösei magukévá teszik, s a tervezett további kiadványokban már azt a szemléletet üdvözölhetjük majd, amely a múlt hibáit és vétkeit — hibának és vétkeknek tekinti. S nem mások esetleges hibáival vagy vétkeivel igyekszik leplezni. Ezzel gyógyítja a sebeket, és segíti, hogy a Krisztus követtségében járó egyház szava hiteles legyen.

Márkus Mihály

## Marosvásárhely és Göttinga

Fogarasi Sámuel, *Kriterion* Könyvkiadó, Bukarest, 1974.

Többször eltűnődtem már azon, hogy mi tette Erdélyt az emlékiratoknak, önéletrajzoknak oly gazdagon termő földjévé, de igazi, meggyőző választ máig sem sikerült találnom. S talán nincs is. Elég annyi, hogy az erdélyi irodalomnak mai napig virágzó, legjellemzőbb műfaja az említett két írásfajta. Nem szólva most a jórészt még ma is élő írók nagy csoportjáról, akik már megírták vagy most írják emlékezésüket (pl. Bartalis J., Kacsó S., Nagy István), a romániai magyar könyvkiadás a múltnak is jó néhány újabb memoireiróját szolgáltatta meg, mondjuk, Retegi Györgyötől Kemény Zsigmondig. Ez utóbbiak sorába lépett most Fogarasi Sámuel a fenti címen közzétett önéletírásával.

Hogy a műfajon belül is megkülönböztetéseket tegyünk, ez az emlékezés az önéletrajzoknak ama csoportjába tartozik, amelyeket írók mintegy hagyakozó szándékkal hoznak létre, hogy ha mást nem, életük tanulságait átadják leszármazottaiknak (pl. Hermányi Dienes József Emlékirata, Kolozsvár, 1925.). S mivel az ilyen fajta írásoknál többnyire nem történelmi szereplők művéről van szó, ezek nem nagy történelmi eseményeket tárnak elénk, hanem az egyszerű emberek mindennapjait, s legfeljebb a vetületét azoknak az eseményeknek, melyeknek íróik többnyire szenvedő alanyai voltak. Természetesen, ahhoz, hogy ezeknek az embereknek az írásai is a közérdeklődés fényébe kerültek, kinyomatásukra sor kerülhetett, ahhoz a történelmi szemléletnek is meg kellett változnia: az uralkodók, hadvezérek tetteiről a kisemb-

rek, a tömegek életére irányult a történelem fénycsóvája (I. pl. a francia Annales szempontjait).

Nos, ezeknek a hétköznapi embereknek az életét bemutató feljegyzéseknek nagyszerű példájaként jelent meg most Fogarasi Sámuel önéletrajza. A szerző református pap volt erdélyi falvakban, s „egész az esperesség fölvívé”. Marosvásárhelyt nőtt fel, ott is tanult a Kollégiumban, majd Bethlen Elek kísérijeként Göttingában is eltöltött két esztendő. Mindez a 18. század utolsó harmadában s a 19. század elején zajlott le, és Fogarasi érdeme, hogy saját sorsát rajzolgatva, ahogy a szegény vásárhelyi iparos családból a Kollégiumon, udvarbeli praecipitortorságon s külföldi akadémián át falusi ekleziákban való lelkipásztorságig emelkedik — megrajzolja annak a rétegnek a képét is, amelyből kiváltott, s a folyosót, amelyen eljutott arra a magaslatra, amelyen élete eseményeit, tanulságait összefoglalhatta. Vagyis gazdagon dokumentált képet nyújt Marosvásárhely 18. századi polgárságának mélyebb rétegeiről, rendkívül eleven és részletes ábrázolást a Kollégium korabeli rendjéről, tanáraitól, a tanításról stb., s az erdélyi úri rend hatalmáról, a tanárok, diákok, lelkészek életéről, kiszolgáltatottságáról. Megtesszük vele és főúri „gazdájával”, hiszen urasági inasként kíséri — az utat Kolozsvártól Göttingáig, majd vissza, s ottani élményei ragyogó kiegészítéseket nyújtanak más magyar diákok e korabeli feljegyzéseikhez (pl. Mátyási József: *52 jó nappól mulatságos egy óra* stb. Széphalom, 1927. évf.). Megismerjük a korabeli falusi lelkészkedés viszonyait stb. S az események során mily bőségben s mekkora elevenséggel lépnek elénk a lapokon az egykorú Erdély alakjai, az író kortársai, tanáraitól (Basa István, Kovásznai Sándor, Cs. Vajda Sámuel, Zilai Sámuel), diáktársaitól kezdve a főurakig, akikkel érintkezésbe került, akiknek szolgált (id. és ifj. Bethlen Pál, Bethlen Elek és családjuk), nem szólva a felvillanó magyarországi arcélekről (Domokos Lajos, Sinay Miklós), göttingai tanárokról, diákokról, polgárokról. Itt-ott valóságos kis életképremekek kerülnek ki tollából, mint pl. paptársának a hébervizsgára való felkészítése a vásárhelyi réten, vagy saját esküvőjének leírása (és még sok ilyen részletet idézhetnénk).

Mindezek mögött pedig ott áll ő maga, az értelmes, tudásra vágyó, szegény ifjú, akinek ezer és ezer akadályt kell leküzdenie, hogy céljához egy léppel közelebb jusson. (Az ilyen sorsú emberek képzelete alkototta meg a hétfejű sárkány meséjét.) Tudás-szomjánál csak erkölcsi ereje nagyobb, mellyel ingadozás nélkül hárítja el a kísértéseket. Van ugyan egy veszedelmes tulajdonsága. Önérzete, mely sokszor nehezen elviselhetővé teszi számára a feudális viszonyok verte sebeket, de végül is megtanulja a szegények törvényét (ebben vallásossága is segíti):

Néki míg a sár rá nem lehel  
Mindig túrni és remélni kell.

Fogarasi nem történelmet ír (s ez a szerencse), hanem a saját életét, de éppen azzal, hogy ezt az életet a maga elevenségében fokról fokra haladva, gazdagon dokumentálva, a gyanútlanúságig elfogulatlanul tárja elénk, válik maga az írás történelemmé, történelmi kőtűvé s valóságos kis irodalmi remekké.

Az ábrázolásnak, megjelenítésnek az egész művön átvonuló ereje, biztonsága, az az írói ökonómia, mely sehol sem vész öncélú fecsegésbe, maga is jelentős írói alkotássá tenné Fogarasi művét. Mindennek az értékét emeli azonban nyelve és stílusa. Nyelvének szövete abból az értékes materiából szövődött megkapó egységgé, melyhez a korabeli izes, erdélyi nyelv

(népnyelvet is mondhatnánk), s a lateiner-műveltségnek a tanultak körében közhasználatúvá vált kifejezései nyújtottak anyagot: az Apáczai, Bethlen Miklós, Bessneyi György prózája ez, a Kazinczy előtti erőteljes, zamatos magyar nyelv. Mindezt kedvesen színezi egyéniségének természetes bája, amelyen felismerhető a humor csillogása is, anélkül, hogy humorizálna. S az egésznek van valami erdélyi kedvessége, ami többek között ott villózik a Hermányi Diénes József stílusán is, és amelynek legszebb megjelenése Mikes leveleinek szójárása.

\*

A kiadott szövegeket a kéziratból kiválogatta, gondozta s előszóval, jegyzetekkel látta el Juhász István, a kolozsvári teológia professzora. Ilyen gondosan előkészített, sokoldalúan megvilágított kiadással ritkán lehet találkozni. A *bevezetés* nagy hozzáértéssel, alaposan világitja meg az emlékirat főbb mozzanatainak hátterét, Marosvásárhely és a Kollégium viszonyait a felvilágosodás korában, az író diákpályáját, papságát — anélkül, hogy fölösleges részletezésbe tévedne —, s végül magát az önéletírást jellemzi. A szöveg utáni *Magyarázó jegyzetek*, melyek majdnem 200 apró betűs lapra terjednek, először a bevezetés megállapításait támasztják alá a források részletes megvilágításával, majd az emlékirat szövegéhez fűzött *Tárgyi jegyzetek*ben annak részleteit, a benne előforduló személyeket, eseményeket rajzolják élénk rendkívül kiterjedt ismeretek alapján. Ezek sorában valóságos miniatűr tanulmányokat olvashatunk egy-egy személyről vagy eseményről, mint pl. Borosnyai Lukács Simon története, Kovásznai Sándor, Fogarasi Sámuel stb. arcképe vagy a Gyarmathi Sámuel és Fogarasi viszonyáról szóló kis értekezés. Ezek a jegyzetek, a bevezetéssel együtt a korabeli Erdély (sőt kissé Európa) művelődési viszonyainak, személyiségeinek valóságos enciklopédiáját nyújtják. Olyan kilátót alkotnak ezek a részek, amelyről az olvasó gyönyörűséggel tekinthet szét a 18. század végi Erdély történetében, a kutató pedig sok-sok irányba kap támogatást, útmutatást és — példát, végül egy, a korabeli szóhasználatot megvilágító *Szó- és kifejezésjegyzék s Névmutató* teszi meg használhatóbbá a kitűnő kiadványt.

Toth Béla

## A mai Dél-Amerika

*Hans Zwiefelhofer: Christen und Sozialismus in Lateinamerika. Reihe: Theologie in Lateinamerika. Band I. Jugenddienst-Verlag, Patmos-Verlag Wuppertal 1974. 120 I.*

*Dom Helder Camara*, brazil katolikus érsek így jellemzi e földrész alapvető problémáját: „Nehézségeink két kulcsproblémára vezethetők vissza: az országainkban meglévő kolonializmusra és a kívülről jövő neokolonializmusra, amely a gazdasági imperializmus következménye.” Dél-Amerika katolikusai e földrész gondjainak avatott elemzői és a megoldás aktív résztvevői. Sokak szerint nincs Latin-Amerikában intézmény, amely gyorsabb változásokon ment volna át, mint éppen a katolikus egyház. Mindez azért fontos, mert a földrész lakosságának 90 százaléka megkeresztelt katolikus. Éppen ezért nem túlzás

H. Zwiefelhofer egész könyvének mondanivalója: az egyház részvétele a társadalmi, politikai, gazdasági és szociális feladatok elvégzésében nélkülözhetetlen. Az események részvételre kényszerítő ereje azonban nem minden országban egyformán hatékony. Talán éppen ez a könyv felfogásának gyengéje: Latin-Amerika minden általános és összefoglaló jellemzője mellett mégiscsak országokból áll, különböző társadalmi berendezkedéssel és különböző beállítottságú katolikus egyházzal.

Az egyház önértelmezése megújult. A latin-amerikai püspöki konferencia (CELAM) 1968-as ülésével megkezdődött a II. Vaticanum „lefordítása”. Egyszerűsödött az is nyilvánvalóvá vált, hogy az egyház pasztorációja nem tud hatékony lenni, ha nincs kapcsolata a jelenkor szociális, gazdasági és politikai viszonyaival. Hivatalosan ezen a konferencián beszéltek először Latin-Amerika katolikusai az ember fejlődéséről, integrációjáról és az ember felszabadításának pasztorációjáról. Kulcsfogalomként vált a felszabadítás (liberáció). Jelentése átfogó, mert nemcsak az ember bűntől való fel- és megszabadulását jelenti, hanem egyszerűen a szolgálat, a nyomor és az elnyomás minden formájától való megszabadulást is. Az egyház éppen ezért azon fáradozik, hogy megismerje a valóságot a maga igazi jelentősége szerint és megpróbálja a saját állásfoglalását ebben a valóságban újra meghatározni. A valóság megismerése arra döbent rá az egyházat, hogy a dél-amerikaiak nagy része nem tartozik a társadalomhoz, hanem a „szociális kontextuson kívül él” (13. 1.) ún. marginalitásban. (Némely országban ezek száma eléri a lakosság 70—80 százalékát.) Rendkívül hatékonyra tudott válni a marxizmus elemzése az iparosodó és a gazdasági fejlődés sodrába kerülő Latin-Amerikában. A forradalmi változások és változtatások szükségessége Dél-Amerika több országában vitathatatlan. Ugyanakkor az sem kétséges, hogy az erőszak alkalmazásának reakciós hívei éppoly politikai és társadalmi valóságot jelentenek Dél-Amerikában, mint a haladás, a szocializáció híveinek aktivitása. (Mindkettőre a legjobb példa Chile.)

Az egyházon belül is megfigyelhetők azoknak a mozgalmaknak a kialakulása, amelyek teológiai-egyházi felismerések alapján kívánnak a társadalmat általuk célhoz vezető mozgalmának erősítői lenni. Háromféle csoportosulás rajzolódik ki: a konzervatívok és reakciósok, a haladók és a radikális haladók (17—18. 1.). Az egyházi konzervatívok és reakciósok messzemenően a tradicionális katolicizmus kategóriáiban gondolkodnak. A konzervatívok is akarják a szociális struktúra korszerűsítését, de csak nagyobb változások nélkül, karitatív segéllyel és egyéb programokkal. A reakciósok nyílt klerikális intervenciókra is készek, ha fenyegetve látják hagyományos társadalmi és klerikális autoritás igényüket. A haladók magatartását így lehet meghatározni: az egyház egyetemességre való igényét a szociális területeken is igazolni akarják. A radikális haladók véleménye szerint az egyháznak nemcsak a jólérről kell lemondania, hanem szolidaritást kell vállalnia a szegényekkel. Minden latin-amerikai országban vannak ma radikális haladó papi csoportok, amelyek közvetlen politikai aktivitást fejtenek ki és részt vesznek baloldali politikai csoportok akcióiban. E mozgalmak keletkezésének törbénétét és országokénti jellemzőit is tartalmazza könyvünk.

1971 decemberében argentinai, brazil, bolíviai, kolumbiai és perui csoportok elhatározták, hogy a „Keresztyének a szocializmusért” titkársággal együtt

rendeznek Chilében egy olyan latin-amerikai kongresszust, melyen azok vennének részt, akik a szocializmusban látják azokat a szükséges feltételeket, amelyek egy igazságos és emberi társadalom felépítéséhez kellenek. „Szocializmus alatt egy olyan rendszert értünk, amely a termelőeszközök közösségi tulajdonát jelenti, egy nem polgári néppártot, amely a személyi jogok gyakorlását lehetővé teszi, az igazságosságban és a fogyasztásban való részesedés és egyenlőség rendszere — és végül úgy értjük ezt a szocializmust, mint amely olyan új kulturális értékeket hoz létre, amelyek ellentmondanak a kapitalizmus, azaz az egoizmus, a luxus és az individualizmus értékeinek; mert a kapitalizmus elemei vezetnek szükségszerűen a nép szociális osztályokra való tagozódásához.” (Gonzalo Arroyo SJ — 28. 1.) A továbbiakban a létrejött kongresszus anyagának kritikai ismertetését kapjuk. Két önálló fejezetben ízelőt kapunk a radikális teológusok és a marxizmus kapcsolatairól, illetve a közeledés lépcsőfokairól, valamint a „felszabadítás teológiájáról”. A könyv függelék részében olyan kongresszusi és püspökkari dokumentumokat találunk, amelyek a keresztyének és a szocializáció összefüggéseiről szólnak.

t. k.

## Párválasztás

Buda Béla—Szilágyi Vilmos: *A partnerkapcsolatok pszichológiája*. Gondolat Kiadó, Budapest 1974. 337 oldal.

„Kivel nem fordult még elő, hogy magánéletének problémái miatt nem tudott odafigyelni a munkájára? Amikor pedig az emberek magánéletükről beszélnek, legtöbbször partnerkapcsolataikról van szó. S mennyi embert érint ez a kérdés! A magánosan élők száma a felnőtt népesség 15—20 százaléka! Magyarországon minden negyedik-ötödik házasság törvényes válással végződik. A válás nélkül különélők száma megduplázza az elváltak számát. Nem beszélve az »üres kagylóhéjjá« lett megszámlálhatatlan házasságról! Felismertük-e, hogy itt olyan problémákról van szó, melyeket kívülről sem pusztán jó szándékkal, sem anyagi segítséggel nem lehet megoldani. Egyetlen segítség lehet csak célravezető: magukat az embereket kell alkalmassá tenni, felkészíteni arra, hogy partnerkapcsolataikban az esetleg felmerülő nehézségeket megoldják.” Ilyen gondolatokkal vezetik be szerzőink munkájukat, mely gondolatok egy felhívás erejével kívánják közösségi ügyé tenni a magánosok, párkeresők, elváltak problémáját. Halljuk meg mi is ez a felhívást, hogy a pasztorációs munka elvi alapvetése, és lelkipálosásban való realizálása eredményesebb legyen.

Szerzőink mindenekelőtt az állat és az ember társkeresési törvényeinek, kísérő tényezőinek összehasonlító elemzését adják. Az állatvilágban párválasztásról nem lehet beszélni, mivel az állat számára biológiaiilag adott időpontban, véletlenszerűen dől el, hogy ki lesz a párja, ugyanakkor az embernél a szexualitás biológiai programozottsága csak váza, gerince egy bonyolult lélektani szerkezetnek, amely a nemi magatartást irányítja. A természeti népek körében végzett párkapcsolat-kutatás méginkább hangsúlyozza az emberi és állati párkeresés-választás közötti különbséget.

Ezután a pszichoszexuális fejlődést írják le a csecsemőkortól a párválasztási érettségig. A legutóbbi évek kutatásai irányították a figyelmet a csecsemő-

kor nemi fejlődésére és az első évekre mikor a mai gyermek bámulatos gyorsasággal „futja be” ezt a fejlődési utat. Ekkor alakul ki az ősz kapcsolattípus: az anya-gyermek kapcsolat. Ekkor válik a gyermek biológiai lényből társas lényé, és saját nemével azonosulva, szexuális lényé. Ennek a fejlődésnek az állomásai: a másik helyzetébe való beleélő képesség (empátia) kialakulása, a saját nemmel való azonosulás, hogy így váljon fejlődőképes, később társi kapcsolatokra alkalmas nemi lényé. A serdülőkor idegrendszeri-hormonális változásai, a világ és az „én” új értékelése kapcsán a más neműekkel való kapcsolat új értelmet nyer. Ilyenkor jön el a barátkozás korszaka. A barát jelentősége ebben a korban az, hogy elősegítse a szülőkről való érzelmi leszakadást, előkészítse az egyenrangú partnerkapcsolatok kiépítését, s hogy más nemű barát esetén a „szerelem iskolájává” legyen. Egyre nagyobb lesz a jelentősége a más neműekkel való kapcsolatnak, a szerelmi viszonyoknak. A szeretni-tudás képessége csakis szeretet-kapcsolatokban bontakozhat ki. De mindez még nem elég a házasságra való érettséghez. A házasságra való érettség kritériuma a kizárólagosságra való törekvés és a véglegesség igénye. A házasságra való érettség előfeltétele a párválasztási érettség. A párkeresséi vágytól az ismerkedés egyes állomásai vezetnek a házasságkötésig.

A párválasztást több tudattalan tényező befolyásolja. Tudattalan tényezők azért, mert a párt keresőkben nagyon kevés a tudatos igény és a tudatos elvárás egymás iránt. Egy elmélet szerint (a kiegészítő szükségletek elmélete) a párkereséskor olyan személyiségek találkoznak egymással, akik lényeges lélektani dimenziókban eltérnek egymástól és ezáltal kiegészítik egymást. Egy másik elgondolás szerint (a sajátos igények elmélete) a személyiségfejlődés során egy alapvető lelki igény kielégítetlen maradt, s a párválasztásban meghatározó az, hogy a személyiség ennek az alapvető igénynek kielégítését várja. Egy harmadik elmélet (a szülőimágó keresésének elmélete) szerint az ellentétes nemű szülő tulajdonságainak képe, és e kép ismétlődésének igénye motiválja a párválasztást. Végül egy negyedik elgondolás szerint (kompenzáló személyiségzavar elmélet) a személyiség mély strukturális problémákban szenved s e probléma enyhülését, feloldását várja tudattalanul a partnertől.

A házasságokról sok filozófiai szintre emelt elmélet, aforizma látott már napvilágot. Lélektanilag a szükségletkielégítés jellege és mértéke határozza meg a házasság pszichológiai típusát. A házasságról alkotott mai kép korántsem lezárt, a házasság tudományos vizsgálata alighogy elkezdődött.

A legtöbb házassági probléma házasság előtti eredetű. A harmonikus alkalmazkodást mindenekelőtt a házastársi szerepek tisztázatlansága, vagy eltérő értelmezése nehezíti meg. Házasságtudományi statisztikák szerint a mai házasságokban három problémakörrel kapcsolatban marad sok kérdés megválaszolatlanul a mai ember számára: a szülővé válás kérdése, a szexuális összhang problémája, és a házastársi hűség. Ma már egyre többen foglalkoznak a házasság sikerének, illetve sikertelenségének értékelésével (házasságdiagnosztika, házasságprognózis) különféle teszt módszerek segítségével. E vizsgálatok alapja az a feltételezés, hogy amint az egyén egészségi állapotából következtetni lehet bizonyos betegségekkel szembeni ellenállóképeségre, ugyanúgy a partnerkapcsolatok múltjából és pillanatnyi állapotából annak jövőbeni állapotára is következtethetünk.

Hazánkban évente 20–25 ezer házasság bomlik fel jögerősen, vagyis az évente kötött házasságoknak kb. negyed része. Vajon milyen lelki folyamatok, késztetések, törvényszerűségek játszanak szerepet a válásokban, mert ezek ismerete elősegíthetné a megelőzést és a romlófélben levő házasságok gyógyítását. Ha igaz az, hogy az emberi viselkedés fő mozgatórugói a szükségletek, akkor a válásra irányuló viselkedésnek is a szükségletek teljesebb kielégítését kell szolgálnia.

A válás lélektani szempontból nem egyszeri aktus, hanem bonyolult folyamat, amelynek hosszas előzményei vannak s amely nem fejeződik be a házasság jogi felbontásával. Így kezdődik a folyamat az elhidegüléssel, a különböző elvárások teljesületlensége miatt, hogy mindez tudatosra válva, nyílt szakadáshoz vezessen. Bármilyen logikusan is készíti valaki „zárszámadást” a saját házasságáról, a kudarc, a frusztráció érzése megjelenik, és valóságos sokkállapotig fokozódhat. Kínzó ambivalencia érzés léphet fel: a vonzás és a taszítás érzései támadnak az elvesztett házastárs iránt, s mindez a legtöbbször neurotizáló hatású. Az intenzív kudarcélmény a személyiségben általános regressziót eredményezhet. Védekezési mechanizmusok léphetnek fel: az elfojtás vagy a túlkompenzálás. Az első esetben az egyén úgy igyekszik „megoldani” kínzó problémáit, hogy egyszerűen nem gondol rájuk, mintegy elfelejti azokat, s hogy ez könnyebb legyen, munkába vagy szórakozásba veti bele magát. A túlkompenzálás esete akkor áll fenn, ha a válási döntés előbb következik be, mintsem az elhidegítési folyamat nyugvópontra jutna, s a még fennálló erős érzelmi kötődésnek csupán az előjele változik meg: a pozitív érzéseket negatívak váltják fel, a szerelem gyűlöletbe csap át, az adni vágyás bosszúba. A harmadik, már némileg bonyolultabb védekezési mechanizmus: a racionalizálás. Ennek lényege a mindenáron való öngazolásra törekvés. Ez akkor jön elő, ha valaki bizonytalan a saját igazában, eljárásának helyességében, s megfogalmazódik a „racionális” indoklás: „el kell válnom tőle, mert nem szeret”, vagy „megcsalt” — pedig az igazi ok talán egészen máshol rejlik. A szülők válása, a folyamat aránylag sima lefolyása esetében is nagy problémákat okoz a gyermeknek. Megrendíti biztonságérzetét, összetöri a benne kialakult szülőképet, szorongásokat idéz elő. Különösen fontos kérdés, hogy mi a szerepe a gyermeknek a házastársak válás utáni kapcsolatának alakulásában. A válás „kulturáltságának” egyik döntő fokmérője a gyermekkel, s a gyermek érdekében fenntartott további kapcsolat. Mert a gyermek lehet az „öngazolási monológ” bizonyítékává, lehet az „érzelmi pótkielégülés” eszközévé, de lehet a nehéz időkben gyengéden szeretett lényé is.

A könyv mindenekelőtt annak meggondolására készített, hogy nem kellene-e a pasztoráció teológiájában is — ezen nem csupán a lelkigondozást értve, hanem a társkeresők, házások, elváltak, magánosok pasztronációján is — differenciáltabban gondolkoznunk — s ezekhez az „alkalmakhoz”, „sajátos lelkigondozói helyzetekhez, sajátos „kauzális pasztorációt” kidolgoznunk? De a „kauzális pasztoráció” elvi kidolgozásán és elmélyítésén túl, valami még történhet. Nem is a közvetlen pasztorációs beszélgetésekben, hanem a gyűleletekben, ahol az élő testvéri kapcsolatokban oldódhat, rendeződhet sok partnerkapcsolati probléma.

Szarka Miklós

## CONTENTS OF NOS 3—4. 1975

Notes of the Editor

**STUDIES:** *Dr. Ervin Vályi Nagy:* The question of the Ecclesiastical Office. An outline of the theological literature and interdenominational talks of late years — *János Bolyki:* Natural Sciences and Theology. II. From the Renaissance and Reformation to the modern times — *Dr. Fritz Viering:* The Reformation at the present time — *József Adorján:* The man of our days — the renewed man. About the man of our days whom we preach to, and the renewed man whom to change we preach. Anthropological, psychological and sociological motives — *Csaba Fekete:* Two topical poems of Albert Szenci Molnár —

**WORLD REVIEW:** *Dr. Todor Szabev:* On the Orthodox Church of Bulgaria

**DOCUMENTS:** Communiqué of the Commissions of the Asian Christian Peace Conference — The Text of the „Leuenberg Concord“.

**HOME REVIEW:** *D. Dr. Feriz Berki:* The direction of the Hungarian Orthodoxy

**CULTURAL CHRONICLE:** *László Zay:* Three new Hungarian films — *Sándor Tenke:* Farkas Bolyai was born two hundred years ago

**REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS:** Stefan Heym: *Der König—David—Bericht* (Dr. Walter Beltz's review and *D. Dr. László Márton Pákozdy,* Co-editor's annotations) — Hermann Diem: *Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat* (*Dr. Gyula Groó*) — Hans Küng: *Christ sein (Lóránt Hegedűs)* — *Egyed Hermann:* The history of the Catholic Church in Hungary till 1914. (*Mihály Márkus*) — *Sámuel Fogarasi:* *Marosvásárhely és Göttinga (Béla Tóth)* — Hans Zwiefelhofer: *Christen und Sozialismus in Lateinamerika (t. k.)* — Béla Buda—Vilmos Szilágyi: *Choosing partner for life. Psychology of partnership (Miklós Szarka)*

## INHALT DER NUMMER 3—4. 1975

Bemerkungen des Redakteurs

**STUDIEN:** *Dr. Ervin Vályi Nagy:* Die Amtsfrage der Kirche. Die Überschau des theologischen Schrifttums und der interkonfessionellen Besprechungen in den letzteren Zeiten — *János Bolyki:* Die Naturwissenschaften und die Theologie. II. Von der Renaissancezeit und Reformation zur Neuzeit — *Dr. Fritz Viering:* Die Reformation heute — *József Adorján:* Der Mensch von heute der umgeprägte Mensch. Von dem heutigen Menschen wem wir predigen und neue Mensch wessen Umwandlung der Zweck unserer Predigt ist. Die anthropologischen, psychologischen und soziologischen Standpunkte — *Csaba Fekete:* Zwei Gelegenheitsgedichte von Albert Szenci Molnár

**WELTRUNDSCHAU:** *Dr. Todor Szabev:* Von der bulgarischen orthodoxen Kirche

**DOKUMENTE:** Das Kommuniqué der Kommission der Asiatischen Christlichen Friedenskonferenz — Der Text der „Leuenberger Konkordie“.

**HEIMATRUNDSCHAU:** *D. Dr. Feriz Berki:* Der Weg der ungarischen Orthodoxie

**KULTURELLE CHRONIK:** *László Zay:* Drei ungarische Filme — *Sándor Tenke:* Farkas Bolyai ist vor zwei Hundert Jahren geboren.

**BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU:** Stefan Heym: *Der König—David—Bericht* (Dr. Walter Beltz's Buchbesprechung und *D. Dr. László Márton Pákozdy's* Mitredakteurs Bemerkungen) — Hermann Diem: *Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in*

*Kirche und Staat (Dr. Gyula Groó)* — Hans Küng: *Christ sein (Lóránt Hegedűs)* — *Egyed Hermann:* *Die Geschichte der katholischen Kirche in Ungarn bis 1914. (Mihály Márkus)* — *Sámuel Fogarasi:* *Marosvásárhely és Göttinga (Béla Tóth)* — Hans Zwiefelhofer: *Christen und Sozialismus in Lateinamerika (t. k.)* — Béla Buda—Vilmos Szilágyi: *Heiratswahl. Die Psychologie der Partnerverhältnisse (Miklós Szarka).*

## A Református Sajtóosztály kiadványai

### Ajánlatunk a közeljövőben megjelenő

keresztzemes, kétszínnyomású, igés ABC

A 24x30 cm méretű, 32 részes kartonlap tartalmazza az ABC 31 betűjét és egyházunk címerét. Minden betű hátsó oldalán ezzel a kezdő betűvel három, ill. négy bibliai igé található.

A pásztori szolgálatban értékesen felhasználható táblázat május végétől megrendelhető a Református Sajtóosztályon. Raktári szám: 805; ára: 5,— Ft.

### Nagy választék igés falitáblákból

#### Falitáblák

803 <i>Fekete falitábla</i> 12 féle igével, aranyozott betűk, kis virágmin-ták, 25x10,5 cm — 6,50	823 <i>Virágos falitábla,</i> nagyalakú négyféle igével, 34x26,5 cm — 12,—
820 <i>Fényképes falitábla,</i> 16 féle igével, különböz felvételekkel, 34x26,5 cm — — 10,—	824 <i>Virágos falitábla,</i> kisalakú, négyféle igével, 24x17 cm — — — 10,—

#### Többszínnyomású kiadványaink (emléklapok stb.)

809 <i>Házi áldás,</i> kisalakú, karton, 20x14 cm — 1,—	323 <i>Konfirmációi emléklap</i> „virágos” — — — 3,40
821 <i>Házi áldás,</i> nagyalakú karton, fehér alapon piros kezdő- és fekete szövegbetűkkel 34x24 cm — — — 12,—	325 <i>Konfirmációi emléklap</i> „báránys” — — — 4,—
342 <i>A ref. egyház címere,</i> nagyalakú 49x34 cm 14,—	339 <i>Konfirmációi emléklap</i> „Utolsó vacsora” — — — 4,—
807 <i>A ref. egyház címere,</i> kisalakú 20x14 cm — 2,50	350 <i>Konfirmációi emléklap</i> Csók I.: „Ezt cselekedjétek” — — — 2,50
343 <i>Keresztelési emléklap</i> (modern) — — — 3,50	344 <i>Házasságkötési emléklap</i> — — — — 3,50
350 <i>Keresztelési emléklap</i> — Csók L.: „Öcsvényi Keresztelő” — — 2,50	345 <i>Presbiteri emléklap</i> (kalászos) — — — 4,—
311 <i>Konfirmáció emléklap</i> „hajós” — — — 3,40	346 <i>Presbiteri emléklap</i> (szíves) — — — 4,—
	811 <i>Kálvin kép</i> (Lühnsdorf-féle 40x30 cm 12,—
	812 <i>Kálvin kép</i> (Lühnsdorf-féle) 70x50 cm 22,—

A Ref. Sajtóosztály egyéb kiadványainak összesített jegyzéke a Református Zsebkönyv 1975. betétfüzetében is megtalálható. (Rsz : 356, ára: 15,— Ft.)

A fentiek megrendelhetők minden Református Lelkeszi Hivatalban és a Református Sajtóosztályon 1440 Budapest Pf. 5 (Abonyi u. 21.)



# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

A diakóniai teológia kialakulása az Evangélikus Egyházban

A természettudományok és a teológia III.

Religio és rebellio

Ámósz és a tradíció

A Jehova tanúi

Béke és igazságosság

A „Leuenbergi Konkordia” elfogadása

A hazai cigányság helyzete

„Suttogások, sikolyok”

Könyv- és folyóiratszemle

ÚJ FOLYAM (XVII)  
ALAPÍTVÁ 1925

5-6

1975

---

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## THEOLOGIAI SZEMLE

1975. május–június

Felelős szerkesztő:  
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610/2-5-6 Zrínyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

### A Theologiai Szemle

szerkesztő bizottsága:

D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Pröhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berki Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

Társszerkesztő:

D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:

Komlós Attila  
Kovács Attila  
ifj. Tarr Kálmán

A felelős szerkesztő címe:

1054 Budapest  
Szabadság tér 2. l.  
T.: 114-862

\*

Előfizetési díj:

egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

## TARTALOM

129 A szerkesztő megjegyzései

### TANULMÁNYOK

- 130 D. DR. OTTLYK ERNŐ: A diakóniai teológia kialakulása az Evangélikus Egyházban
- 137 BOLYKI JÁNOS: A természettudományok és a teológia — III. A XVII. századtól a XIX. század végéig
- 148 DR. FABINY TIBOR: Religio és rebellio. Szempontok a gályarabság okainak teljesebb megértéséhez
- 154 DR. MUNTAG ANDOR: Ámósz és a tradíció
- 163 PALOTAY SÁNDOR—SZIGETI JENŐ: A Jehova tanúi

### DOKUMENTUMOK

- 174 Béke és igazságosság — A keresztyének és egyházak ökumenikus elkötelezettsége (A KBK hozzájárulása az Egyházak Világtanácsa V. nagygyűléséhez)
- 180 A Leuenbergi Konkordia elfogadása. A Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Presbitériumának és Országos Közgyűlésének határozatai

### HAZAI SZEMLE

- 180 HADHÁZY ANTAL: A hazai cigányság helyzete. A gyülekezetek hozzájárulása társadalmunk szociál-etikai kérdéseinek megoldásához

### KULTURÁLIS KRÓNKA

- 183 ZAY LÁSZLÓ: „Suttogások, sikolyok”

### KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 186 MÁLYUSZ ELEMÉR: Egyházi társadalom a középkori Magyarországon (Márkus Mihály)
- 187 GÜNTER LÜLING: Új korszak a Qur'an-kutatásban (Dr. Walter Beltz)
- 188 DR. GÁL FERENC: A teológus az egyházban (Dr. Groó Gyula)
- 147 BRUCE FINDLOW: Finding the place. Unitárius prédikációgyűjtemény (Szalai Pál)
- 189 DÁN RÓBERT: A héber nyelv a XV—XVI. században Magyarországon (Sz. J.)
- 191 DR. BUDA BÉLA: A szexualitás modern elmélete (Szarka Miklós)
- 192 KATONA IMRE: A habán kerámia Magyarországon (Takács Béla)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1975. május 12.

### A fejlett szocializmus Magyarországa felé

A KÉPVISELŐVÁLASZTÁS állt heteken át közéletünk homlokterében. Képviselőjelöltek beszédeinek számai, felszólalások ezrei hangzottak el rövid időn belül. Tömegek hallgatták a beszédeket, körzetek, csoportok, üzemek vették számba a múlt eredményeit és beszélték meg az előttük álló feladatokat. Nem kellett mesterségesen megmozgatni az embereket, belső indításból mozgult meg egész népünk. A részvétel mennyisége és minősége világosan mutatja, hogy népünk tudatosan vállalja kormányunk szövetségi politikáját, amely a munkásosztály és pártja vezetése mellett az egész népváltást szolgálja.

A SZÖVETSÉGI POLITIKA tartalmát és jelentőségét újra egyértelműen fogalmazta meg *Sarlós István*, az MSZMP Politikai Bizottságának tagja, a Hazafias Népfront főtitkára egyik nagygyűlési beszédeiben: „A Hazafias Népfront választási felhívásában kinyilvánítottuk, hogy hazánkban a különböző társadalmi osztályok és rétegek, a materialista világnézetet vallók és a hívők, személyes tapasztalataik és érdekeik alapján felismerték azt a nagy igazságot, hogy a magyar nép csak akkor élhet jólétben, ha elkezdett nagy művünket, a szocializmus építését, következetesen folytatjuk, és megvalósítjuk a fejlett szocializmus Magyarországot. Nálunk a szocializmus építése teszi szükségessé, hogy a vezető osztály az egész nép érdekeit szolgáló programja végrehajtásához szövetségeseiket keressen. Mi alkotó és a szocializmus egész időszakára szóló szövetséget hoztunk létre. Ez a szövetség természetes, ezért szükségszerű. Hiszen a vezető osztály és a többi rétegek között a legalapvetőbb kérdésben — abban, hogy dolgozó emberek alkotta társadalmi rétegekről van szó — teljes az azonosság.”

EGYHÁZAINK VEZETŐI erről a közös célról és közös feladatvállalásról szoltak azon a találkozón, amelyet a Hazafias Népfront elnöksége az Országházban rendezett az állam és az egyház képviselőinek részvételével. *D. dr. Bartha Tibor* püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke kifejtette, hogy sok a közös vonás a szocialista etikában és a keresztyén etikában az ember megbecsülésének, az élet értékelésének, a munkához való viszonyoknak, a közösségi gondolat eszmei tartalmának és gyakorlati megvalósításának számtalan kis és nagy kérdésében. Ez teszi lehetővé, hogy a magyar keresztyénség nem egyszerűen saját érdekében, hanem legbensőbb evangéliumi meggyőződése alapján foglalt állást a szocialista rend mellett, ami világviszonylatban is előremutató állásfoglalás. *D. Káldy Zoltán* püspök kijelentette, hogy „mi otthon érezzük magunkat ebben a társadalomban”, mert az határozza meg a szocialista társadalomhoz való viszonyunkat, hogy népünk politikai és gazdasági célkitűzéseit az egyház tagjai a fennálló ideológiai különbségek mellett is magukévá teszik és segítik. A magyarországi keresztyénség számára is fokozott felelősségvállalást követel az az örömdetes tény, hogy népünk gazdasági előrehaladásával párhuzamosan egyre nagyobb hangsúly esik az erkölcsi előrehaladásra, ahogyan erről egyebek között a családról és a házasságról, valamint a társadalombiztosításról alkotott törvény is tanúskodik. *Palotay Sándor*, a Szabadegyházak Tanácsának elnöke emlékeztetett arra, hogy a két világháború közötti „keresztyén” Magyarországon a szabadegyházak üldözöttek voltak, a szocialista társadalmi rend azonban szabadságot adott nekik, és most

megbecsült állampolgárokként élnek a magyar hazában.

A MAGYAR ÖKUMENÉ szélesedő realitását éltük át ezekben a hetekben. Mert nemcsak az Ökumenikus Tanács tagegyházainak vezetői, hanem valamennyi egyház képviselői egybehangzón nyilatkoztak. *Dr. Ijjas József*, kalocsai érsek, a Magyar Katolikus Püspöki Kar elnöke ugyanezen a találkozón kijelentette: „A mai magyar élet és társadalom nem idegen terület számunkra, hanem olyan terület, amelynek szolgálatára felajánljuk készségünket.” Egyházaink vezetői azért nyilatkozhattak ilyen egyértelműen és egybehangzón, mert amikor a szocialista társadalom felépítéséért való szolgálat- és felelősségvállalásról van szó, akkor a magyar ökumené ma már a hívők egyetértésének széles bázisára építhet.

MAGYAR ÁTOKKÉNT emlegettek régen a meghasonlást és a szétválást. Ma már világos, hogy nem valami változhatatlan vak sors, hanem az igazságtalan gazdasági és társadalmi rendszer vitte népünket belső meghasonlásba. Népünk a képviselőválasztások során újra megmutatta, hogy a szocializmus igazságos társadalmi rendjével egyetért, megvalósításáért a hívők és nem hívők összefogásával akar együtt gondolkodni és együtt dolgozni. A képviselőválasztás népszavazás volt, amelyben egész népünk együtt fejezte ki azt az elhatározását, hogy teljes társadalmi összefogással akar haladni a közös cél: a fejlett szocializmus Magyarországa felé. Örülünk, hogy ebben a munkában mi is részt vehetünk.

*Dr. Pröhle Károly*

# A diakóniai teológia kialakulása az Evangélikus Egyházban

A magyarországi evangélikus egyház teológiai gondolkodása döntő fejlődésen ment át a felszabadulás óta eltelt 30 év alatt. Ennek a korszaknak a teljes teológiatörténete meghaladná a mostani áttekintés kereteit. De természetesen a legszorosabb összefüggés áll fenn a diakóniai teológia kialakulása és az azt megelőző teológiai munka között. Hiszen a 30 év alatt az egyháztörténelmi jelentőségű feladat azonos volt: megtalálni és kidolgozni az egyház életútját a szocialista társadalom keretei között úgy, hogy az egyház ne kerékkötője, hanem segítője legyen a társadalmi fejlődésnek. A teológiai eszmélkedésben meg kellett küzdeni a visszahúzókkal és kishitűekkel. A döntő feladat az volt, hogy a teológiai felismerések az egyház útjára nézve mutassanak irányt. Ezért teológiai gondolkodásunk tervszerűen fordult a nemzedékünknek adott korkérdések megválaszolására.

Ezen az alapvető, 30 éves feladaton belül a diakóniai teológia az 1958-tól napjainkig tartó történelmi szakasznak a teológiája, amely egyházunk egész szolgálatát áthatja. Benne jut kifejezésre az egyház prófétai szolgálata, hogy hová és merre akar vezetni Isten, s miként lehet teológiailag kifejezni és megfogalmazni azt, amit egyházunk felfedezett Isten útmutatásából és az emberrel való tervéből.

### Az alapgondolat jelentkezése

Az ellenforradalom utáni egyházi vezetés vakvágányra vezette egyházunkat. Törést szenvedett az, amit az előző egyháztörténelmi szakaszban kidolgoztunk. Egyházunk útja bizonytalanná lett az egyre jobban megerősödő politikai és társadalmi életben.

Ebben a szituációban jelent meg 1958-ban *Káldy Zoltán püspöki székfoglalójában* az alapvető teológiai tisztázás. A *diakónia* szempontjának érvényesítése új módon való megközelítése volt egyházunk tanításának. Teológiatörténetileg itt jelentkezett először az a gondolat, hogy a diakónia tartalma átfogja az egyház egész szolgálatát. E szerint a diakónia beletartozik az evangélium közepébe, hiszen Jézus azért jött, hogy szolgáljon. Ő maga is „diakonosz”-szá lett közöttünk. A később kibontakozott diakóniai teológia alapja már itt jelentkezett. Ez kitűnik abból a hármass felosztásból, amit a gyülekezeti, az intézményes és a politikai diakónia tartalmáról mond. „A diakónia istentisztelete” című szakaszban kiemeli a székfoglaló gyülekezeteink hitből fakadó, erőteljes diakóniai szolgálatának igénylését. A szeretet-otthonainkban folyó intézményes diakónia hangsúlyozása természetesen tartozik hozzá a diakónia istentiszteletéhez. „A politikai istentisztelet” című szakaszban az egyháznak a világ helyes rendjéért való munkálkodását jelöli meg. „Lényegében ez a diakónia istentiszteletébe tartozik.” Itt tehát mutatkozott a később kifejtett diakóniai teológia magja.

Ennek nyomán termékeny teológiai munka indult meg, amely kifejezte azt a széles és nagy vonalakban megmutatkozó szolgálatot, amely a nép, az ország, az

emberiség szeretetének cselekedeteit jelenti. Szolgálatunk horizontja kitágult: az emberi kollektívumok szeretetszolgálatává.

### Az induló teológiai rendszer

Ennek az időszaknak legfontosabb teológiai eredménye *Káldy Zoltán püspök pozsonyi teológiai díszdoktori értekezése* volt, amelyet „Az egyház életformája: diakónia” címmel tartott 1964-ben.

Ebben kifejtette, hogy az egyház valamennyi tevékenysége végeredményben diakónia, tehát szolgálat. A konkrét segítő szeretet munkája éppen úgy diakónia, mint az evangélium hirdetése. A szó eredeti értelmében a mindennapi kenyér felkínálása is diakónia és az „élet kenyere”-nek a felkínálása is az. Ez a diakónia az embernek lelki és testi bajaiból való kiszabadítására irányul, akkor is, ha az evangélium hirdetése által történik és akkor is, ha az élet különböző szükségseiben való segélynyújtás révén folyik. Ez a diakónia csak a szeretet útján gyakorolható és mehet végbe.

A diakónia „szeretet”-ben pedig csak úgy gyakorolható, ha az, aki végzi, nem magára tekint, hanem a „másik” emberre, a felebarátra.

Krisztus azért jött a világra, hogy diakóniát végezen és nem másért. Az Újszövetség szerint *maga Krisztus a „diakonosz”, a szolga, aki „szolgai formát öltött”* (Fil 2,7). Ő maga jelentette ki: „Az Embernek Fia nem azért jött, hogy néki szolgáljon, hanem, hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért” (Mt 20,28). Mindezt azért tette, mert szerette a világot és benne az embert. Krisztus úgy végezte szolgálatát, hogy teljes szolidaritást vállalt az emberekkel. Eggyé lett velük. Sorsközösséget vállalt velük és magára vette terheiket. Jézusnak, a „szolgá”-nak magartásához tartozik, hogy az embereknek nemcsak a „lelki” szükségleteit tartotta szem előtt, hanem a „testiek”-et is. *Az egész ember ügyét* felvette lelki és testi szükségleteivel együtt. A diakónia végzésére kiküldött tanítványok elé Jézus mindig a saját példáját, a maga diakóniáját adja, mint követendő példát.

Amikor az egyház diakóniát végez, szeretetét nemcsak a „körön belül” kell gyakorolnia, hanem az egész világ és az egész emberiség iránt is. Ezzel függ össze, hogy a Jézus nyomában járó egyház diakóniája az embernek nemcsak „lelki” szükségleteire, hanem „testi szükségleteire” is irányul. Krisztus egyháza a maga igazi lénye szerint szolgáló egyház. Ezzel nem fér össze az, ha az egyház valamiképpen „fölrendelt” viszonyban akar élni a világgal. A diakónia útján járó egyháznak ezért le kell mondania arról, hogy ő vezesse a világot.

*Hogyan végezheti és kell végeznie az egyháznak ezt a széles horizontú diakóniát?* Mindenek előtt diakóniai magartással, vagyis nem úgy, hogy az egyház „fölrendeli magát” valamennyi gazdasági, társadalmi, politikai rendnek és kormányzatnak, és azzal lép fel, hogy „csak ő tudja megoldani a világ valamenny-

nyi problémáját". Az egyház diakóniájába nem tartozik bele, hogy valamiféle „keresztyén programot” adjon a világ „világi kérdéseinek” rendezésére. Sokkal inkább azzal kell diakóniáját végezni, hogy segíti és támogatja azokat a törekvéseket, amelyek már ténylegesen megvannak és az emberiség békéjének, boldogulásának kivívásáért harcolnak. Amikor az egyház ezt a diakóniát végzi, ezzel nem áll „lényegétől idegen célok” szolgálatában, hanem saját diakóniáját végzi, amely *Istennek az ember iránt való szeretetéből fakad*. Az egyháznak megvan a szabadsága arra, hogy ezt a szolgálatát elvégezze más felcsozódású vagy világnézetű emberekkel együtt. Isten az „egész világot adta Fiát”. Ezért van szabadsága az egyháznak arra, hogy tagjai együtt dolgozzanak minden emberrel a közjóért. (D. Káldy Zoltán: „Az egyház életformája: diakónia”. Lelkipásztor, 1964. júl—aug. 387–394. o.)

A diakónia útja azt jelenti, hogy a Magyarországi Evangélikus Egyház Jézus Krisztus követésében az Ő példája nyomán, az Ő evangéliumának erejével a szolgálat útját választotta, az új magyar világban. Túlléptünk a diakónia eddig elképzelt határain és világméretben gondolkodunk és látunk, és azt mondjuk, hogy a diakónia körébe tartozik népünk jóléte emelésének a segítése, a népek egymás közti békéje, a faji egyenlőség, a küzdelem a háború ellen a békéért. A diakóniai szolgálatot tehát mi ilyen értelemben végezzük és ezen az úton kell nekünk ma járnunk és szolgálnunk.

Az evangéliumot sem általában kell hirdetni, hanem az örök evangéliumot úgy kell beleprédikálnunk a ma élő emberek életébe és problémáiba, hogy választ adjunk nekik azokra a kérdésekre, amelyeket az élet vet fel az embereknek. A diakóniai szolgálatot is egyre több melegséggel végezzük. (Káldy Zoltán: Az ötödik út. Lelkipásztor, 1965. jan. 6–7. o.)

A teológiai munka irányáról azt figyelhetjük meg, hogy mindenek előtt a *Szentírás felé irányult a teológiai vizsgálódás*. Ennek jegyében készült az új bibliafordítás mind az Ószövetség, mind az Újszövetség könyveiről. Sajtóosztályunk kiadásában Ő- és újszövetségi írásmagyarozati művek jelentek meg. A lelkészi munkaközösségek állandó programja az *igehirdetésre való felkészülés* segítése volt megfelelő exegetikai munkálatok alapján. Tanulmányok, cikkek, előadások témája igen sokszor ez: Hogyan lehet a mai ember számára hirdetni az igét?

Ez a „mai ember” nem valami elvont lény, hanem az az ember, aki itt él a mi hazánkban, a mi társadalmunkban, azt építi, annak a felvirágzásáért dolgozik, világméretben pedig szolidáris az emberiség jövőjéért felelősséget érzővel, a békéért és az elnyomott népek felemelkedéséért küzdőkkel. Az a tény, hogy nem absztrakt „mai” embert képzelünk el, hanem a gyülekezeteinkben megtalálható dolgozó embert, aki munkás, tsz-paraszt, hivatalnok, értelmiségi, vagy annak a családtagja — vezetett annak a meglátására, hogy éppen ezeknek a mai embereknek kell élő szavát tennünk Isten igéjéért. Ez a szükséglet törvényszerűen vezetett el ahhoz a feladathoz, hogy kufassuk a mai ember világát, társadalmi helyzetét, aktuális problémáit. Teológiai munkánk szükségképpen irányult a szociáletikai kérdésekre. Ez a dolgok természetéből adódó logikai szükségszerűség: minél inkább tettük programmá a Szentírással való foglalkozást, annál inkább vált égető kérdéssé, hogyan lehet annak eredményét a mai ember elé vinni, hogyan lehet megszólaltatni az evangéliumot a konkrét gyülekezeteinkben. Jézus Krisztus mai tanítványának meg kell keresnie annak a módját, hogyan élheti meg az

emberszeretetet és emberszolgálat konkrét feladatait. Ez a célkitűzés vitt a szociáletikai kérdések feldolgozásához. (Dr. Ottlyk Ernő: Teológiánk iránya. Lelkipásztor, 1965. júl—aug. 385–87. o.)

Ezeknek a teológiai gondolatoknak a jegyében igen sok cikk és tanulmány foglalkozott a szociáletika és a korszerű igehirdetés kérdéseivel.

## A diakóniai teológia terjedése

a) Teológiai felismeréseink szolgálatában kiemelkedő jelentőségű volt az 1964-ben és 1965-ben folyó *országos teológiai konferencia*, amelyet D. Káldy Zoltán püspök rendezett. Budapesten, Pécsen, Celdömölkön, Miskolcon, Békéscsabán tartott teológiai konferenciákon helyzetünk egyháztörténeti felmérését Dr. Ottlyk Ernő professzor, a teológiai történeti summázást Dr. Pálffy Miklós professzor, utunk teológiájának dogmatikai összefoglalását Dr. Pröhle Károly professzor végezte el, míg püspökeink feladataink teológiai felméréséről szoltak. A lelkészi kar csaknem teljes számban részt vett a konferenciákon, s ott több, mint 250 felszólalással segített közös álláspontunk kialakításában.

E konferenciák tanúsították, hogy együtt haladunk egyházunk útján, együtt végezzük szolgálatunkat népünk és az emberiség javára, és eközben kialakult olyan közös teológiai látásunk, amely a fő vonalakban egyezik. *Dr. Pröhle Károly professzor* összegezésében ennek gondolatmenete a következőkben körvonalazható.

Egyházunkat jellemzi a kitárulkozás a világ felé, és a megnövekedett *felelősségérzés a világért*. A világ pozitív teológiai értékelését érvényesítjük, amely szerint hisszük, hogy Isten teremtette ezt a világot és szeretettel fordul feléje. Ebből a hitünkben következik, hogy nemcsak élünk ebben a világban, hanem embertársainkkal együtt fel is vesszük a harcot ennek a világnak a haladásért, kérdéseinek megoldásáért, a háború visszaszorításáért, a jobb és emberibb életért.

A Jézus Krisztusra néző, krisztocentrikus teológiából mindenképpen emberséges, *humánus etika* következik. Krisztus egyháza az emberiséggel és az emberiségért élő egyház. Ennek az egyháznak a küldetése igeszolgálatra és szeretetszolgálatra szól.

Az *igeszolgálatról elválaszthatatlan a szeretetszolgálat*, a diakónia fogalma kitágult és új értelmet kapott. Kitágult az egyház szeretetszolgálat a világtávlatra, nem individuális kérdés az többé, hanem szorosán összefügg az igazságosabb társadalmi rend felépítésével, a népek békés együttélésének megszilárdításával.

A *szolgáló egyház* nem tehet mást, minthogy funkcióiban él, vagyis végzi szolgálatát. Ezért az egész egyházi szervezetet a Jézus Krisztustól kapott szolgálat elvégzésére kell beállítani. Itt mutatkozik meg, hogy mi az egyház feladata és funkciója, és hogy ezt a mi egyházunk hogyan értelmezi és végzi. (Dr. Pröhle Károly: Teológiánk. Lelkipásztor, 1967. jan. 9–32. o.)

b) *Dr. Ottlyk Ernő 1967. jún. 20-án elhangzott püspöki beköszöntő beszédében* az Isten szeretetéről szóló bizonyágtétel alapján határozta meg utunk teológiájának alapjait.

E szerint akkor vagyunk Jézus Krisztus iránt hálás tanítványok, ha az emberek között szolgálunk. *Meszire tekintő szeretetre* tanította meg a Szentlélek magyarországi evangélikus egyházunkat, sok más egyházhoz hasonlóan egyre többet érthetünk meg Isten világot átfogó szeretetének mélységéből. A szeretetnek

nemcsak azt az individuális megnyilvánulását értékeljük, amely egyik embernek a másikon való segítségét jelenti, bár ez is döntő jellemvonása a keresztyén szeretetnek, hanem meglátjuk azt a széles és nagy vonalakban megmutató szerzetgyakorlást, amely a nép, az ország, az emberiség szeretetének cselekedeteit jelenti. A szeretet horizontja kitágult: az emberi kollektívumok szeretetszolgálatává. Akkor válik kitartóvá, rendszeressé, átgondoltá és tervszerűvé a keresztyén szeretet, amikor következetesen szolgálja a felebarát javát, becsülettel végzi a munkát, segíti az ember haladását. A másik ember üdvösségének és földi jólétének a szolgálatában jelenik meg az igazi felebaráti szeretet.

Emberszeretetünk egyik konkrét megnyilvánulási területe a nép szeretete és támogatása. A nép az egyház számára az a hatalmas emberterület, ahová Isten szolgálatra beállította. A nép sohasem távoli, idegen, elvont fogalom, hanem mindig konkrét viszonyulás, hiszen a mi népünkről, a mi országunkról, a mi hazánkról van szó. Az evangélikus hazafiság tartalma a nép szeretete és a nép ügyének szolgálata.

Történelmi tapasztalatunk szerint sohasem volt Magyarország olyan állam, amely következetesebben helyezte volna jogaiba a magyar népet, mint a szocializmus állama. Ez juttatta hatalomra a népet saját szülőföldjén. Az egyház és állam viszonyát éppen ezért nem lehet rideg jogi kategóriák között kifejezni, mert bensőséges viszony alakult ki egyházunk és államunk között.

A keresztyén erkölcs nemcsak individuális vonatkozásaiban tanít a bűnről, hanem meglátja a nagyobb erkölcsi távlatokat is a népek egymáshoz való viszonyának és az egész emberiséget érintő kérdéseknek az összefüggésében is. A vietnami nép elleni agresszió, a közel-keleti véres fegyveres konfliktus, s a világ sok más pontján támasztott feszültség, mind arra utal, hogy vannak, akik világhatalmi ábránddal akarnak más országokat hatalmukba keríteni, akiknek csak szavakban kell a béke, valóságban azonban a feszültség fokozására törekcsenek. A felemelkedő népek csak hihetetlen szenvedések és áldozatok árán tudják kivívni szabadságjogukat. Nekünk, mai keresztyéneknek, világosan kell látnunk azt a nagyarányú és nemzetközi viszonylatokban jelentkező bünt, amely a világszerte megszenyült, de még mindig tevékeny imperializmusban látható.

c) A diakónia teológiáját egyházi nemzetközi fórumon D. Káldy Zoltán püspök fejtette ki a Lutheránus Világszövetség európai kisebbségi egyházainak budapesti konferenciáján 1968-ban. „A magyarországi evangélikus egyház élete és szolgálata” címmel.

Az egyházunk által megtalált diakóniai útról kifejtette, hogy az számunkra életformát, magatartást jelent. Arra a Krisztusra nézzünk, aki elsősorban diakónus volt, akkor is, amikor életét adta a kereszten, de akkor is, amikor prédikálta az Isten országának evangéliumát és akkor is, amikor betegeket gyógyított és kenyeret adott azoknak, akiknek nem volt kenyere. Egyébként Pál apostol ezt az utat nevezte „kiváltságképpen való útnak”, mert azon Jézus Krisztus szeretetét lehet szétosztani az emberek között evangéliumban, kenyérben és minden szükség megelégtetésében. A diakóniai úthoz az is hozzátartozik, hogy ugyanakkor, amikor világosan különböztetünk az ideológiák és az evangélium között, megkerestük társadalmunkban azokat a területeket, amelyeket ígéhez kötött jó lelkiismerettel együtt tudunk dolgozni más világnézetű emberekkel is. Teológiai meggyőződésünk szerint hívő és nem hívő emberek együtt dolgozhatnak humanisztikus célokért a nép és az egész emberiség javára.

Évszázados magyar evangélikus hagyományokat is követünk akkor, amikor nem tekintjük mellékesnek a népünk előrehaladásáért való fáradozást éppen a diakónia útján. A diakónia útjához tartozik az is, hogy országhatárainkon túl is gondolkodunk és szem előtt tartjuk az egész emberiség jó rendjének szolgálatát, az igazságosságért és a békéért való munkát.

## A diakóniai teológia továbbfejlesztése

Egész egyházi életünk kiemelkedő eseményét jelentette az a hat országos lelkészkonferencia, amelyet 1972-ben Gyenesdiáson tartottunk valamennyi lelkészünk részvételével. A döntő az volt, ahogyan tartalmi vonatkozásban szerves egészet képezett teológiánk és az abból folyó egyházpolitikai és politikai állásfoglalásunk. Ezt tükrözte a négy féléadás, amely a következő címekkel hangzott el: Dr. Pröhl Károly: A Szentírás értelmezése, D. Káldy Zoltán: Diakóniai teológiánk továbbfejlesztése, Dr. Pálffy Miklós: biztonsg, A címek már magukban véve is jelzik azt Világrendszerek harca, D. Dr. Ottlyk Ernő: Európai a célkitűzést, hogy utunk teológiáját az alapoktól a gyakorlati feladatokig kidolgozzuk és meghatározzuk.

Utunk teológiájának a továbbfejlesztése volt mindnyájunk legfőbb feladata. Nem valami részletkérdés vagy szektás egyoldalúság a jellemzője ennek az útmegtalálásnak. A teljes Szentírás középponti tanítása állt előttünk, amely Jézus Krisztusról szól, aki szolgáló szeretetben járó Úr, „a diakonosz”, ő a szolgálatteltevő, ő az, aki szolgál. Az Ige azért lett testté, vált szolidaritással az emberrel, Jézus azért tanított, gyógyított, segített, hogy az embert szolgálja. Váltságghalála is az emberért történt, Isten ezt igazolta és pecsételte meg feltámadásával, a Feltámadott pedig azzal indította el egyházát a földön, hogy művének legyen követője. A diakóniának, a szolgáló szeretet teológiájának az alapjáról tájékozódunk a konkrét cselekedetek területén. A szolgáló Úrba vetett hit jelenti akaratát követését a szolgálat útján, ami az egyes embernek, társadalmunknak, hazánknak, az egész emberiségnek a segítségét jelenti. A diakónia teológiájának ezért határozott politikai arcéle is van, amely szolgálatot akar végezni a haladás irányába nemcsak az egyes ember, hanem a kollektívumok szolgálatára. Hitünk középpontjából, Jézus Krisztusból kiindulva válik egységes egészé hitünk és cselekedetünk, teológiánk és gyakorlati magatartásunk.

A lelkési kar egysége bontakozódott ki a lelkési konferenciák során. Fokozatosan érlelődött ez az alapvető egység. Nem alakulhatott ki akkor, amikor a teológiai bázis nem volt eléggé meggyőző, igéből élő és hitünk alapjaiból levezetett teológia. Az egymással vetélkedő teológiai irányok korábban megosztották a lelkési kart. Isten fokozatosan érlelte azt a folyamatot, amelyben egyre elfogadottabbá, egyre szélesebbé vált teológiánk tömegebázisa. Míg kezdetben csak kevesen képviselték az egyházi haladó gondolkodást, addig korszakunkban csaknem mindenki felzárkózik a lelkési karban a diakónia teológiája elére és művelése mellé. Mindig esemény volt, amikor egy-egy lelkész kifejezte a benne végbement személyes megváltozás tényét. Sokan vallották meg, hogy noha megszűről indultak, de most felzárkóztak a közös teológiai úthoz. Egészen kevés kivételtől eltekintve, akik inkább passzívok voltak, de nem ellentmondók, egységes volt a lelkési kar utunk teológiája vállalásában és aktív elfogadásában. Ez a tény rendkívül fontos a lelkési tudatformálás szempontjából, mert olyan eredményt jelent, amelynek következménye és hatása van az

egyházi élet egészére is. Voltak, akik „gyenesdiási hitvallást” emlegettek, mint amely kifejezi egyházunk állásfoglalását az alapvető teológiai, hitbeli, hazafias és békevédelmi kérdésekben. Ebben is kifejezésre jutott a lelkészkonferenciák eredményeinek nagyra értékelése.

*A gyülekezetig kisugárzik a lelkeszi tudatformálás eredménye.* Ez több irányban válik láthatóvá. Az igehirdetés bátrabban vállalja társadalmunk, hazánk és az emberiség kérdéseinek érintését. A szolgálat teológiájából a diakóniai lelkület bátrabb gyakorlati útmutatása következik. Az evangélikus *igehirdetés* jobban fordul oda azokhoz a kérdésekhez, ahol segíteni lehet szocialista társadalmunknak s benne a mai dolgozó embereknek. Ugyanakkor a lelkesz többet törődik világi munkatársaival, a gyülekezet vezetőivel, a presbiterekkel, azért, hogy megértesse velük a mai egyházi életben való *szolgálat tartalmát és célkitűzését*. A megújult lelkeszi szolgálatból a presbiterek felé is kisugárzik egyházunk mai útjának megértése. De a gyülekezeti élet részleteiben is megnyilvánul a diakóniai magatartás, a szolgáló szeretet gyakorlati cselekvése. A „*diakóniailag strukturált*” gyülekezet azt jelenti, hogy nemcsak a lelkesz és a presbiterek, hanem az egész gyülekezet a hordozója a jézusi lelkületnek, a szeretet gyakorlásának.

*Teológiatörténetünkben kiemelkedő helyet foglal el D. Káldy Zoltán püspök előadása ezen a konferenciasorozaton diakóniai teológiánk továbbfejlesztéséről.*

#### 1. Diakónia és eszhatológia

Az újtestamentomi híradás szerint a diakóniai szolgálatok nemcsak egyszerűen jelzik Isten országának elérézését, hanem az elért Isten országához éppen olyan elválaszthatatlanul hozzátartoznak, mint az evangélium hirdetése. A diakóniai szolgálat ugyanarra összetartozik az eszhatológiával, hogy abból nő ki és attól meghatározottan folyik és lényegében mindeztől eszhatológiai jellegű.

#### 2. Diakónia és krisztológia

Jézus Isten akarata által meghatározott úton akart tovább menni. Elutasította az „uralkodás ideá”-ját. Jézus, az Isten Fia, szolgál. A kereszthalál pedig nemcsak az alászállásnak a legmélyebb pontja, hanem egyben a legteljesebb engedelmisségnek és diakóniának is. Ezt a feltámadás igazolta. Az Isten szolgálata beteljesedik a szolgáló odaadásban, sokakért, tehát az emberekért. Ez azt jelenti egyben, hogy a szolga nem nagyobb az úrnál, s ezért nemcsak osztoznia kell a szolgának ura sorsában, hanem egyúttal vállalnia kell ura szolgálatát is.

#### 3. Diakónia és via crucis

Amikor az egyes keresztyének és a gyülekezetek, valamint az egyház a maga egészében diakóniai szolgálatot végez, a kereszt teológiáját éli és cselekszi. Jézus életformája, melyet a tanítványoknak át kellett venniük: az önmegtágadás, mely jelenti a saját vélt érdekektől való eltekintést, lemondást az önérvényesülésről és önérvényesítésről. Az önmegtágadástól el kell jutni a másokért való aktív szolgálathoz. Az elfordulás önmagunktól csak a feltétele annak, hogy odaforduljunk a másokhoz és szolgáljunk neki. Személyen túlmenően az egyház elfordulása önmagától csak a feltétele annak, hogy aztán odaforduljon másokhoz, az emberekhez, a világhoz és úgy szolgáljon azoknak.

#### 4. Diakónia és kérésma

Az Újtestamentum bizonyágtétele szerint a kérésma (igehirdetés) és diakónia elválaszthatatlanul összetartozik. Jézus „egy lélegzetre” mondja az evangéliumhirdetést és a diakóniát. Számos azoknak a bibliai szakaszoknak felsorolása az Újszövetségben, melyek arról tanúskodnak, hogy az evangéliumhirdetést és a diakóniát Jézus mindig mennyire együtt gyakorolta.

#### 5. Diakónia és hit

Amikor a keresztyén emberek, vagy maga az egyház diakóniát végez, azt nem egyszerűen humanitárizmusból, emberbaráti szeretetből végzi, hanem Jézus Krisztusban való hitéből fakadóan. A keresztyén emberek és az egyház a maga egészében soha nem becsülheti le azokat a humanitárius cselekedeteket, amelyeket az egyházon kívüli emberek más meggyőződésből, humanizmus alapján végeznek. Reánk, keresztyénekre azonban áll az az igény, hogy szolgálatunk Krisztussal való közösségből, Krisztus erejével történjék.

#### 6. Diakónia és ekklesia

Jézus Krisztus élete egyértelműen diakóniai élet volt. Ha ezt átvisszük a gyülekezetre, akkor azt kell mondanunk, hogy a gyülekezetnek, az egyháznak Jézus Krisztus diakóniáját hordozó, cselekvő és sugárzó gyülekezetnek kell lennie. Bármennyire szokatlan a kifejezés, azt kell mondanunk, hogy a gyülekezetnek és nagyobb összefüggésben az egyháznak diakóniai szerkezetben, diakóniailag struktúráltan kell a szolgálatát elvégezni befelé és kifelé. Maga a gyülekezet a maga létével, fennállásával, életformájával, cselekvési formájával ábrázolja ki a diakóniát. A diakónia számunkra nem individuális jellegű, hanem mindennek fölött az egész gyülekezet, az egész egyház ügye.

#### 7. Diakónia és politika

Az igaz, hogy az egyháznak nincs politikai programja, valamiféle külön „keresztyén politikai program”. De a keresztyén ember és az egyház, mint olyan, nemcsak vállalhat politikai feladatokat, hanem kell is vállalnia. A keresztyén emberről nem lehet levenni a társadalmi felelősséget, de az egyház egészéről sem. Magától értetődőleg az egyes keresztyén és az egyház politikai cselekvésének indító rugója az Istentől kapott szeretet, amely törekszik az igazságosságra, a békére és az emberek földi boldogulására. Társadalmunk megerősítése és továbbfejlődése érdekében nekünk is küzdenünk kell az önzés, az anyagiasság, a köztulajdon elleni vétkek ellen, a hűség és jó munkáért. A nemzetközi életben konkrétan és aktívan segítenünk kell a béke és a társadalmi igazságosság valóra válását, a háborús gócek megszüntetését, általában az általános biztonságot és fejlődést, a faji megkülönböztetés eltörlését.

*Ennek a teológiának az egyháztörténelmi jelentőségét* tárta fel egyházunk 450 éves fennállása alkalmával tartott jubileumi ünnepeken D. Dr. Ottlyk Ernő püspök, amikor hangsúlyozta, hogy a hazaszeregetnek és az emberiség iránti szeretetnek az alapállása minden idők keresztyén magatartásának az alapja és kiindulása. A világ és társadalom bonyolult problémái között minden nemzedéknek meg kell találnia a maga feleletét a kor kérdéseire.

*Egyházunk diakóniai teológiája széles személyi bázisra épült.* A kifejtett vezető elvek és gondolatok erősen foglalkoztatták teológiai professzorainkat, espere-

seinket, lelkészeinket. Korszakunknak legfőbb feladata, miként ágaztathatjuk el az egyházi gondolkodás széles területein az alapvető teológiai állásfoglalásokat.

### **Teológiai eredményeink könyvekben, disszertációkban**

Magas teológiai színvonalat képviselő könyvek és doktori disszertációk jelzik egyházunk kedvét és lelkesedését utunk teológiájának továbbfejlesztése iránt. Ezek között vannak iránymutató művek, amelyek kifejezetten a vezérlő elvek és gondolatok kifejezésére törekedtek, s vannak szakterületre tartozó művek, amelyek a részletkérdésekre bontva szolgálják teológiai gondolkodásunk gyarapítását.

a) Teológiai eredményeink sorába tartoznak azok az új könyvek, amelyeket D. Káldy Zoltán püspök vezetése alatt álló sajtóosztályunk megjelentetett.

*Hétről hétre* címen új áhitatos könyv jelent meg 1962-ben. A hétköznapokra szóló figyelmeztetések rámutatnak arra, hol vétettünk Isten és embertársaink ellen, s hol kell hitből fakadó cselekedeteinkkel helyt állnunk a szolgálat és a szeretet bázisa alapján.

*Dr. Ottlyk Ernő: Istenszeretet-emberszeretet* című, 1962-ben 140 oldalon megjelent könyve előszavában Káldy püspök ezt írja: „A szerző a szívhez, az értelemhez és az akarathoz szólóan írja meg, mit jelent Istent valójában szeretni és a felebarát iránt szeretetet gyakorolni. Benyomást keltően fejt ki Isten és a felebarát iránti szeretet teológiáját, de nem marad meg csupán elméleti síkban, hanem megmutatja, milyen cselekedeteket követel tőlünk ma az Isten és a felebarát iránti szeretet. Világosan beszél arról, hogyan kell Jézus követőinek betölteniök hivatásukat a társadalomban, a nemzetben és az egész emberiségben.”

Egyházi életünk jelentős eseménye volt az Új *Agenda* megjelenése 1962-ben. Dr. Pröhle Károly professzor szerkesztésében egyházunk szakemberei, Teológiai Akadémiánk tanárai, s csaknem valamennyi lelkészünk közreműködésével annak jelenlegi formáját egyházunk püspökei adták meg. Az *Agenda* bölcsen öleli magába istentiszteleteink korábbi formáját és gyakorlatát, miközben egységesíti a szolgálatokat.

*Dr. Pálffy Miklós: „A zsoltárok könyve,”* 1964-ben megjelent műve, tizennyolc legismertebb és legjelentősebb zsoltár fordítását és részletes magyarázatát hozza 136 lap terjedelemben. Külön is figyelemmel volt a szerző arra, hogy mindazokat a zsoltárokat felvegye a kötetbe, amelyek az ún. magyar perikoparendben mint templomi igehirdetési alapigék szerepelnek. Az 1965-ben kiadott *Dr. Pálffy Miklós: Jeremiás I. kötetében* folytatódik az ószövetségi írásmagyarázati művek megjelenésének sorozata. A szerző hű képet fest azokról a problémákról, amelyek Jeremiás korában az izraeli nép vallási, gazdasági és társadalmi életében jelentkeztek.

*Groó Gyula: Jakab levele,* 1964-ben megjelent, 175 oldal terjedelmű művében sajtóosztályunk megkezdte az Újszövetség könyveit magyarázó kommentárok megjelentetését, miután ugyanez az Ószövetségre nézve is megkezdődött. Minden nagyobb egységhez „kitekintés” címen fűz megjegyzéseket azért, hogy egészen konkrét, mai kérdésekre is alkalmazza az ige üzenetét.

„*Örömhír*” címen az ógyházi perikoparend evangéliumait harminc lelkész hatvanhét igehirdetésben dolgozta fel 1964-ben, D. Káldy Zoltán püspök szerkesztésében. A kötet hű képet ad evangélikus egyházunk igehirdetői tevékenységéről és arról, hogyan prédikálnak lelkészeink Magyarországon.

*Dr. Ottlyk Ernő: „Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történelmében”* című, 1965-ben megjelent 400 oldalas könyve ismertetésében Veöreös Imre azt írta, hogy „a könyv újnak nemcsak azért nevezhető, mert egyháztörténetírásunk legfrissebb terméke, az »új« megjelölés sokkal jelentősebb tartalmi értelemében. Hazai evangélikus egyházunk történetének hangsúlyozásában, módszerében, részben anyagában is egészen új feldolgozását nyújtja a szerző. A könyv legjelentősebb része mégis az utolsó másfél század bemutatása. A korabeli megnyilatkozások idézése nem egy meglepetéssel szolgál. A könyv utolsó fejezetében szól a szerző az elmúlt két évtizedről »Egyházunk a szocializmusban« címmel. Vezérlő szempontjával egész hazai egyháztörténetünket abban az irányban hasznosítja, hogy a mai evangélikusok komolyan vegyék az egyház társadalmi szolgálatát az emberi közösségek, legtagabb körben az egész emberiség javára”.

*Somvirág* címmel 1966-ban 18 magyar evangélikus lelkész 40 szépirodalmi írása jelent meg D. Káldy Zoltán szerkesztésében.

*Dr. Pröhle Károly: Lukács evangéliuma,* 1966-ban megjelent könyve egyaránt értékes és hasznos a teológiai szakkutatónak, a gyakorló lelkésznek, a hívő egyháztagnak, a gondolkozó embernek. Megmutatja, hogy Lukács Jézus szavait saját korának, a második keresztyén nemzedéknek helyzetére alkalmazta. Levonja ebből a tanulságot, hogy mit jelent Lukács evangéliuma mondanivalója a mai idők keresztyénségének. Így eltűnik minden zökkenő az 1900 esztendő irat értelmezése és alkalmazása között. A könyv nagy értéke a világ mai kérdései felé irányuló nyitottsága, a diakóniai teológia érvényesítése. Abban a történelmi, társadalmi és politikai helyzetben gondolkodik, amelyben élünk. Ismételtén rámutat az egyház küldetésére a mai világban.

*D. Dr. Vető Lajos: Tapasztalati valláslelektan* című 300 oldalas műve a valláslelektan művelésében hosszú évtizedeket eltöltött munkája összefoglalásaként jelent meg, D. Káldy Zoltán püspök előszavával.

*Dr. Nagy Gyula: Egyház a mai világban* című művében azokat a szociáletikai kérdéseket tárgyalja, amelyeknek többsége ma a világ egész keresztyénségét foglalkoztatja, és amelyek a mi magyarországi evangélikus egyházunkban a szó szoros értelmében „égetővé” lettek. Ezeknek a kérdéseknek a foglalatja az, hogy miképpen kell gyakorolniuk a felelősséget az egyes keresztyén embereknek és magának a keresztyén egyháznak a társadalomban vagy általában a világban.

„*A reformáció öröksége és kötelezése*” címmel füzet jelent meg a reformáció 450 éves jubileumával kapcsolatban.

*D. Koren Emil: „Irgalmadat éneklek”* című könyve 97 énekünknek megszületési történetével, szerzőinek életrajzával foglalkozik. Magyar evangélikus múltunkat igen színes, magával ragadó vonásokkal rajzolja meg a szerző. A mondanivalóba ágyazva világosan tanúságot tesz arról, hogy egyházunk mai útjának, mai teológiai felismeréseinknek munkása.

*Dr. Pálffy Miklós: Jeremiás próféta könyvének magyarázata II. kötetében* fordítást és magyarázatot nyújt. Állásfoglalásaival, amelyek életszerűségükkel természetesen döntés elé állítják az olvasót is, azokról a teológiai felismerésekről tesz bizonyosságot, amelyeknek feltárásában, vállalásában, hazai és külföldi képviselőiben maga is elsősorban vállalt részt a magyar evangélikus teológia utóbbi évtizedekben végzett nagy munkájában.

*D. Káldy Zoltán püspök: Új úton* című, közel 500 oldalas könyve hazánk felszabadulása 25. évfordulójának évében egyházunk úrtalálásának izgalmas folya-



matát tárja az olvasó elé, ma már történelmi dokumentumoknak számító írásokban. A könyv írója számtalanszor juttatta kifejezésre, hogy egyházunk teológiai és egyházpoltikai útkeresése és úttalálása nem egy vagy két ember munkájának eredménye, hanem az közös munka nyomán született meg, ugyanakkor mindannyian tudjuk, hogy Káldy Zoltán püspöknek különösen az utolsó tizenöt esztendőben döntő szerepe volt a teológiai és egyházpoltikai kezdeményezésekben, azok irányításában és munkálásában. Az alapvető feladat korszakunkban az egyház útjának megtalálása, kidolgozása és kiépítése. Ezen a területen végzett kiemelkedő szolgálatot D. Káldy Zoltán püspök.

Veöreös Imre, János leveleiről írt több, mint három és félszáz oldalas munkája sajtóosztályunk nagy vállalkozásának, a Szentírás írásmagyarázati sorozatának legutóbbi értékes darabja.

b) A doktori disszertációk, amelyek magas szinten fejlesztették tovább egyházunk teológiáját, a következők:

Dr. Hafenscher Károly egyházi szolgálatunk egyik legfontosabb kérdését, az *igehirdetést* választotta témájául.

Dr. Selmeczi János doktori értekezésének címe, s egyben az egyetemes egyháztörténet területére tartozó tudományos kutatómunkájának tárgya „Az Orosz Ortodox Egyház 1917—1967-ig”.

Dr. Nagy István disszertációja: „Az *igehirdetés Isten felelős cselekedetre indító üzenete ma*”.

Dr. Fabiny Tibor a budapesti Református Teológiai Akadémián benyújtott és elfogadott disszertációja II. Rákóczi Ferenc valláspolitikájával foglalkozik.

Dr. Cserháti Sándor „A kolossébeliekhez írt levél kozmikus krisztológiájáról” írott dolgozatában kifejtette, hogy a kolossébeli keresztyéneknek hitük alapján koruknak a világról vallott nézeteivel kellett számot vetniük.

Dr. Bodrog Miklós „Lélektani ismeretek érvényesítése az *igehirdetésben*” című gyakorlati teológiai doktori értekezésében kifejtette, hogy az *igehirdetés* feladata Isten ígését hitelesen megszólaltatni a hallgatók számára a maguk konkrét viszonyában.

Dr. Muntag Andor a debreceni Református Teológiai Akadémián benyújtott és elfogadott doktori értekezését „*Amós prófétai szolgálatának történelmi jelentőségéről*” írta meg, mintegy 250 oldalon.

Dr. Karner Ágoston „A Magyarországi Evangélikus Egyház népességváltozásának vizsgálata 1523—1973” című nagyszabású szociológiai és demográfiai tanulmányában feltárta az egyházi életnek a társadalmi, politikai és gazdasági kérdésekkel való összefüggéseit, és elemezte a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit.

## A Lelkeszi Munkaközösségek szolgálata

Teológiai felmeréseink fejlődnek és érlelődnek tovább a lelkeszi munkaközösségekben is. A teológia feladata mindig is az, hogy élébe dolgozzék az egyházi életnek. Az élenjáró elméleti munka tisztázni tudja az átfogó döntő kérdéseket. A mi korszakunk alapvető teológiai feladata, hogy egyházunk szocialista társadalomban követett útját újabb és újabb eredményekkel építse. *Utunk teológiáját kidolgozni: ez a mi feladatunk.* Ez adja meg munkánk értelmét, célját, de egyben szépségét is. Aki részt vesz a haladó teológia gazdagításában, munkájával segíti azt a történelmi feladatot, hogy egyházunk választ tudjon adni a kor-kérdésekre, eligazító szót tudjon mondani gyülekezeteink tagjai felé.

A lelkeszi munkaközösségek országos választmánya D. Dr. Ottlyk Ernő püspök elnökletével olyan témákat tűzött ki és tűz ki hosszú évek óta, amelyek egészen frissek, mai korkérdést vetnek fel, hogy lelkeszi karunk lépést tudjon tartani a mai ember fejlődésével és gondolkodásmódjával. A legtöbb téma nehéz feladatot jelent, mert járatlan útra vezet, olyan területre, amelyen még kevesek alkottak. Ez *eredeti gondolkodásra biztat*, amelynek során új kérdéseket, új módon kell megválaszolni. A témák között sok a közéleti vonatkozású, mert itt kell legtöbbet fejlődnünk, a felvetődő problémákra gyorsan kell reagálnunk, az aktuális válasszal nem lehet késlekednünk. Ebből a tervszerűségből születtek meg a kitűzött témák, amelyekkel lelkeszi karunk foglalkozik.

Az is az eredmények sorába tartozik, hogy *szélesül teológiai felismerésünk tömegbázisa*, egyre több lelkeszünk teszi szívvel-lélekkel magáévá a szolgálat teológiáját, egyre többen zárkoznak fel ehhez, s egyre inkább meggyőződéssel tudják vállalni azt az utat, amelyre egyházunkat Isten elvezette. Teológiai felismeréseink magukéva tétele révén a lelkeszi magartás is formálódik. Beleilleszkedik egyházunk egészének gondolkodásmódjába, logikájába, haladó magatartásába. Ennek a tudatformálásnak a keretében a közös út személyes meggyőződéssé és állásfoglalássá válik.

A lelkeszi munkaközösségek fő feladata teológiai eredményeink kidolgozásában van.

Melyek voltak ezek?

a) 1968-ban A vietnami háború gazdasági, politikai és ideológiai hátterének vizsgálatával kapcsolatban megmutatták az Egyesült Államok vietnami agressziós háborújának gazdasági, társadalmi gyökereit, politikai indító okait és ideológiai hátterét az antikomunizmusban, „a keresztes hadjárat” koncepciójában, az amerikai presztízs kergetésében.

„Etikai feladataink mai gazdasági rendünkben” címmel vázolták tennivalóinkat a társadalom anyagi javainak elősegítésére, a köztulajdon védelmére, a lelkiismeretes és önzetlen munkavégzésre, a közérdek és személyes érdek helyes viszonyulására, az antiszociális bűnök elleni küzdelemre nézve.

„Isten kétféle kormányzása és Krisztus uralma” címmel szoltunk hozzá az LVSZ teológiai bizottsága tételeihez. Ennek során összegeztük az utolsó tizenöt évben erről a témáról megjelent cikkeink, állásfoglalásaink, tanulmányaink anyagát.

„Egyházunk szolgálata társadalmunkban” téma feloldozásánál kerestük a választ az anyit emlegetett „dialógus” helyes értelmezésére, amelynek útja a társadalom javáért való közös cselekvésben, a közös szolgálatok erkölcsi alapjaiban jelentkezik.

„A lelkipásztor és a mai gyülekezeti tag dialógusa” témája a lelkipásztori beszélgetés tartalmára utalt, amely átfogja az élet minden területét, a személyes élet, a társadalom és a világ mai kérdéseit is.

b) Az 1969. évi témák sorában „Egyházunk és gyülekezeteink a Tanácsköztársaság idején” címmel az 1919-es helytörténeti anyagokat gyűjtöttük össze.

„Egyházunk szerepe a magyar békemozgalomban” téma a békemozgalom 20 éves jubileuma alkalmából mérte fel egyházunk egészének és vezetőinek szerepét a békemozgalomban.

„Egyházunk teológiai és politikai döntéseinek érvényesítése az *igehirdetésben*” célkitűzés azt a szemléletmódot erősítette, amely kereste egyházunk teológiai és politikai felismeréseinek homiletikai vetületét.

„Fundamentalizmus és álmodernség a feltámadás mai prédikálásában” téma azt a kérdést dolgozta fel,

miként lehet különböző kísértések között a húsvéti evangéliumról bizonyosságot tenni.

„A konzervatívizmus és az egzisztencializmus lelkészeink és híveink teológiájában és magatartásában” című feladat elvégzése kimutatta, hogy mindkét irány akadályoz abban, hogy egyházunk reálisan ismerje fel helyzetét és a reá háruló feladatokat.

„Az evangélikus lelkész pozitív magatartása a semlegesség kísértésével szemben” címmel védekeztünk az ellen a kísértés ellen, hogy állásfoglalásunkban visszavonuljunk a belső szűk egyházi térre. Kifejtették a dolgozatok, hogy nem lehetünk semlegesek, sem a nemzetközi élet döntő eseményeiben, sem hazánk fejlődése kérdéseiben, sem egyházpolitikai problémákban.

c) 1970-ben, a felszabadulás 25. évfordulója alkalmából megvizsgáltuk az egyházmegyék 25 év alatt elért fejlődését, amint az az illető megyékben és gyülekezetekben végbement.

„Keresztyének felelőssége Európa biztonságáért” címmel hozzászóltunk az Európai Egyházak Konferenciája 1971-es nagygyűlésének anyagához.

Ugyancsak hozzászólást készítettünk a Lutheránus Világszövetség nagygyűlésének „Elküldöttünk a világba” című fő témájával kapcsolatban azoknak a tapasztalatoknak a birtokában, amelyeket magyar evangélikus egyházunk átélt és kimunkált.

„A harmadik világ és mi” címmel a forradalom kérdésében dolgoztunk ki állásfoglalást a harmadik világ törekvéseinek ismeretében.

„Profétaság és politika Jeremiásnál” téma aktualitását Pálffy Miklós professzor Jeremiás könyvének átanulmányozása adta meg.

d) 1971-ben „Az antikommunizmus az ökumenizmusban” című téma az egyházi nemzetközi feladatokra irányította a figyelmet, hogy kimutassuk a helytelen teológiai érveléseket és a nemzetközi békét veszélyeztető jelenségeket.

„Keresztyén reménység és az embertelen társadalmi struktúrák megváltoztatása” címmel kívántunk segítséget nyújtani a harmadik világ problémáinak megoldásához.

„A társadalmi erkölcsi normák érvényesülésének segítése az egyház szolgálatában” téma kidolgozásában lelkészeink jó elvi és gyakorlati útmutatást adtak az egoizmusnak, az anyagiasságnak, a cinizmusnak, a huliganizmusnak, az alkoholizmusnak, a nyereszkesedés szellemének leküzdéséhez, illetve a helyes munkafegyelem, a közlekedési morál, a hazaszeretet kialakításához, illetve megvalósításához.

D. Káldy Zoltán „Új úton” című könyvét az alatt a szempont alatt tanulmányoztuk, hogyan érvényesült a diakónia teológiájának megalapozása és gyakorlati kifejtése.

„Egyházunk progresszív szolgálata az egyházi világszervezetekben” címmel felsorakoztattuk szolgálataink tartalmát a Lutheránus Világszövetségben, a Keresztyén Békekonferenciában, az Egyházak Világtanácsában, az Európai Egyházak Konferenciájában, a hazai ökumenében.

„A textus fogsága és az igehirdető prófétai szabadsága” téma a betű rabságából kívánta felszabadítani lelkészeinket, hogy felbátorodjanak az ige prófétai, tehát a mában utat mutató üzenetének megszólaltatására.

e) Az 1972. évi témák során „Korunk fő ellentmondása” címmel válaszoltuk meg, hogy a munka és a tőke világrendszerének küzdelmében merre vezet az egyház útja, mi szolgálatunk perspektívája.

„Dinamikus együttélés Európában” címmel azt vizsgáltuk lelkészeink, hogyan segítheti az egyház az euró-

pal béke és biztonság feladatát a magunk keretei között.

„Süندisznóállásba visz, vagy egyre nyitottabbá tesz a világ kérdései iránt az élő hit?” Az emberi élet és társadalom fejlődésében vizsgálták meg a lelkészek, hogyan tud az élő hit kinyitni arra, hogy a diakónia perspektívájában konstruktív, segítők hozzáállást érjen el.

„Népegyházi és tudatos-egyházi életforma”. Keresték az úton lévő hívő nép tudatos keresztyén életformáját és szolgáló jövődjét, amely a tradicionális egyházi szolgálatból átvissza a jövő felé.

„A társadalomlélektan szerepe az igehirdetésben”. Az évről évre szereplő igehirdetési témában most a társadalomlélektan szerepét vizsgálták meg a lelkészek, miként munkálja az igehirdetés az egyéni és társadalmi tudatot.

„Diakónia a gyülekezetekben” címmel ezúttal a gyülekezeti diakóniára tették a hangsúlyt lelkészeink, rámutattak a személyes diakónia helyi konkrét feladataira a gyülekezeti szolgálatokban.

„A gyülekezet felelőssége a közegyházért” címmel lelkészeink azt dolgozták ki, hogy a szolgálat teológiája átmeny a gyülekezet köztudatába és életébe, s kialakul a gyülekezet sokrétű felelősségvállalása a közegyházért, mind a közteherviselés, mind a közegyház szempontjainak vállalása terén.

f) Az 1973. évi lelkészi munkaközösségi témákat úgy választottuk meg, hogy azok az előző évi országos lelkészkonferenciák anyagával legyenek összefüggésben.

„Gyülekezeteink diakóniai struktúrájának kiépítése” a gyülekezetet állította a téma középpontjába, amint segíti társadalmunkat, diakóniai intézményeinket és saját rászorultjait, öregeit, betegeit, a maga keretei között.

„A diakóniai teológia tartalmának érvényesítése a cura pastoralisban” című dolgozat szolgálatunk lelkipásztori feladatát emelte ki, amelyben a beszélgetések során felvetődő politikai, gazdasági, társadalmi, etikai, egyházpolitikai kérdésekben nyújt eligazítást a lelkész a diakóniai teológia alapállásából.

„Keresztyén felelősségünk a házasságért és a családi életért” abban nyilvánult meg, hogy dolgozataink szembefordultak a könnyelmű házasságkötésekkel, könnyelmű házasságfelbontásokkal, a könnyelmű családtervezéssel és a szexuális szabadsággal, a tiszta erkölcs képviselésében.

Az egyéni érdek és a társadalmi érdek szinkronját és egybecsendülését tarták fel lelkészeink egy következő témában. Az egyéni anyagi érdekesség és a társadalmi érdek összhangját emelték ki, hogy szolgálatainkkal segítsék a gyülekezet tisztánlátását és társadalmunk egészséges közkerölcsének megszilárdítását.

Az európai béke és biztonság témáját abból a szempontból dolgozták fel lelkészeink, hogy mit jelent az előbbrehaladás a népek barátsága terén Európában, s ugyanakkor hogyan szólaltathatjuk meg szocialista társadalmi rendünk igazságát.

„A diakóniai teológia érvényesítése az evangélikus ifjúság egyházi és társadalmi szolgálatában” címmel azt emelték ki a dolgozatok, miként tudunk a diakóniai teológia alapállásából segítséget nyújtani, hogy keresztyén hitünk házának népi-nemzeti egységében megtalálják helyüket hazánk népi-nemzeti egységében.

g) Az 1974-es lelkészi munkaközösségi témák élen „Az emberi jogok realizálódása Alkotmányunkban és társadalmunkban” című téma állt. Az emberi jogok évében felkészültünk annak helyes értékelésére. Ennek sorában kiemeltük, hogy Alkotmányunk az emberi jogok kifejezett deklarálása mellett biztosítja az em-

beri jogok realizálódását társadalmunkban, a szocialista politikai, gazdasági, kulturális és lelkiismereti szabadsági viszonyok között.

„Feladataink társadalmunk népesedéspolitikájában” címmel mérlegeltük, hogy keresztyén etikánk alapján milyen módon vehetünk részt a közvélemény- és tudatformálásban a családi kérdések területén.

A magyar békemozgalom 25 éves jubileuma alkalomával áttekintettünk egyházunk széles körű negyed százados békeszolgálatát a békemozgalom keretében.

„Összekötő és akadályozó tényezők a hazai ökumenizmus területén” című dolgozat áttekintette a magyar református egyházhoz, és a kisebb protestáns egyházakhoz való viszonyunkat. A római katolikus egyházzal a vegyes házassági probléma és a teológiai különbözőségekből adódó akadályok képezték a dolgozatok tartalmát. Miközben kiemelték, hogy a római katolikus egyház haladó személyiségeivel az együttműködés itthon és a nemzetközi életben egyaránt lehetséges.

„Szolgálatunk az urbanizáció folyamatában” feladat azt jelentette, hogyan tudjuk segíteni az embert a közösségi gondolkodásmód kialakulásában, az elvándorlás és bevándorlás problémái között a faluról a városba kerülés viszonylatában.

„Hogyan teljesítjük igehirdetésünk politikai feladatát?” Amit Isten cselekszik a világban, az politika olyan értelemben, hogy az emberi, közösségi élet őrzését, megmaradását szolgálja. Tudatformálási feladat az igehirdetés e tekintetben is. Ezzel a szolgálattal tudunk együttműködni társadalmunkkal népünk és az emberiség javára.

„Mit tudunk mondani a koporsó mellett?” A teme-

tési igehirdetés problémáit dolgoztuk fel: az ige, az események és az elhunyt személy feloldhatatlan kapcsolatában.

*h) Az 1975. évi témák elsője hazánk felszabadulásának harmincadik évfordulójával kapcsolatban méri fel a bekövetkezett nagy társadalmi változást, s benne egyházunk fejlődését. A további kijelölt témák is az eddigi logikát követik, hogy szolgálatunkat a mai egyházi élet konkrét problémáira összpontosítsuk. Ezek a következők:*

1. Társadalmunk továbbfejlődésében való részvételünk a diakóniai teológiai alapján. — 2. Egyházunk belső egysége — és közösségtudatának tovább építése. — 3. Kortárs prédikál a kortársnak. — 4. Békés együttműködéssel a béke világa felé. — 5. Újabb feladataink szörványainkban. — 6. Esketéssel kapcsolatos feladataink.

Ezek a kijelölt témafeldolgozások jelzik a lelkeszi munkaközösségek szolgálatának fő irányát. Ezenkívül lelkeszeink a magyar kulturális élet, a békemozgalom, az aktuális egyházi kérdések sok más problémáját is feldolgozták.

## Osszefoglalás

A diakóniai teológia íme így vált a magyar evangélikus egyház útjának teológiájává. Olyan teológiai rendszer jött létre, amelynek széles tömegbázisát a lelkeszi kar és az egyház közgondolkodása alkotja. Természetesen utunk teológiája tovább folytatódik, új kérdések új feleletre várnak, de mindig ennek a teológiai rendszernek a keretében és logikájában.

D. Dr. Ottlyk Ernő

# A természettudományok és a teológia

## A XVII. századtól a XIX. század végéig

(Befejező rész)

### A természettudományok emancipációja — a mechanikus világkép győzelme

a) René Descartes (1596—1650) még megsemmisíti egyik művét a Galilei-per miatti félelmében, s a módszerről való értekezését is névtelenül jelenteti meg (1637-ben), de élete utolsó éveiben már olyan kiérlelt és mindenki előtt vállalt gondolatokat tesz közzé a természettudomány és hit kérdésében is, melyek a kettő kapcsolatát évszázadokra meghatározzák. (Meditationes de prima Philosophia, ubi Dei existentia et animae immortalitate agitur, 1641, Principia philosophiae, 1644. Traité des passions de l'âme, 1649), Nem a világból kiindulva akar Istenhez eljutni, mint a skolasztika, hanem az emberi lélekből. Ez „jellegzetesen újkori magatartás”, írja C. F. v. Weizsäcker, aki ebben alighanem téved.<sup>1</sup> Az igaz, hogy Descartes antiskolasztikus, mikor az emberi lélekből indul el Isten, majd Istenből a világ felé, de ez nem „jellegzetesen újkori”, hanem az ágostoni hagyományokhoz való viszonzatérés. Az „ex contingentia mundi” (Aquinói Tamás) helyett az „ex contingentia animae meae” (Ágoston).<sup>2</sup>

A Meditationes hat elmélkedésből áll. Az első szerint mindenben lehet kételkedni. Descartes nemcsak Isten, de a világ létét sem tartja eleve bizonyítotttnak. A második részből megtudjuk, hogy egy a bizonyos: a gondolkodó, kételkedő „én” részben eljut oda, hogy „Isten szükségképpen egzisztál”, mert azért, hogy én

egzisztálok és bennem egy tökéletes Lény ideája, azaz Istené lakozik, bizonyítja, hogy Isten egzisztál. A IV. rész az igazság és tévedés kérdését fejti ki. Amit „Clare et distincte” = világosan és megkülönböztetve nem látok át, azt bizonytalanul vagy tévesen látom. A világos és megkülönböztetett látásmód igényével matematikai módon akarja a természettudományt, sőt a teológiát is felépíteni. Az ötödik fejezet „A materiális dolgok lényegéről és még egyszer Isten ittlétéről” szól. Minden ismeret az istenismeretből következik „Így most világosan látom, hogy minden tudás bizonyossága és valóságága egyedül az igaz Isten ismeretétől függ, annyira, hogy mielőtt őt nem ismertem meg, semmi bizonyosat sem tudhattam egyetlen más tárgyról sem. De most számtalan dolog tökéletesen ismert és bizonyos lehet előttem” (V./18). A záró, hatodik elmélkedés a külső világ realitását alapozza meg. A külső világból az létezik, ami a tiszta matematika tárgya lehet, aminek egzisztenciáját képes vagyok magamba olvasztani. „Mert természet alatt nem értek mást, mint Istent magát, vagy a teremtett természet Istentől rendezett koordinációját, saját természetem alatt semmi mást, mint annak komplexióját, amiben Isten részesített.” A Meditationes-t a párizsi teológiai fakultásnak ajánlja, ugyanakkor megvallja: „Mindig az volt a nézetem, hogy Isten és a lélek kérdéseiben mindig azok voltak a legfontosabbak, melyeket inkább filozófia, mint a teológia segítségével lehetett bizonyítani”.<sup>3</sup>

Barth ezt a felfogást racionalista misztikának tartja.<sup>4</sup> Bizonyos, hogy Descartes Istene nem a kijelentése, hanem a bölcselése.

A természettudomány és a filozófia viszonyára vonatkozik elsődlegesen, de a teológiára is nagy hatással volt substantia-fogalma. Háromfélével különböztet meg. 1. Véges, kiterjedt „res extensa”, a tárgyak, objektumok világa. 2. Véges, gondolkodó „res cogitans” a szubjektum, a gondolkodó ész világa. 3. Végtelen, gondolkodó-Isten<sup>5</sup>. Ez a szemlélet nemcsak a teológiát, de a filozófiát és pszichológiát is elválasztja a természettudománytól, melyet matematika, sőt geometriai módon fog fel. Hiszen az anyag legfontosabb ismerve: a kiterjedés. Ez segít a mechanikus, dialektikátlanul materialista világkép kibontakozásában, új értelmezésre szorul azonban majd az atomfizika eredményeivel szemben.

Az, hogy a testet és lelket teljesen különválasztja, racionalista antropológiához vezet. Az állat, ember teste egyaránt: gép. Ebből a gondolatkörből csak az etika felé tud kitörni: „Erkölcseleg lehetetlen, hogy egy szervezetben annyi orgánus legyen, hogy az élet minden esetében úgy cselekedjék, mint arra bennünket az értelmünk képesít.”<sup>6</sup> Az ember legyőzi a természetet, ezzel célja: a rossz, a fáradtság és a véletlen viszszaeszközítése.

Barth teológiai Descartes-kritikájával zárjuk. Ő Descartes istenbizonyítékával Anselmusét állítja szembe. Eszerint az ismeri Istent, aki nem a maga istenszeméjét transzcendentálja, hanem Isten által jut istenszemétre. Ez ad egyedül bizonyosságot. „Számolni, konstruálni, kísérletezni, tapasztalatokat gyűjteni, összeállítani és hasznosítani természetesen enélkül a bizonyosság nélkül is lehet. De élni nem lehet.”<sup>7</sup>

b) *Pierre Gassend* (1592—1655). Descartes kortársa és honfitársa. Nem a filozófia felől szól hozzá a teológia és természettudomány kérdéseire, mint az utóbbi, hanem teológusként foglalkozott természettudománnyal. Mint az újkori korpuskuláris-atomisztikus anyagelmélet egyik megalapozóját tartja számon a fizikátörténet.<sup>8</sup> Római katolikus pap, aki elfogadja a demokritoszi-epikuroszi atomelméletet, ezt igyekszik a keresztyén természetfilozófiával összeegyeztetni. Világnezetileg tompít a klasszikus atomizmuson, mert azt tanítja, hogy az atomok és mozgások nem öröktől fogva vannak, nem tartanak szükségképpen örökké s nem a véletlen, hanem felsőbb Akarat irányítása alatt állnak. Gyakorlatilag azonban az adott jelenségeket önmagukból, mechanikus törvényszerűségeikből kívánja megmagyarázni. Az atomok — láthatatlan, de nem kiterjedés nélküli, fizikailag oszthatatlan végső valóságok. Lényegük a „soliditas” vagy „atitypia”, szilárdság és áthatolhatatlanság. Minőségileg egymástól nem különböznek, megváltoztathatatlanok. Gassend sok újat mondott a kohézió, hő és súly kérdésében is, de ezek — mivel közvetlen teológiai összefüggésük nincs, témánkon kívül eső területre vezetnek.

c) *Blaise Pascal* (1623—1662) már 16 éves korában kivívta Descartes csodálatát a kúpszeletekről írt értekezésével. De míg Descartes elválasztotta a teológiát a természettudományoktól és a filozófiától, Gassend pedig egyházas keretben csaknem teljesen materiális természettudományt üzött, addig a matematikus-fizikus Pascal szenvedélyes megtérés élménye (1654) és kolostorba vonulása után a keresztyén (bibliai) és a filozófiai isten-fogalom szövetségét akarja szétválasztani hangsúlyozva, hogy az ő Istene „Ábrahám, Ízsák és Jákob és nem a tudósok és filozófusok Istene”.<sup>9</sup>

Amikor Pascal — apja és *Toricelli* kísérletei alapján — a légüres tér létezéséről megbizonyosodik, vitát folytat a skolasztikus *Nöel* atyával e tárgyban. Utóbbi

a „horror vacui”, a természetnek a légüres tértől való irtózása középkori elvét védi. De Pascal nemcsak ez idejét múlt tan, hanem közvetve Descartes geometriai racionalizmusa ellen is érvel, aki ugyancsak tagadta kiterjedéselmélete alapján az üres tér létét.<sup>10</sup> Pascal tehát az előtte és utána következő irányzatokkal egyaránt harcban állt. A természettudományban nem ismer el tekintélyeket, a kísérletekből szerzett ismeretek híve. Skolasztika és racionalizmus együttes jelentkezése idején valamiféle keresztyén egzisztencializmus előfutárjának vagy ősatyjának tekinthetjük.

Legérdekesebb „istenbizonyítékának” a valószínűség-számítással való kapcsolata. Nem véletlen, hogy ő a valószínűség-számítás (meg a számoló és szerencsésjátékgép-elmélet) megalapítója. „Isten bizonyítéka” nem pszichológiai, mint Ágostoné, nem ontológiai, mint Aquinóié, és nem racionális, mint Descartesé, nem is teológiai, mint Anselmusé, hanem a valószínűség-számítás „elvárási érték” fogalmához kapcsolódik.<sup>11</sup> Szerinte azt, hogy Isten van vagy nincs, értelmünkkel nem dönthetjük el. De „fogadhatunk”, mikor az egyik vagy a másik lehetőségre „teszünk”. Isten és az ember összehasonlíthatatlanok, mert Istennek sem részei, sem határai nincsenek, s ennek értelmünk számára ugyanaz a jelentősége, mint a hatást kifejtő ok-komplexus áttekinthetlenségének, tehát a „véletlen”-nek, a szerencsésjáték döntésében. De az egyenlőnek látszó lehetőségek közül „tehetünk” az egyikre, hiszen „játékban vagyunk” és nem-fogadni annyi, mint a „nem”-re tenni. Az értelem előtt mind a két lehetőség egyformán nyitva áll, mégis érdemes (elvárási érték!) az — igenre tenni, mert így mód nyílik végtelent nyerni, miközben csak valami végest kockáztatunk, nevezetesen azt, hogy tévedünk, aminek csak véges következményei vannak. Az igen-re tenni annyi, mint hinni. Nem elég belátni a latolgatás ésszerű esélyeit, aki belátja, még nem hisz, hanem csak az, aki amellet dönt, hogy az Istenről szóló evangélium igaz.

Közismert, hogy Pascal „Vidéki levelek” című munkájában a jezsuiták és a janzenisták vitájában az utóbbiak mellett foglal állást.<sup>12</sup> Védi a jezsuitáktól a világi tudomány szabadságát a Kijelentéssel szemben. Ugyanakkor a Kijelentést védi az egyházi skolasztikával szemben. Inkább akarja a szabadon művelt természettudományok és a szabadon gyakorolt vallás rokon-szenvező egymásmellettségét, mint a vallás és a vallásos filozófia egyházi tekintéllyel összetartott frontját a szabadon gyakorolt természettudománnyal szemben.<sup>13</sup> Minduntalan a „kegyelmet” hangsúlyozza, és így tesz szolgálatokat az „értelem”-nek és a „természet”-nek. Pascal itt a kierkegaard-barthi vonal kezdetét jelenti, témánk szempontjából részletesebb kidolgozást érdemelne.

d) *Baruch Spinoza* (1632—1677) „Etiká”-jában túllép Descartesén. Míg utóbbi a valóságot három részre osztja (kiterjedés, gondolkodás, Isten), addig Spinoza a szellemséget és a kiterjedést egyaránt a végtelen Substantia attributumainak tartja. Ezáltal eléri a világi egységét, de elveszti Isten személyes jellegét. Panteizmusa („Deus sive natura”) bármikor ateizmusba csaphat át. „Az ateizmusnak ennél az atyjánál lapontként átlag húszszor fordul elő Isten neve” — írja róla egy szellemes történet.<sup>14</sup> Törekszik a filozófia és természettudomány egységére is. De számára a természettudományi kutatás nem nyitott terület, tudományfogalma túlságosan lezárt, inkább spekulatív természetfilozófiát, mint tapasztalati természettudományt üzött.<sup>15</sup>

Egyfelől Spinoza panteizmusa mindenütt Istent látja: „A külön dolgok nem egyebek, mint Isten attributumának... módusai, melyek által Isten attributumai

bizonyos meghatározott módon kifejezést nyernek.”<sup>16</sup> Másrészt az így nyert istenfogalom túlságosan absztrakt, a transzcendencia eltűnik benne — megpróbál ez ellen Isten attribútumainak végtelenségével védekezni —, ezen felül e felfogásban Isten történetisége és büntető szigora is eltűnik.<sup>17</sup> Spinozát, akit felfogása miatt a zsinagóga kiközösített (1656)<sup>18</sup>, s aki komoly bibliamagyarázati és kritikai műveket is írt — újszövetségit is!<sup>19</sup> — témánk szempontjából indiai, görög, zsidó, keresztény és racionalista hagyományok panteista ötvözőjének láthatjuk. A panteista kísérlettel a teológiatörténet során még sokszor találkozunk majd.

e) *Robert Boyle* (1627—1691) hasonló felfogást vall, mint Gassend. Az anyag szerkezetének elméletében az ókori atomisták gondolatai továbbfejlesztésével mond újat, hozzájárul a mechanikus szemlélet győzelméhez, ugyanakkor személyes meggyőződésében megmarad hívő kereszténynek.

Isten a világot felépítő részecskék, atomok teremtője, szétválasztója és mozgásuk szabályozója. Ha ettől eltekintünk, már kész a mechanikus világkép, mert az atomok a beléjük helyezett rendnek engedve saját törvényszerűségeik alapján mozognak. Minden fizikai jelenséget megmagyarázhatunk az atomokkal. (Korpuszkuláris mechanika). Bizonyos „primér konkrétciók”-at feltételez, ezekhez kapcsolódva alkotják az atomok az elemeket. Az elemek különbsége, nagyságuk, alakjuk, mozgási állapotuk különbségéből adódik (textur plus mixturstruktur).

Fő művét „*The Christian Virtuoso, shewing, that by being addicted to Experimental Philosophy, a man is rather addicted than indisposed to be a good Christian*” (A keresztény virtuóz, mely megmutatja, hogy az ember, aki a tapasztalati filozófiára adja fejét, inkább fog arra hajlani, hogy jó keresztény legyen, mint az ellenkezőjére) — az anglikán teológusok is kedvezően fogadták.<sup>20</sup> A természet megfigyelését „a vallás első aktusának” nevezi, amennyiben eredményeképpen a világ fennállását egy ósokra tudjuk visszavezetni. Fő érve: a természet célszerűsége. A deizmus ellen ír, melyben Istennek nincs gyakorlati szerepe a világ történetében. A hitet a természettudomány kritikájától, a mechanikus természetszemléletet a teológiától és metafizikától védi.

f) *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646—1716) gondolatrendszerében sokat foglalkozik a természettudomány és teológia kérdésével. Természettudományi filozófiája a „monadológia” (Monadologia, 1711). Bizonyítja Descartessel szemben, hogy nem a mozgás, hanem a hatáskvantum állandó a természetben (ez előre mutat a Planck-féle állandó XX. századi fogalmára), ebből következteti, hogy az egyszerű szubsztanciák, a monádok nemcsak független létezők (klasszikus szubsztancia-fogalom), hanem egyszerűen aktív létezők is. Aktivitásuk a Teremtőtől adott törvény, enélkül csak fantazmák lennének. A monádok „metafizikai pontok”, azaz oszthatatlanok és nem térbeliek. Leibniz tanítja, hogy az atomok: „fizikai pontok”, oszthatóak, ellentétben nevükkel (atomos) és eddigi értelmezésükkel — milyen modern ez a gondolat is — hiszen minden, ami térbeli egyúttal végtelenül osztható. A szubsztanciák nem oszthatóak, de nem reálisak: „matematikai pontok”. Az atom és szubsztancia fogalmát a monád egyesíti.<sup>21</sup> A monád léténél fogva individuális, de benne az Universum tükröződik.

Leibniz álláspontja racionalista idealizmus. Ebből a mechanikus világkép felé a fenomenalizmus (jelenségek vizsgálata) útján jut. Hamis és valódi jelenség közt úgy lehet különbséget tenni, hogy utóbbinál a múlt ismerete alapján a jövőre következtetni tudunk (kauzális mechanizmus). — Igen érdekes *S. Clarke*-kal való

vitája, aki Newton álláspontját képviselte. E vitában Leibniz tagadja az abszolút tér és idő létezését, tehát ebben is előre mutat, s modernebb kora nagy fizikusánál. Így érvel:<sup>22</sup> a mi valódi világunkat nem lehetne megkülönböztetni egy olyan világtól, melyben minden dolgot 10 mérföldnyire elmozdítanánk vagy amelyiket Isten egy órával előbb teremtett volna. Ha azonban 2 dolog közt lehetetlen a különbségtétel, akkor azok azonosak. Tehát a két világ azonos lenne. Így az abszolút tér és az idő értelmetlen, mert a meglévő világnak térben és időben nincs módja elmozdulnia. Különbözik sincs olyan ok, ami miatt Isten a világot ide és akkor teremtette és nem máshová és máskor. Clarke azt feleli, hogy van ilyen ok: Isten akarata. Leibniz azt veti ez ellen, hogy ez alacsony felfogás Isten akaratáról, önkényesnek véve azt, holott az isteni akaratot az isteni értelem irányítja.

Különbözik van — tanítja továbbá — az ideális igazságok (melyek szükségszerűsége logikus, metafizikai vagy geometrikus) és a tényszerű igazságok közt. Előbbiekkel nem lehet a vallásnak konfliktusa. Az értelem fölötti még azért logikus lehet. Istenben az abszolút szükségszerűség és abszolút akaratosság közt középút: a legjobb felé való tendencia. Isten az ősz szubsztancia, művei a teremtett vagy származtatott monádok.

A világban „praestabilizált” (előre rögzített) harmónia uralkodik.<sup>23</sup> Ez Leibniz híres optimizmusának alapja. Innen indul ki Theodiceájában (*Essays de Theodicée*, 1710). Isten azért nem teremtett jobb világot, mert nem teremthetett jobbat. Nem azért, mintha nem lett volna képes erre, hanem mert ez a világ a lehető legjobb. Nem a világból bizonyítja Isten jóságát, hanem Isten jóságából a világot. Közben nem hűny szemet a világban található rossz láttán, de ezt a rossznak a nagy Összefüggésben való szükségszerűségével próbálja feloldani. Ennek a teodiceának filozófiai-etikai hibájára *C. F. v. Weizsäcker* mutat rá: „Mit használ a szenvedő teremtménynek, ha tudja, hogy nem lehet olyan világ, ahol ne kellene szenvednie? S megfordítva, nem vágja el ez a gondolat egy jobb világ reményét?”<sup>24</sup> *Barth* teológiai kritikája: Leibniznél a Rossz nem a teremtés eredeti rendje elleni lázadás, hanem olyan tényező, ami az egész jóságát csak öregbíti, mert nála a rossz lehetőségéből következik a Jó. Leibniz optimizmusa nem a Rosszal való küzdelméből született, hanem abból, hogy nem találkozott azzal.<sup>25</sup>

g) *Isaac Newton* (1643—1727), a descarti racionalis-matimatikai és a Galilei-féle tapasztalati irány összegezőjét, továbbfejlesztőjét, a mechanikus világkép befejezőjét, a klasszikus fizika legnagyobb alakját is sokat foglalkoztatta a teológia és a természettudományok kapcsolata.

Módszere: a jelenségek megfigyelése, s ebből a matematikailag kifejezhető törvényszerűségek megállapítása, egyaránt ellene mond a skolasztikának meg a racionalizmusunk. „A nehézkedés tulajdonságainak okát még nem tudtam a jelenségekből levezetni és hipotéziseket nem akarok használni (*Hypotheses non fingo*). Amit ugyanis nem a jelenségekből vezetnek le, azt hipotézisnek kell nevezni, és a hipotézisek, legyenek metafizikaiak, vagy fizikálisok, okkult tulajdonságokkal, vagy mechanikusokkal dolgozók, nem tartoznak a kísérleti filozófia körébe. E filozófiában a jelenségekből arányokat vezetünk le és ezt induktív általánosítjuk.”<sup>26</sup> Nemcsak a skolasztikát és a spekulatív racionalizmust, de a mechanikust sem tartja hipotézis nélkülnek ő, aki a klasszikus mechanika törvényeit összegezi. A mechanikus világszemlélet automatizmusától idegenkedik. Minden adott jelenséget mechanikus módon magyaráz, de nem fogadja el eleve a mechanizmus automatizmusát az összes jelenség együttes

magyarázatául, ha nem ismeri valamennyi jelenség okát, mert ez már hipotézis lenne, a mit el akar kerülni. Így történt, hogy a gravitáció alapján megmagyarázza naprendszerünk kepleri mozgástörvényeit, de nem tud és ezért nem akar választ adni arra, honnan keletkeztek ezek a mozgástörvények. Korának teológusa: Bentley (1662—1742) itt istenbizonyítékot lát. Még a nagy Newton sem tudta megfejtetni, hogy mitől ilyen a naprendszer mechanizmusa, e rejtélyt csak a teológia magyarázhatja meg. Ötven évvel később azonban erről is megszületett az elfogadható elmélet, s megint nem sikerült a tudomány egyik „fehér foltját” istenbizonyítékul felhasználni, hiszen ezek a hézagok előbb-utóbb kitöltődnek.<sup>27</sup> Pedig Newton „philosophia naturalis”-ára (Principia Mathematica Philosophiae Naturalis, 1687) a teológia naturalist építették. (Lásd a következő fejezetben). De nemcsak Newton fizikája gyakorolt hatást a teológia történetre, hanem megfordítva a teológia is hatott Newton fizikájára.

Egy marxista tudománytörténész írja: „Newton kétségtelenül mélyen vallásos ember, ezenkívül pedig képzett teológus volt.”<sup>28</sup> Ugyanez a szerző az idézett helyen és másutt feldolgozza Newton teológiai műveit és gondolatait, nemcsak Newton szövegek, de kortársainak művei alapján.<sup>29</sup> Ennek a gazdag anyagnak még rövidere fogott ismertetésére sincs itt hely, de egy részletére utalunk, amit a katolikus teológus Schiffers írt meg: Newton tér elméletének teológiatörténeti gyökereire.<sup>30</sup> Eszerint ószövetségi gondolatok jutottak el bizonyos szellemtörténeti közvetítés útján hozzá (A Szent Lára feletti részt „makón kadós”-nak, szent térnek nevezték, a késői zsidóságban a „makón” Istenévként szerepel. Newton erről olvasott egy tanulmányt). Így alakult ki benne Isten mindenütt jelenvalóságától az abszolút tér gondolata, amivel Descartes kiterjedés-elméletét akarta ellensúlyozni (hogy t. i. az anyagtól függetlenül is van kiterjedés nem úgy, mint azt Descartes vélte). Az abszolút tér egyúttal Isten „szenzorium”-a, észlelő-szerve. „Egy testetlen, élő, gondolkodó és mindenütt jelenvaló Lény létezik, aki a végtelen térben, mely mintha az ő szenzoriuma lenne, a dolgokat belülről látja... mert azok közvetlenül jelen vannak Benne.” (Optika 1714.)

Mint tudjuk, az abszolút tér gondolata tévedésnek bizonyult, éppúgy az abszolút idő képzete is, amit Newtonnál Isten örökkévalóságával kapcsolhatunk össze. Ha Newton az ágostoni idő-fogalmat és a kálvini tér-fogalmat használja fel — a kettőt fentebb kifejtettük —, nem elegendő volna teológiai és fizikai fogalmakat, mégis teológiai magyarázatot talált volna a valós tér és idő kérdéseire. Ennek ellenére Newton mechanikus rendszerét nem érvénytelenítette az abszolút teret és időt el nem ismerő relativitás-eszme térhódítása, csak egy általánosabb érvényű rendszer speciális esetévé tette. Hogy Newton lelki nagysága korlátaiban is nyilvánvaló, azt élete utolsó évében írt szép vallomása bizonyítja: „Nem tudom, hogy a világ mennyire értekel engem, de önmagam a tenger partján játszó gyermeknek látom, aki néha az átlagosnál szebb kagylót vagy simább követ talál, mialatt a valóság nagy óceánja kifürkészhetetlenül hullámozik előtte.”<sup>31</sup>

h) Immanuel Kant (1724—1804) Filozófiai munkássága annyira a természettudomány és hit kérdésével függ össze, hogy részletes ismertetése tanulmányok sorozatát igényli. Ezt a kritikai feladatot már sokan elvégezték.<sup>32</sup> E néhány sorban célunk nem lehet több, mint a természetfilozófia, tudományelmélet és teológiatörténet határán állva, néhány ismertető gondolatot adni a problémáról.

Kant criticizmusa Leibniz filozófiáját, Newton természettudományát egyesíti korának teológiai irányjaival (neológia, felvilágosodott ortodoxia). A tiszta ész a jelenségek (a természet) világát közvetlen bizonyosságú matematikai ismeret útján ragadja meg, mert a tér és idő, amivel dolgozik, szemléletünk eredeti, tapasztalás előtt (a priori) alapformáihoz tartoznak. Értelmünk a természet vizsgálata során oksági összefüggéseket állapít meg és azon igyekszik, hogy a természet egészét immanens törvényszerűségek láncolatába kapcsolja. Ez egyúttal a teológia és természettudomány tökéletes szétválasztását is jelenti. Míg a tiszta ész a jelenségek (a természet) világát vizsgálja és magyarázza, addig a gyakorlati ész a célok, az értékek világa felé fordul. Ez nem a természettudomány, hanem a hit által közelíthető meg. Az értékek világában fontos szerep jut az isteneszmének, ez, az etikai eszmékkel együtt a vallás alapja. Az ember, a természet szükség-szerű és az értékek szabad világát egyesíti.

Nézzük, mit jelentett Kant tanítása a teológia és természettudomány tökéletes szétválasztása, a mechanikus világkép századunkig tartó egyeduralmának megvalósulása útján! Kepler megállapítja, de nem tudja indokolni a bolygók mozgástörvényeit. Newton a gravitáció alapján e törvényeket megmagyarázza, de nem tudja okát adni hogyan keletkeztek ezek a bolygók, milyen kozmogóniai viszonyban állnak a Nappal. Kant éppen e tekintetben ad máig is jelentős kozmogóniai elméletet. (Köd elmélet és örvénymozgás.) Naprendszerünk keletkezéséről. De míg a Naprendszer kialakulását immunens törvényszerűségekből érthetőnek tartja, addig az élőlények szerveinek rendjét nem tartja egyedül természettudományi módon megmagyarázhatónak.<sup>33</sup> Erre majd Darwin hivatott. Kant a fizikai világ kazuális mechanikus szemléletéig jut el, a biológiai öntörvényszerűségig még nem.

Tudnunk kell azt is, hogy korai és későbbi műveit összevetve, nála magánál is fejlődés állapítható meg. A következő idézetek közül az első még a „kritikai” életszakasz előtti időből való teológikus istenbizonyíték, a természet célszerűségéből következett Isten léte (1755-ben), a második éppen ennek a felfogásnak cáfolata 1790-ből. „Az anyagot tehát, mely minden dolog őshordozója, bizonyos törvények kötik... nincs arra szabadsága, hogy eltérjen a tökéletességnek ettől a tervétől... mivel alá van rendelve a legmagasabb, bölcs nézetnek, ezekben az annyira egybehangolt viszonyokban okvetlenül a felette uralkodó felső ősoznak kell alávetve legyen, éppen azért létezik egy Isten, mert a természet nem viselkedhet még a káoszban magában sem másként, mint szabályszerűen és rendezetten.” Ez teljesen arisztotelészi-tomista felfogás. Isten = causa prima. A következő idézet Kant megváltozott álláspontját tükrözi. „A teológiában, amennyiben a fizikára vonatkozik, teljesen jogosan lehet a természet bölcsességéről, takarékoságáról, elővigyázatosságáról, jótékonyágáról beszélni anélkül, hogy belőle értelmes lényt alakítanánk... vagy anélkül, hogy egy másik értelmes lényt mint alkotó mestert helyeznénk fölébe... hanem ezzel a természet kauzalitásának egy fajtáját... kell jelölnünk.”<sup>34</sup>

Így jut el Kant a teleológikus-ontikus istenbizonyítéktól a morális istenbizonyítékig, ezért kritizálja a racionális teológiát, ezért érte különösen katolikus oldalról sok kritika, tették néhány művét indexre.<sup>35</sup> A katolikus teológia, a tamási hagyományokon állva, nem mondhatott le arról, hogy az adott világból a spekulatív értelem útján jusson el Istenig. Kant az ágostoni-descartes-pascali, a természettudományt és a hitet szétválasztó vonal folytatója, hatása, különösen a német teológiatörténetben óriási.<sup>36</sup>

i) *Charles Darwin* (1809—1882). Kant, aki ismeretelméletét a newtoni mechanikára építette fel, ezt mondta: „aligha támad a fűszálnak Newtonja”,<sup>37</sup> azaz olyan tudós, aki a biológia törvényeit is kauzális-mechanikus módon tudja magyarázni. Ma mégis a legtöbben Darwint tekintik „a fűszál Newtonjának”.

*K. Linné* (1707—1778), a növényi rendszertan megalkotója, még változatlanoknak gondolta a fajokat. „Tot sunt genera et species, quot ab initio creata sunt” — annyi nem és fajta van, ahány kezdetben teremtett. *G. Cuvier* (1769—1832) és mások a különféle geológiai rétegekben kihalt állat és növényfajokat fedeznek fel. Ezt az ún. katasztrófaelmélettel magyarázzák, mely szerint nagy árvizek, geológiai mozgások következtében pusztultak ki ezek a fajták, majd új teremtetések következtek. *G. St. Hilaire* (1722—1844) ez ellen a felfogás ellen lép fel és kidolgozza a származástant a végtelen kis lépésekkel való folytonos változás alapján. *Lamarck* (1744—1829) szerint: a Föld fokozatosan változott, a növényeknek és állatoknak a változott viszonyokhoz alkalmazkodniuk kellett, az újonnan felvett tulajdonságok öröklődtek, így a kis lépésekkel kialakult, eltérő típusok, később új fajokká lesznek. Ma már mosolyt keltő példája ennek a zsiráf nyaka. Ez, a száraz savannákon legelőt nem talált, ezért a falomb fogyasztásra kényszerített állat, a környezethez való alkalmazkodás egyik érdekes esete lenne. *Lamarck* az evolúció (fejlődéselmélet) elindítója, de annak mechanizmusát Darwin dolgozta ki.

Darwin fő művében: „A fajok eredete a természetes kiválasztás útján” (1859)<sup>38</sup> — ez a könyv a megjelenése napján elfogyott —, a fejlődéselméletbe új mozzanatot vitt a kiválasztás gondolatával. Ő is vallja, hogy a természet fokozatosan változik és a változások öröklődnek, de ezt összekapcsolja a létért való küzdelem közben végbemenő kiválasztással.<sup>39</sup> Ennek során az életképesebb egyedek maradnak meg és terjednek el. Bizonyítékul az összehasonlító anatómia, embriológia és paleontológia adatai szolgálnak.<sup>40</sup> Többféle Darwin-iskola van, közös vonásuk, hogy a descendentia (származás) tant és a szelekció-(kiválasztás) tant összekapcsolják. Az evolúcióról és az ember származásáról való újabb nézeteket a következő részben tárgyaljuk, de annyit már itt említsünk meg, hogy a tudósok többsége elfogadja Darwintól minden élőlény genetikai összefüggését, kontinuitását, a variációk tényét a fejlődés során, a létért való küzdelem kiválasztó szerepét és bizonyos, szerzett tulajdonságok öröklődésének lehetőségét.<sup>41</sup>

Darwin teológiai nézeteit és hatását marxista szempontból *M. Prenant* tárgyalja.<sup>42</sup> Ez a könyv a szakirodalomban egyedülálló részletességgel tér ki Darwin és az akkori egyház kapcsolatára. A sok érdekes adatból kettőt idézzünk, majd foglaljuk össze a kérdés lényegét. Az egyik adat: Darwin egyik legjobb barátjának, a downi lelkésznek írja: „Nem emlékszem rá, hogy mondtam volna egy szót is egyenesen a vallás vagy az egyház ellen.”<sup>43</sup> A másik adat: Darwint a westminsteri apátságban temették el „és a teljes papság részt vett a gyászszertartáson. Midőn 1885-ben a British Museum leleplezte Darwin szobrát, a canterbury érsek, Anglia hercegprímása mondott róla dicsőítő beszédet, melyet azzal fejezett be, hogy a fejlődés a Bibliával tökéletes összhangban van.”<sup>44</sup> De ezek csak életrajzi érdekességek, s ellenkező irányú tényeket is sorolhatnánk fel. Darwin öntudatos keresztyén hittel indult el, de mechanikus fejlődéselmélete, valamint az egyházra hivatkozó, ellene történt támadások következtében a szkepszisig jutott el.

A másik Darwin-monográfia (*G. Altneré*), amire hivatkozni szeretnénk: protestáns-teológiai.<sup>45</sup> Darwint

*E. Haeckel*-l az ún. monizmus atyjával együtt tárgyalja, elsősorban nem életrajzi, hanem elvi-teológiai szempontból. Ennek a könyvnek nemcsak az az előnye, hogy Darwint teológiatörténeti összefüggésbe állítja (pl. bemutatja miként hatott rá *Paley* fizikoteológiai nézete, majd később miként került szembe azzal), hanem előnye az is, hogy az életrajzi adatokon túl, magát a darwini tanítást elemzi és adja meg rá a maga nem kritikátlan, de mégis pro-darwinista teológiai reflexióit.

Az idős Darwin személyes meggyőződését 1876-ban írt önéletrajzában fejti ki. Ennek „A vallásról” című fejezetéből megtudjuk, hogy híres kutatóútja idején még „buzgó hívő” volt.<sup>46</sup> Később a teleológikus, a természet tervszerűségére vonatkozó gondolatokban nem tudott többé hinni.<sup>47</sup> Bár — mondja — „meglehet csakugyan olyan vagyok, mint a színvak... hogy mindezen érveket fel nem foghatom”. Ezért jelöli meg felfogását: „a deista nevet érdemlem... agnosztikusnak vallok magam.”<sup>48</sup> De még e késői írásában is elismeri: „Nehéz, szinte lehetetlen elképzelni, hogy a hatalmas és csodálatos világmindenséget, az embert és azon képességét, hogy a múltba tekintsen, és a jövőbe lásson — a vak véletlen, a szükségszerűség hozta volna létre. Tehát kénytelen vagyok hinni abban, hogy az Ős-ök értelmes aggyal rendelkezett.”<sup>49</sup>

Darwinnak tanítását egy ponton közösen kritizálja a marxizmus,<sup>50</sup> a katolikus<sup>51</sup> és a protestáns teológia,<sup>52</sup> valamint az újabb biológia. Azt a pontot ti. hogy Darwinnál a mutációknak (hirtelen tulajdonságváltozás) nincsen semmi szerepe a fajok keletkezésében és a fejlődésben.

j) *A természettudomány és a teológia teljes elszakadása befejeződik. Mechanikus világkép. Laplace* (1749—1827) francia természettudós két híres mondása jellemzi a természettudományt az az igényét, hogy a világot minden teológia nélkül, önmagából magyarázza. *Napoleon* császár csodálkozó kérdésére, hogy rendszerében nem szerepel Isten, Laplace így felel: „Felség, erre a hipotézisre nincs semmi szükségem!” Láttuk, Kepler még azt számítja ki, milyen pályán mozgatja Isten a bolygókat, Newton erre ráfeleli, hogy a bolygók pályamozgatója a gravitációs erő, de Isten alkotta a bolygókat ilyenek, hogy a nehézségi erő e pályákon mozgatja őket. Laplacenak már erre a hipotézisre sem volt szüksége, mert kozmogóniája szerint az örvénymozgás törvényei tették a bolygókat olyanokká, amilyenekké lettek. Beigazolódott, hogy Istent nem szabad „hiányos ismereteink hézagöltőjévé megtenni”.<sup>53</sup> Mert a hiányos ismeretek előbb-utóbb feltöltődnek a természettudományban.

Laplace másik híres mondása a kauzális-mechanikus világképre jellemző. „Egy olyan intelligencia — amely előtt egy szempillantásban a természet minden ereje és minden tömeg kölcsönös helyzete adott lenne —, ha elég átfogó lenne ahhoz, hogy ezeket az adatokat elemezni tudja: ugyanazzal a formulával megragadhatná éppúgy a legnagyobb tömeget, mint a legkisebb atomok mozgását; semmi eljövendő nem lenne előtte rejtve és a múlt is nyilvánvalóvá lenne szemei előtt.”<sup>54</sup> Ezt másként úgy lehet kifejezni, hogy egy zárt rendszer tömeg- és mozgásviszonyai, valamint az ezekre vonatkozó törvényszerűségek ismeretében a rendszer minden előbbi vagy későbbi helyzetére következtethetünk. Ez azonban csak akkor igaz, ha külső (isteni) belenyúlás nem következik be a rendszerbe és ha az adott rendszer kontinuitása teljes: „natura non facit saltus”, a természet nem végez ugrásokat. A mechanikus világképhez ez a meggyőződés is hozzátartozik. Maga a természetre alkalmazott „mechanizmus” szó *R. Boyle*-tól származik, aki bálványának tartotta a

hipokratészi „fűzisz” vagy a paracelsusi „archeus” szót és helyette a „mechanizmus”-t ajánlotta. Ez volt a kartézianus-kálvinista nézet szintézise, mondja P. Tillich.<sup>55</sup>

A mechanikus világkép tehát kauzális-determinisztikus. Az ok-okozat lánc megörökíthetetlen, a leendő eseményeket az adott helyzet és a törvényszerűségek eleve megszabják. Ez a világesemények abszolút térben és időben való végbemenését feltételezi. Minden fizikai esemény önmagukban létező üres formái: a tér és az idő. Maguk a fizikai események az anyag tömegével történő változások, mozgások. Az anyag, illetve tömeg lényege a szubsztancia, a tömeg megmaradásának a törvénye a szubsztancia megmaradását, változatlanságát jelenti. Az atom oszthatatlan. A tömeg mozgását a mindig és mindenütt egyformán érvényes erőtvörvények szabják meg. Ez a szemlélet a XIX. században kiteljesedik, egyeduralmódóvá válik, csak a mi századunk új fizikája módosítja.

Milyen istenfogalom felel meg az ilyen világképnek? Isten előbb a Nagy Órásmester, aki elkészítette és felhúzta a Világórát, aztán évmilliók is eltelnek míg lényegesen változtat rajta. Ez a deizmus. Isten létezik, de ez a világ menetét nem igen befolyásolja. Ez agnoszticizmusba, szkepszisbe csap át, mint azt Darwinnál láttuk. Lehet, hogy van Isten, de a világból nem lehet megismerni.

### A természettudományok kérdései a reformáció utáni külföldi protestáns teológia történetében 1900-ig

a) A reformáció utáni protestáns ortodoxia<sup>1</sup> korát nagyjából az augsburgi vallásbéke idejétől a pietizmus fellépéséig számítják (1555—1675). Ez a kor a természettudományok kérdéseinek teológiai megközelítése szempontjából, a reformátorok idejéhez képest visszacsúszott. Az evangélikusoknál Lutherével szemben Melanchthon befolyása érvényesült. Igaz, Melanchthonnak komoly természettudományi érdeklődése és humanista műveltsége volt. De Lutherrel szemben — aki sokkal inkább elkülöníti a teológiát a filozófiától és az akkor még abba beleágyazott természetismerettől — az arisztotelészre építő Melanchthon visszaesést jelentett. A lutheránus ortodoxiában a teológia és filozófia viszonyára nézve Luther és Melanchthon tanítása közti kompromisszum születik. Újra visszatérnek a realizmushoz, pedig már Luther a nominalizmus sokkal haladóbb ismeretelméleti nézetét vallotta. Kialakul a protestáns skolasztika. A református ortodoxiában, különösen a föderális teológiában több volt a történeti érzék, ez a Biblia természetismeretet érintő részeinek árnyaltabb magyarázatában mutatkozik meg.

Példának vehetjük a Gen. 1:6—8-at, a mennyboltozat teremtését, mely alsó és felső vizekre tagolja az égi óceánt. A lutheri ortodoxia megmarad a szöveg nél és égi óceánról, valamint földi tengerekről beszél, a református — Kálvin nyomán — égi óceán alatt a felhőket érti. Erről viták folytak a lutheri és kálvini ortodoxia közt. Például a lutheránus Quenstedt 1685-ben arról ír, hogy a „felső vizek” nem lehetnek „aquae allegoricae vel phantasticae”, talán az a szerepük, hogy hűtik a csillagokat.<sup>2</sup> (A református Apáczai ezzel szemben már 30 évvel előbb kopernikánus nézeteket vallott!) Érdekes adat még, hogy a kálvinista De La Peyrère 1655-ben felállítja a praeadamitákról szóló antropológiai hipotézisét, mely szerint sokezer évvel Ádám előtt is éltek már emberek. Ezekről származnának például Amerika őslakói, az indiánok. Pey-

rére könyvét elítélték, őt magát az inkvizíció kínozták meg.<sup>3</sup>

Az antropológiához tartozik még az „imago Dei”, az istenképűség megromlásának kérdése az ortodoxia korában. A lutheránus teológiában elítélt M. Flacius azt a nézetet képviselte, hogy a bűn az elesett ember lényegéhez, szubsztanciájához tartozik. Veled szemben V. Strigel és a Melanchton-tanítványok, a weimari hitvitában 1560-ban azt a hasonlatot használják, hogy a bűnbeesett ember hagymalével locsolt mágneshez hasonlít, mely elvesztette hatékonyságát, de azért mágnes maradt.<sup>4</sup> A kálvini tanítás szerint a bűn rombolása teljes ugyan extenzíve, azaz mindenüvé eljutott, de nem teljes intenzíve, azaz mindenütt maradtak az istenképűségnek nyomai. A kérdés nemcsak az emberről szóló teológiai nézeteket befolyásolja, hanem a természet és Isten megismerhetőségének problémáit is.

b) A pietizmust a természettudományokkal való kapcsolata szempontjából két korszakra lehet osztani. Az első 1675-től, Spener könyve (*Pia desideria*) megjelenésétől 1723-ig tart, mely évben a Halléban tanító Francke bevádolja Christian Wolfot a királynál. Az első korszakban a pietizmus kétségtelenül haladó volt, főleg iskolareformja következtében, tágabbra nyitotta a kaput a természettudományok oktatása előtt, mint az ortodoxia. A második korszakra a korai felvilágosodással való összetűzése, merevsége, illetve miszticizmusba való torkollása jellemző.

A. H. Francke (1663—1727) pedagógiai iratai szép példái annak, miben vitte előre a gyakorlati pietizmus a természettudományokat, hogyan munkálkodott azoknak a teológiához való kapcsolata tisztázásán. „Unterricht Zur Gottseligkeit und Klugheit” című, 1702-ben megjelent művében a matematika, csillagászat és földrajz tanítását szükségesnek tartja. „Nem szabad ellene vetni, hogy a matézis a gyerekeknek túl nehéz lenne... eleget találunk olyat, amire a gyerekeket kedvvel és gyönyörködéssel fejtorés nélkül tanácsolhatjuk.”<sup>5</sup> Az idősebb gyerekeknek asztronómiát is tanítunk, „hogy megtanulják csodálni Isten bölcsességét, hatalmát és végtelenségét”. A térképolvást meg éppen pihenő óráikban, játékként kell elsajátítaniuk. Francke, mint jó pedagógus, a természettudományok oktatását érdekessé, szemléletessé akarta tenni. A hallei Francke-árvaházban ma is megtekinthető az ún. „Naturalienkabinette”, a természettani szertár, amit ő kezdett összegyűjteni. Egyik írásából kiderül, hogy a polgár- és árvagyerekek iskolájában már 1699-től többek közt földrajzot, geometriát és növénytant tanítottak.<sup>6</sup>

Francke az öregek otthonában is ingyenes orvosi kezelést kívánt.<sup>7</sup> Zsindely Endrének, a korai pietizmus és a gyógyászat viszonyáról szóló igen értékes monográfiájában erről sok érdekes részlet található. Ez a tanulmány Francke és követői részéről „az orvosi segítség nagybecsülését” említi.<sup>8</sup> Halléban Francke valóságos gyógyszergyárat és kereskedelmi központot rendezett be.

A teológusképzésnél is megkíván bizonyos természettudományos ismereteket. „Jó, ha minden egyes teológus a teológiai tudományok mellett... bizonyos mennyiségű aritmetikai tudományt is elsajátít.”<sup>9</sup> A fizikaoktatást is szükségesnek tartja a teológusképzésben.<sup>10</sup>

Közben azonban a hallei egyetemen Francke-val egy időben Ch. Wolf is tanítani kezd, aki a korai felvilágosodás vezéregyénisége. Őt Francke ateistának tartja — ami egyáltalán nem volt igaz —, és 1723-ban bevádolja levélben Frigyes Vilmos királynál. Wolfnak — kihallgatás nélkül — 48 óra alatt el kellett hagynia az



országot, s Marburgban tanít tovább, visszahívásáig. Ezzel kapcsolatban egy — még publikálatlan — adatra hivatkozunk, amit a hallei Pietizmust Kutató Intézet egyik munkatársa Dr. Storz, *Juhász Istvánnak*, a kolozsvári teológia professzorának, 1973. november 29-én a hallei L. M. egyetem teológiai szekcióján Wolf-ról tartott vendéglőadását követő vitában közölt. Eszerint Wolf elűzése nem Francke levelének. Hanem a király környezetének hatására történt, sőt Francke másodszorra írt leveléből már kitűnik, hogy enyhébb büntetést akart Wolfnak. Mindez azonban csak enyhíti, de nem változtatja meg a tényt, hogy ez időben a pietizmus már restaurációs jellegű, a fejlődést gátolja.<sup>11</sup>

A pietizmus második korszakának jellemző alakja J. A. *Urlspenger*.<sup>12</sup> Ő már nem az ortodoxia ellen harcol, mint Spener, hanem a felvilágosodás ellen. Írásai kifejezetten apologetikusak, mégpedig leginkább a természettudományokat érintő teológiai kérdésekkel kapcsolatban. De nemcsak bibliai vagy hitvallási érvei vannak, hanem spiritualista, misztikus, sőt teozófikus-kabbalisztikus érvei is. Vád éri, hogy a platonikus-gnosztikus patrisztikai irányt újítja fel.<sup>13</sup> 1776-ban *Urlspenger*nek le kell mondania hivataláról. Fél évszázada még a korai felvilágosodás képviselőjét távolítja el a pietizmus, most, az ő esetében, ez fordítva történik.

c) A *felvilágosodás teológiája* nem a pietás, hanem az értelem felől bírálja az ortodoxiát. Előbb az „*ésszerű ortodoxia*” vagy átmeneti teológia kora következik (1720—64).<sup>14</sup> Ez a deista-naturalista áramlatokkal szemben a keresztyén tanítást a leibnizi-wolfi filozófia érveivel védi. 1764 után a *neológia* vagy „felvilágosodás teológiája” erősödik meg. Ez már a keresztyénségnek a kor szellemi mozgalmával való egységén munkálkodott. A kijelentésben támadja például az ördög-ről, megszállottságról szóló részeket, a dogmák közül a lutheri úrvacsorát, mert ezeket ésszerűtlenné tartja, támadja a predestinációról vagy a kegyelem természetfelettségéről szóló tanítást, bölcséleti alapon. A keresztyénség döntő tételeit egyszerűen kihagyja a dogmatikából (pl. a Szentháromság-tant). A természetes ész a kijelentés csak megerősíti, de nem egészíti ki — állítja a neológia. Ha a Bibliában ésszerűtlen részlet lenne, ez csak az akkori hallgatóság miatt van így. (Akkomodációs elmélet, amit már *Galileinél* látunk).

Az ésszerű ortodoxia korának egyik jellegzetes iránya az ún. *fiziko-teológia*. Ma már a név is mosolyt keltő. J. A. *Fabricius* 1734-ben arról értekezik, hogy a víz a szőlőben és a must, a kánaai mennyegző előcsodája. Ennek az iránynak főalakja a már említett *Ch. Wolf* (1679—1754), akinek elűzéséről szóltunk, aki 1740 után visszamehetett előző tanszékére, és a német egyetemeken nagy befolyásra tett szert. 1719-ben adja ki: „*Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt*” (Ésszerű gondolatok Istenről, a világról és az ember lelkéről, általában minden dologról, az igazság kedvelőinek előadva) című művét. *Leibniz* irányát követi. A világot, a természetet, tökéletes óraműhöz hasonlítja. Egyes részleteket tekintve találhatunk tökéletlenségeket, de ezeknek is megvan az Egész szempontjából a szerepük. A Mindenség tökéletes, mert Isten értelme a forrása. A világból kiolvasható Isten akarata, közvetlen kijelentésre nincs szükség.<sup>15</sup>

A wolfi elméletet váltja fel aprópénzre a lutheránus lelképásztor F. C. *Lesser*, aki 1738-ban könyvet ad ki, ez az „*Insecto-Theologia*” (rovar-teológia!), alcíme „Értelem és írásszerű kísérlet arra nézve, hogy az ember a

különböen kevésbé értékelt rovarok figyelmes vizsgálata által mi módon juthat el a nagy Isten hatalma, jósága és igazságossága eleven ismeretére”. Az istenismeretnek forrása tehát: a rovarok világa. Úgy látszik, a szerző maga sem volt biztos, hogy elégséges út-e ez Istenhez, ezért írt egy hasonló munkát a — kövekről is. Említsük meg egy-két különös példáját e „rovar teológiának”! A rovarok teste alkalmas a helyzetváltoztatásra — ebből vegyenek a hitükért elűzött salzburgi protestánsok vigasztalást. A káros rovaroknak is van haszna, pl.: büntetés, vagy intés, hogy az emberek legyenek tiszták és rendesek. Ma — a természet egyensúlyának és védelmének idején — érdekes gondolata, hogy a káros rovarokat pusztítani szabad, de kiirtani nem. *Lesser* könyvét a bibliai bogárcsodák zárják.<sup>16</sup>

A felvilágosodott teológia korszaka kb. 1790-ben fejeződik be. A francia forradalom után üldözik a wolfiánizmust. Ezután a felvilágosodás előtt két út marad. Egyik a *racionalizmus*.<sup>17</sup> Ez Jézusban az Ész megtestesülését látja. Vagy pedig a Kijelentés ész-, illetőleg természetfelettsége mellett döntenek. Ez a *szupranaturalizmus*. *Kantnak* az emberi értelem korlátairól való gondolataiból vezetnek le a kijelentés szükségességét. A racionalisták tételét megfordítják: azért hiteles a Biblia, mert ellene mond a természetes észnek.

A racionalizmus egyik fő teológusa J. Fr. *Röhr* (1777—1848) így határozta meg teológiai felfogását „A keresztyén racionalizmus az a maxima, hogy Krisztusnak és apostolainak pozitív vagy történeti vallástanát azért tartjuk hihetőnek, mert az az ember ésszerű-erkölcsi természetén alapszik.”

d) Fr. D. E. *Schleiermacher* (1768—1834) a felvilágosodást a romantikával kapcsolja össze. „A kegyes öntudat” és az „abszolút függésérzet” e teológusa sokat foglalkozott hit és természettudomány kérdéseivel. Nem egy gondolatát érdemes idéznünk, nemcsak a történeti áttekintés teljessége kedvéért, hanem azért, mert azok ma is időtállóak.

Kiindulását nevezhetjük antropológiainak vagy akár személyes jellegűnek. Egységet keres a keresztyén és a filozófus között önmagában és másokban. Ez tűnik ki *Jacobi*-hoz írt leveléből.<sup>18</sup> „Őn az értelem területén pogány, a kedélyt illetően keresztyén. Ennek ellene mond az én dialektikám... ha az ön érzései keresztyének, tolmácsolhat-e akkor az ön értelme pogány módra? ... az én módom arra, hogy egyensúlyban legyen bennem a kettő... nem más, mint annak ismétlődése, hogy az egyikből kiemelkedem... a másikba belemerülök. De Kedvesem, miért ne engedjük meg ezt magunknak? Az oszcilláció minden véges lét általános formája. Ellipszisének két gyújtópontja (tudás és hit) körül forog. „Máshol — szintén a természettudománytól kölcsönzött hasonlattal — így ír: „Értelem és érzelem... bennem egymás mellett maradnak, de érintkeznek és galvánoszlopot képeznek.”<sup>19</sup>

Nagyon időszerű, amit az embernek a természethez (növény és állatvilághoz fűződő kapcsolatáról tanít. Eszerint a növény és állatvilágban az ember „republikánus” módon — függve attól, de egyszersmind meghatározva azt — uralkodjék, ne pedig despotaként.<sup>20</sup> Jól látja — s más mértékkel mérve is jól oldja meg — a szabadság és szükségességűségi dialektikáját. Az abszolút függésérzet és akaratszabadságunk tudata csak látszólagos ellentétek. „Nem látunk komoly ellentétet a véges létben a feltétlen függésérzettel kapcsolatban a szabadság és természeti szükségességűségi közt.”<sup>21</sup>

Egységkeresése Isten és a világ közt panteista tendenciákat mutat fel, vádolják is panteizmussal. Ezt visszautasítja.<sup>22</sup> *Spinozának* nem a filozófiáját, csak gondolati kegyességét akarja követni, s ő, az előbbivel

ellentétben, krisztocentrikus. „Dialektik” (1832) című művében így különbözteti meg Istent a világtól. A világ: „egység, az ellentéteket beleértve”. Isten: „egység, az ellentéteket kizárva”. Ezt a gondolatot Kueszi Miklósnál már láttuk.

Ismeretelméletileg az a felfogása, hogy a teológia a maga vallási antropomorfizmusával, a természettudomány a maga hylomorfizmusával bár egyformán elfogadható, de egyformán tökéletlen. „A természet a fenomenális dolgok területéről nem lép ki egyáltalán, nem is léphet ki, nem is akarhat kilépni, míg a vallás tudatosan — ha csak érzéki képek antropomorfikus formájában is — magát az Abszolútumot ismeri meg.”<sup>23</sup>

Abban is hasonlít Isten és a természet megismerése, hogy tudjuk: a természet nem azonos a róla alkotott fogalmainkkal, épp így Isten sem azonos a Róla alkotott fogalmainkkal. Szerinte, ha Isten személyisége több, mint kép, akkor el kell utasítani. Ehelyett Istent a természet összefüggéseinek összességével azonosítja. Mielőtt a panteizmus bélyegét rásüthetnénk, azzal folytatja, hogy Istentől abszolút módon függünk, és hangsúlyozza a bűn és kegyelemtudat Isten létének objektivitásából következő realitását. A természettudomány autonóm, de a hit által bátorságot nyer arra, hogy a problémák legegyszerűbb, legésszerűbb megoldását tekintse a legvalószínűbbnek.

Aki a hit és tudás, teológia és természettudomány egységét és különbözőségét a hívő és megismerést végző emberre akarja visszavezetni az nagyon sok inspiráló gondolatot találhat Schleiermacher-nél.

f) A XIX. század jellemző teológiai iránya a *liberalizmus*. A felvilágosodás eszméit idealista gondolkodók tanításaival szövik egybe. A történetietlen ész-teológia mellett a történelem kategóriái, különösen a fejlődés gondolata kapnak szerepet. A polgári társadalom liberalizmusát a teológia területén próbálják alkalmazni. Értelmezésük szerint ez a teológiai kutatásnak az egyház dogmáitól és hitvallásaitól való függetlenségét, az egyháznak az államtól való elválasztását, a liberális keresztény gondolatoknak különféle — általános protestáns egyesületekben való ápolását jelenti.

A teológiai liberalizmus a XX. századba is átnyúlik. A XIX. században három korszakát vagy irányzatát különböztetik meg.<sup>24</sup> Az elsőben *Hegel* történetfilozófiai gondolatai hatnak. *D. F. Strauss* és *F. C. Baur* szokatlanul radikális Biblia-, dogma- és egyháztörténet-kritikája újra értelmezi, sok tekintetben eltorzítja nemcsak a reformatori tanítást, de az egyetemes keresztény hitigazságokat is. A második, kevésbé radikális szakasz vezéregyénisége *A. Ritschl*. Ő a kanti filozófia segítségével kísérli meg áthidalni a hagyományos és liberális teológiai ellentéteit. Hitet és tudományt, beleértve a természettudományokat, elkülöníteni akarja, a hit etikai oldalát hangsúlyozza, a dogmatikában létítéletek helyett értékítéleteket kíván. Isten országa: erkölcsi kultúrbirodalom. A *V. Harnack* dogmatörténetében, a kereszténység lényegéről tartott előadásában az „egyszerű” evangéliumhoz próbál visszatérni. Reformáció ez is, de nem lutheri és nem kálvini módra. Nem a felfedezett igazság kedvéért akarja mindazt eltávolítani, ami azt elhomályosítja, hanem kritikai-purifikatori tevékenysége végeztével a „sallangok” eltávolítása után kívánja az előfeltételezett „lényeket” megtalálni. Tárgyunk szempontjából mégsem eredménytelen ez a munka, mert hiányai, ellentmondásai kiváltják a teológiai liberalizmus harmadik korszakát, a történetkritikai bibliatudományok fejlődését, köztük az ún. valástörténeti iskola megalakulását. (Wellhausen-Duhm-Jülicher—Fichrodt—Gunkel és J. Weiss stb.) Hiszen a természettudomány és teológia viszonyainak egyik

sarkallatos kérdése éppen az, hogy minek tekintjük a Szentírást: Isten Kijelentésének, vallástörténeti dokumentumnak vagy isteni tekintéllyel felruházott természettudományi ismeretek gyűjteményének? A liberalizmus vallástörténeti bibliakritikai korszaka ezekre a kérdésekre természetesen nem tudott napjainkig olyan használható választ adni. De olyan folyamatot indított el és olyan módszereket dolgozott ki, hogy ezek segítségével könnyebb lesz a válaszadás.

Most, hogy a liberalizmus korszakát néhány mondatnál jellemeztük, vizsgáljuk meg vagy inkább mutassunk be még néhány részletkérdést. *Albert Ritsche* dogmatikájából egy részlet, ami a hit és természettudomány szétválasztását szemlélteti: „Isten mindenhatóságának és mindenütt jelenvalóságának vallási elismerése, ami benne rejlik abban a gondolatban, hogy a világ Isten akaratából teremtett és ugyanilyen okból fennmarad —, nem jelenti azt, hogy a természet dolgainak helyzetét egészében vagy részleteiben ez megvilágítja”.<sup>25</sup> *J. Kaftan*, a liberalizmus jellegzetes képviselője viszont nem elválasztani, hanem behelyettesíteni akar. Az ógyházi Logos fogalom helyébe a fejlődés gondolatot helyezné. „A keresztény hit és a fejlődés, mivel ténylegesen összetartoznak egyszer meg fogják egymást találni, meg kell egymást találniuk”.<sup>26</sup> A liberális teológia a fejlődésgondolatnak nemcsak történeti jellegét értékeli. Nemcsak azt állapítja meg, hogy Isten önmagát fokozatosan az üdvörténet útján jelentette ki, hanem a fejlődésben a kijelentés eszközt látja: ez a „revelatio generalis”, természet, történelem és egyéni öntudat revelációja, szemben a „revelatio specialis”-szal, a Kijelentéssel.

### Természettudomány a XVIII–XIX. századi magyar teológiatörténetben

A XVI–XVII. században, mint láttuk, az első magyar nyelvű természettudományi munkákat kivétel nélkül református teológusok írták.<sup>1</sup> A XVIII–XIX. században csatlakoztak hozzájuk más felekezethez tartozó teológusok, illetve világiak. A korszak elején azonban még továbbra is református teológusok és kollégiumok vezetnek a természettudományi művelésben. Erre vonatkozóan két véleményt idézünk egy fizika- és egy matematikatörténetből. A „tudósok mindegyike valamelyik magyarországi vagy erdélyi kálvinista iskolából kerül ki”.<sup>2</sup> „Minden régebbi tudósunknál észre kell vennünk... kálvinista iskoláink ilyen irányú komoly tradíciói”-t.<sup>3</sup>

A XVIII. században még minden református kollégiumban teológiát is végzett tanárok, lelkészek oktatták a természettudományokat. Ezért, ha történeti áttekintés helyett erről íránk külön tanulmányt, valamennyi filozófia-, fizika-, matematikatanárt — vagy legalább a jelesebbeket felsorolhatnánk. De ezt, nem teológiai szempontból, már csaknem elvégezték.<sup>4</sup> Itt csak olyanokkal foglalkozunk, akik vagy az európai hírnévre szert tett legnagyobbak voltak,<sup>5</sup> vagy akiknek munkáiban a felsorolt teológiai irányok egyike-másika jellegzetesen megmutatkozik.

*Maróthi György* (1715–1744) debreceni professzor írta „a kor európai színvonalán álló első magyar aritmetikát”.<sup>6</sup> „Arithmetica vagy Számvetésnek mestersége melyet írt, és közönséges Haszonra, főképpen a Magyar Országban előfordulható dolgokra alkalmaztatni igyekezett” Debrecen, 1743. Nemcsak azért jelentős Maróthi könyve, mert szakmai színvonal tekintetében felette áll az előzőleg megjelent matematikáknak, hanem nyelvújító szerepe miatt is. Szándéka volt oly szavakat alkotni „melyeket még az Asszonynép is

megérthessen". Nem véletlen, hogy vannak kultúrtörténetészeink, akik e könyv megjelenésétől számítják a magyar felvilágosodás kezdetét.<sup>7</sup>

**Hatvani István** (1718—1786) nemcsak a teológia doktora, de az orvostudományoké is és kora legmodernebb fizikusai és matematikusai közé tartozik. Legújabb kutatások kiderítették, hogy Magyarországon először alkalmazta a valószínűségszámítást a demográfiára és közgazdaságtanra.<sup>8</sup> Debreceni professzorságának „beköszöntő értekezésében”, „De Matheseos Utilitate in theologia” (A matematika hasznáról a teológiában) szöveget (1749). Rámutat a matematika hasznára a Biblia földrajzi és kronológiai megértésében. Említi az egyháztörténelem nagyjainak matematikai érdeklődését. Végül megkísérli a matematikai végtelen fogalmát teológiai érvek igazolására felhasználni. Simándi mellett Magyarországon ő a kísérleti fizika atyja. „Kora színvonalán álló kémikus”.<sup>9</sup> „A XVIII. század legkiemelkedőbb egyénisége... a hazai reformátusok között”.<sup>10</sup>

**Sipos Pál** (1759—1816). Egy ideig pataki tanár, majd Erdélyben lelkész, természettudományi munkássága is Európa hírére. Szögmérőjét az osztrák császárnak személyesen mutatta be.<sup>11</sup> „Korának egyik legmélyebb tudású és legsokoldalúbb magyarja.”<sup>12</sup> „Specimen” című, 1807-ben megjelent szöveggyűjteményi kompendiuma Szénássy Barna szerint szakmailag egyedülálló volt.

Még **Bolyai Farkas** (1775—1856) munkásságát sem lehet teljesen elválasztani a református teológiától. Nemcsak azért, mert református kollégiumban tanított — mivel ő nem volt teológus, ennek még önmagában nem lenne teológiatörténeti vonatkozása —, hanem mert még, mint diák olyan metafizikai eszméket sajátított el a kolozsvári kollégiumban, melyekkel csak református talajon találkozhatott.<sup>13</sup> „Tentamen”-je (1832) a szeretet és hit definícióval kezdődik, Kant abszolút idő és tér kategóriájára épül, s definíciója szerint „a matézis segítségével emeljük azt a Jákob létráját, mellyel az égig hágunk fel”.<sup>14</sup>

Most lássunk néhány teológiatörténetileg érdekes példát. Hazánkban is több követője volt **C. Wolf** fizikoteológiai irányának.<sup>15</sup> **C. Wolf** erdélyi hatására vonatkozóan szerző utal dr. **Juhász István**nak e tárgyról tartott vendéglőadására 1973. november 29-én a hallei L. M. Egyetem teológiai szekcióján. Eszerint **C. Wolf** különösen **Köleséri Sámuelre**, **Lázár János** grófra, **Kovácsnai Sándorra**, **Nádudvari Sámuelre** volt hatással. **Bodola János** és **Zilahi Sebes János** nagyenyedi, illetve székelyudvarhelyi tanárok ellen pedig eljárás is indult wolfiánus nézeteik miatt, 1790 után.

**Segesvári István** debreceni orvos lefordította **W. Derham** anglikán kanonok könyvét: „Physico-theologia, azaz az Isten lételének és tulajdonságainak a teremtés munkáiból való megmutattatása” (1793). A könyv ajánló verseinek egyikéből idézzünk: „Eképpen az Özönvízről való elő-adásának tsak jobban hisznek kik magok a Hegyből tsigát ásnak”.<sup>16</sup> A „tsiga-teológia” nagyon hasonlít az előző fejezetben ismertetett „rovar-teológiához”. Az ajánló versek szerzői közt ott van **Szőnyi Benjámin** (1717—1794) is, aki maga is lefordított és átdolgozott egy fizikakönyvet: „Gyermekek Fizikája avagy oly szép és hasznos tudomány a Sengéje, melyben kevés példák által megmutattatik, mint kellessék... Isten böltsességét, hatalmát, jóságát sat... esmérteni és tsodáltatni” (Pozsony, 1774). **Pálóczy Horváth György** prédikátor természettudományi ismertető művéről is a legtöbbet maga a cím árulja el: „Természetnek és kegyelemnek Oskolája. Az az Olyan hasznos Könyvetske, amely az Isteni Tökéletességeknek, a látható és láthatatlan Teremtéseknek vizsgálásából s meg-gondolásából, a Keresztyén embert az Istennek ditséretire serkenti... az együgyű de idvesség-

re igyekező és az Istent ditsóítani kívánó Keresztyének számára kiadottat a Krisztus Jéusnak egy leg-kisebb a Helv. Conf. követő szolgálja. H. Gy. Ts P. által” (Győr, 1775.) A cím a teológiának egy napjainkig tárgyalt kérdését pendíti meg: a természet és kegyelem, az általános és különös Kijelentés viszonyát.

**Fábián József** vörösbényi lelkész (1762—1825): „Természeti tudomány a köznépek” című, 1806-ban, Veszprémben megjelent könyve már inkább tartozik a racionalizmus, mint a felvilágosodott ortodoxia irányzatához. Ez alcíméből is kitűnik: „A Babonásznak orvoslására és a köznép közül való kiirtására”. Mit nevez a szerző babonáságnak? „Babonáságnak nevezem pedig itt mindazt, valami az okosságnak és a Vallásnak szentséges törvényeivel egyenesen ellenkezik”. Itt nem a természet ismerete vezet el az istenismerethez, hanem az okosság és a vallás — azonosnak tartott! — „szentséges törvényei” rontják meg a babonát.

Mindez már a XIX századba vezet. A XIX. században csak a szabadságharc leveréséig lehet a református egyház sajátos természettudományos szolgálatáról beszélni, a Bach korszaktól ez a sajátos jelleg — egységes tanterv, állami egyetem miatt — megszűnik.<sup>17</sup> Annál érdekesebb a teológiában a liberális<sup>18</sup> és az ortodoxabb irány vélekedése a természettudományokról. A legismertebb példa erre az ún. Ballagi-Filó vita. **Filó Lajos** (1828—1905) lelkésznek a Protestáns Egyházi Iskolai Lapban írt hitvallásos cikke ellen (külön: „A feltámadás és a Spiritualizmus” Kecskemét, 1862) **Ballagi Mór** (1815—1891) indít támadást; „Tájékozás a teológia mezején. Viszonzásul Filó Lajosnak » A feltámadás és spiritualizmus« című műve, mint a halottaiból feltámadt skolasztika legújabb termékére” (Pest, 1863). A vita Krisztus feltámadásának értelmezése körül folyt, de érintenek természettudományos kérdéseket is. Filó szerint „a vallás igazságai felől megdőződések juthatás a sz. lélek... munkájának gyümölcse”. Nem bizonyíthatóak tehát a vallás igazságai filozófiai vagy természettudományos érvekkel. Ballagi racionalista-liberális véleménye egészen más. „A Világrend, mert Isten műve, törvényeiben oly változhatlan, mint változhatlan az egésznek végoka, maga az Isten” (50). „Midőn tehát valaki azt állítja, hogy történhetik a természetben valami, ami annak Istentől megállapított örök törvényeivel ellenkezik, vagy azok folyamati sorát megbontja: avval egyszersmind vagy az állítja, hogy történhetik valami Isten akarata és gondolata ellenére, vagy azt mondja: Isten nem bírta a világot egyszerűen úgy elgondolni, hogy azon időről időre változtatni s céljai elérése végett javítani nem kellene”. (51) „Ugyanis az ember Isten ismeretéhez természetes úton jut el, hogy az okok és okozatok láncolatán végigmenvén, utoljára végokhoz jut, melyet Istennek nevezünk” (51). Ez az okoskodás filozófiailag nem jut tovább Descartesnál és Leibniznél, teológiailag a racionalis skolasztikánál. A végok- Isten. Ez még racionalista istenbizonyíték lehetne. Ez azonban megfordítható, Isten nem egyéb, mint = végok. Ez már inkább theista metafizika, mint keresztyén teológia. Ezenkívül racionalizmusa nem konfrontálódott a fejlődéstanal, ezért véli, hogy Isten nem változathat „időről időre” a világon. Azt viszont ma is helyesnek tarthatjuk Ballaginál, hogy a Szentírás üzenetét a hit hallása és nem a csodák látása útján akarja elfogadtatni (54). Csak kérdés marad, hogy „ama szent tartalomra és nem a külsőnek betű szerinti hívésére” (57) vonatkozó hitünket, amely hallásból van, lehet-e tisztán racionalis módon megmagyarázni?

Egyik előadásában „A tudomány fejlődése hajdan és most” (Pest, 1871) Ballagi a Szentírásnak a „tapasztalati

tudományokra" nézve való „szabályzól” tekintése ellen szólal fel. Ebben az előadásban már említi Darwint. „Az egész természetben folytonos alakváltozás, szakadatlan haladás észlelhető” (17 lap). „Darwin híres elmélete... az igazság teljes evidenciájával még ma felruházva nincsen... nem lehet kétségünk benne, hogy előbb utóbb a tökéletes bizonyítás is el nem fog maradni” (18 lap). Szerinte hamis az a vád „korunk tudománya ellen” (20 lap), hogy „az ki akarja Istent tudni a világból”. Megállapítja, hogy az a negatív eredmény, ami a természettudományban az Istenkereséssel jár, csak azt bizonyítja, „hogy a lélekhez bonckéssel nem férhetni és hogy Istent hiába keresik a távcső segítségével” (u. o.). E véleményével egyetérthetünk. De aztán ez következik: „Spinoza, Kant, Schleiermacher többet tettek... Istennek igazságban és lélekben imádására, mint a régi kor minden szentjei együttvéve” (u. o.). Sajátos nézet, de még a keresztyén teológusok lehet. Végül azonban lemond arról, hogy református teológus legyen, s unitárius nézetnek ad hangot: „A válaszfal, melyet a középkori (?) keresztyénség Isten és az emberiség között az által vont, hogy azt az *egyetlent*, ki először felismerte bensejében, hogy Isten nemzetsége vagyunk második (?) Istenné emelte, — ama férfiak (t. i. Spinoza, Kant, Schleiermacher) tiszta gondolkodása előtt leomlott” (u. o.).

A fenti idézetre illik, amit *Balogh Ferenc* (1836—1913), a „haladó ortodoxia” nevében mond: „Sokan megteszik Pál damaszki útját, de fájdalom! ellenkező kimenetellel”. („Tájékoztató pontok a teológia terén. A magyar prot. modernizmus és haladó ortodoxia szembesítése”. Debrecen, 1877). Szerinte „A természetben felfedezett törvények ismerése és elfogadása a törvényhozót tételezi okvetlen fel” (5 lap). Főleg egykorú hitvallások vagy pozitív francia teológusokra hivatkozó írása — a teológusokhoz intézett beszédének különnyomata — azzal végződik, hogy: „Hit, kegyesség és tudomány hármassal paizsával meg fogunk állani a legrendítőbb körülmények között is” (27. lap). Művében a német teológia helyett (Wolf, Schleiermacher) tudatosan a franciákra támaszkodik.

### Osszegezés

Végigtekintettük a természettudományok kérdését a teológiatörténet kezdetétől a XIX. század végéig. Láttuk, hogy miként hatott az ókorban az egyházatyákra a természetismeret újplatonista értelmezése, a középkori anyag tárgyalása során végigkísértük az arisztotelészi fizika térhódítását, majd ötvöződését a biblikus teológiával a skolasztkában. Láttuk, hogy a XV. századtól kezdve hogyan feszítette szét a skolaszтика hatalmas épületét egyfelől az elavulttá váló arisztotelészi fizikán túlnövő természettudomány, másrészt a reformációban egyedül a Kijelentésre alapított teológia. Jóleső érzéssel állapíthattuk meg, hogy az első magyar nyelvű természettudományos munkák egytől-egyig református teológusok művei, s ezeket a tudománytörténészek által szakszempontról nagyrabecsült munkákat teológiai szempontból is értékeltük. A teológia és a természettudományok kb. Galilei munkásságával bekövetkezett végleges különválása után pedig figyelemmel kísértük a különféle teológiai irányok és szerzők kísérleteit, melyekkel a természettudományok által felvetett kérdésekre felelni igyekeztek. A védekező (apologetikus), támadó (polemikus), egyeztetni kívánó (szintetikus), az eszt. a Kijelentés fölé helyező (racionalista) és az emberből, mint nemcsak racionális, de érző lényből kiinduló (romantikus) „megoldásokkal” egyaránt szembenézhattunk. A különféle típusú kísér-

letek a természettudomány és a teológia előhaladásával más-más színvonalon, az idők során újból meg újból felbukkantak.

Bár célunk elsősorban a történeti tájékoztatás volt, nem titkoltuk, hogy nézetünk szerint a mai teológiának a reformátori örökséghez kell visszanyúlnia, ha helyes feleletet akar találni a természettudományok által felvetett kérdésekre. Így lemondhat a természettudomány ellenőrzéséről (skolasztikus gyámkodás), feleslegessé válik az azzal szembeni védekezés (apologetika), vagy annak hipotézisei előtt való kritikátlan meghajlás (mint pl. a racionalista vagy liberális teológiában). Mint tudjuk, századunkban főként *Barth* Károly érdeme, hogy idealista természetfilozófia helyett az Igére épülő teológiában foglalták össze a reformátori egyházak a természettudományok kérdéseivel kapcsolatos mondanivalójukat. De ez már a XX. század teológiatörténetéhez tartozik és túllépne a tanulmány kereteit. Mondanivalónkat egy *Kálvin* idézettel zárjuk, mely meggyőzően szemlélteti egy adott példán (a szivárvány, mint optikai jelenség és mint a Noénak adott ígérte jele: Genézis 9:13) a reformátor dialektikáját, természettudomány és teológia elegyíthetlenségének és szétválaszthatatlanságának kérdésében. A dőlt betűvel szedett „ránk nézve” a teológiai, a „természetszerűleg” a természettudományi szempontokat jelzik. „A szivárvány... sem más, mint a Nap sugarainak megtörése a szemben levő felhőkön... ma is tanúja *ránk nézve* annak a szövetségnek, melyet Isten Noéval kötött... Ennélfogva, ha valamilyen bölcselkedő... azt állítaná, hogy azok a különböző színek *természetszerűleg* támadnak a szemben levő fellegeken megtört sugarakból, ezt természetesen elismerjük”. (Instit. IV. könyv, XIV. feje., 18. pont).

(Szentendre)

Bolyki János

### JEGYZETEK

5. A természettudományok emancipációja. A mechanikus világtétele győzelme. — 1. Weizsäcker: *Tragweite...* 211. — 2. Schiffers: i. m. 49. — 3. Schulz: i. m. 39. — 4. Barth: i. m. III/1—414. — 5. Bartók: i. m. 216. Kk. — 6. Müller-Schwefe: i. m. 104. — 7. Barth: i. m. III/1—414. — 8. *Dijksterhuis*: i. m. 231—240. — 9. Howe: M. u. Ph. 46. — 10. *Dijksterhuis*: i. m. 261—277. — 11. Süssmann: i. m. 56—57. — 12. P. Chaunu: A klasszikus Európa, Gondolat K., Budapest, 1971. — 373—374. — 13. L. Kolakowski: *Geist und Ungeist christlicher Traditionen* — 61. — 14. Chaunu: i. m. 312. — 15. K. Jaspers: *Metaphysiker*, I. Piper V. München, 1957. — 252. — 16. u.o.—153. — 17. u.o.—257. Kk. — 18. Chaunu: i. m.—310. — 19. Jaspers: i. m.—253. — 20. *Dijksterhuis*: i. m.—494. — 21. A. Titius: *Natur und Gott*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1926. — 244—263. és Bartók: i. m.—246. — 22. Weizsäcker: *Tragweite...* 129. — 23. Müller-Schwefe: i. m. 107. — 24. Weizsäcker: W. Ph. — 159. — 25. Barth: i. m. III/1—446. — 26. *Principia* — idézi Süssmann: i. m.—55—56. — 27. Weizsäcker: *Tragweite...* 126. — 28. Sz. I. Vavilov: Isaac Newton. Szikra K. Budapest, 1948. — 234. — 29. u.o.—168. — 30. Schiffers: i. m.—61. — 31. idézi Süssmann: i. m.—156. — 32. Bucsay Mihály: A realitás kérdése. Debrecen, 1935. — Bucsay Mihály: Az újkantianizmus válsága. Athenum, 1942. Budapest. — Bartók: i. m. 284. Kk. — Weizsäcker: W. Ph.—80 Kk. — 33. Süssmann: i. m.—83. — 34. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755 és *Kritik der Urteilskraft*, 1790 — mindkettőt idézi Süssmann: i. m. 82—84. — 35. Süssmann: i. m.—83. — 36. A Kant utáni filozófia- és teológiatörténet Kant-kritikáját A. Titius tárgyalja részletesen i. m-ben. Kant ismeretelméletének kritikáját Bucsay M. ismeretelméleti szempontból, Weizsäcker pedig az elméleti fizikus szempontjából adja elő. — 37. Bernhard Bavink: *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*, Diesterweg V. Frankfurt a. M. 1933 — 7—16. — 38. Magyarul: *Darwin*: A fajok eredete, Magyar Helikon, Bpest, 1973 — 78—81. — 39. O. Spülbeck: *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft* — Morus V—Berlin, 1948. — 40. Titius: i. m.—488. — 41. R. Otto: *Naturalistische und religiöse Weltanschauung*. III. kladás, J. B. C. Mohr, Tübingen, 1929. — 66—75. — 42. M. Prenant: *Darwin*. Szikra K., Budapest, 1948. — 43. u.o.—96. 44. u.o.—93. — 45. G. Altner: Charles Darwin und Ernst Haeckel — E. V. Z., Zürich, 1966. — 46. *Darwin*: i. m.—631. — 47. u.o.—632. — 48. u.o. 635. — 49. u.o.—635—636. — 50. Prenant: i. m.—135. — 51. Spülbeck: i. m.—87. — 52. Otto: i. m.—102. — 53. *Bonhoeffer*: i. m. 211. — 54. idézi Süssmann: i. m. 63. — Ez az intelligencia az ún. „laplace-i démon”. — 55. P. Tillich: *Gesammelte Werke*, IV. köt. — 262. —

6. A természettudományok kérdését a reformáció utáni külföldi protestáns teológiatörténetben 1900-ig. — a) *Ortodoxia*: 1. RGG III.—IV. F. Lau: cikke az ortodoxiaról—1719 kk. — 2. Barth: i. m. III/1—140. — 3. W. E. Mühlmann: Geschichte der Anthropologie. Athenäum V. Frankfurt a. M. — Bonn, 1968. — 43. — Barth: i. m. III/2—271. — 4. O. Weber: i. m. I.—630 jegyzetben, Weber kimutatja, hogy Flacius arisztotelészi, Strigel platonai substantia fogalomra gondol, ez ellentétük legfőbb oka. — b) *Pietizmus*: 5. A. H. Francke: Werke im Auswahl. Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1969. — 189. — 6. uo.—39. — 7. uo.—42. — 8. E. Zsindely: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus. Zwingli V., Zürich—Stuttgart, 1962. — 9. Francke: i. m.—189. — 10. uo. — 11. H. Weigelt: Pietismusstudien. T. Calwer V., Stuttgart, 1965. — 91. — 12. uo.—70. kk. — 13. uo.—102.

c) *A felvilágosodás teológiája*: 14. RGG III—I. köt. W. Maurer cikke: Aufklärung—723 kk. — 15. Barth: i. m. III/1—446 kk. — 16. uo. — 17. RGG III—V. köt. H. Hohlwein cikke: Rationalismus — 792 kk. — d) *Schleiermacher*: 18. Schleiermachers Briefe II.—349 kk. — 19. Schleiermacher: Reden über die Religion — idézi R. Hermann cikke RGG III—V. köt.—1422 kk. — 20. idézi Titius: i. m.—593 kk. — 21. Schleiermacher: Der Christliche Glaube, I. 7. kiadás, de Gmyter V., Berlin, 1960. — 49 §—252. — 22. Hermann i. cikke, lásd 19. jegyzet. — 23. idézi Titius: i. m.—745. — f) *Liberalizmus*: 24. RGG III—IV. köt. H. Gross cikke: Liberalismus. — 25. A Ritschl: Unterricht in der Christlichen Religion—11. — 26.

J. Kaftan: Zur Dogmatik—234 kk — idézi K. Beth: Der Entwicklungsgedanke und das Christentum. E. Runge V., Gr. Lichterfelde — Berlin, 1909 — aki az 1—36. oldalon összefoglalást ad a fejlődésgondolatnak a liberális teológiára gyakorolt hatásáról. —

7. *Természettudomány a XVIII—XIX. századi magyar teológiatörténetben*. 1. Ref. Lapja, 1974. márc. M.; Zemplén Jolán professzornőnek szerzővel folytatott beszélgetéséből. — 2. Zemplén, II.—51. — 3. Szénássy: i. m.: 130—131. — 4. Zemplén idézett két műve, Szénássy i. m. — 5. A világhírű legnagyobb alábbi felsorolása sem teljes. Kimaradt pl. Köleséri Sámuel (1663—1732) polihisztor, az angol Royal Society első magyar tagja, református lelkész. — 6. Szénássy: i. m.—351. — 7. így M. Zemplén Jolán, lásd Ref. Lapja, 1974. márc. — 8. Zemplén, II.—80. — Szénássy: i. m. 84 kk és 337 kk. — 9. Zemplén, II.—93. — 10. Zemplén J., Ref. Lapja, 1974. márc. — Dr. Lósy Schmidt Ede: Hatvani István élete és művei. Debrecen, 1931. — 11. Zemplén, II.—52. — 12. Szénássy: i. m.—365. — 13. uo.—130. és 131. — 14. uo.—138. — 15. A neves szerző: Zemplén J. téved, mikor Wolfot „a pietista mozgalom megalapítójának” tartja. Ellenkezőleg. Mint Franckével kapcsolatban láttuk C. Wolf ellentétben állt a pietizmussal. Talán a kiváló fizikatörténészt az tévesztette meg, hogy C. Wolf is és a pietizmus egyik vezéregyénisége, Franke is Halmában működtek. — 16. idézi Zemplén, II.—433. — 17. Ref. Lapja, 1974. márc. — 18. Konecz Sándor: Hit és vallás — 72.

## Unitárius prédikációgyűjtemény

Bruce Findlow: *Finding the Place. The Lindsey Press. London 1974. 79 l.*

„Helyünk megtalálása” — ez a címe annak a gyűjteménynek, melyet az edinburghi „Szent Márk” unitárius templom lelkésze megjelentetett. Findlow nyelve meggyőzően egyszerű, és ezen az egyszerű, mindenki számára érthető nyelven unitárius teológiát kíván hirdetni.

Unitárius teológia? Nincs-e bizonyos „contradictio in adiecto” ebben a szóösszetételben? Nem az tartalma-e össze a liberális keresztényi egyházakat, hogy nem kötik meg magukat teológiai dogmák mellé? De mégis le kell határolnunk a liberális kereszténységet elméletileg is úgy a nem keresztény, mint a hagyományos keresztény egyházak felé. Findlow önmagunkban, az emberben véli felfedezni az unitárius teológia sarkpontját. A vallás így emberi mű. Nem természettudományi értelemben vett „felfedezés” (bár megítélésem szerint felhasználhat természettudományi felfedezéseket is), nem a hagyományos vallási értelemben vett „kinyilatkoztatás”, hanem az ember válasza saját helyzetére. Unitárius hívőnek nem kell visszariadnia — meglátásom szerint — Feuerbach híres tételétől: „minden teológia — antropológia”.

Nem, ha „dialektizáljuk” ezt a gondolatot és hozzatesszük, hogy viszont minden valamirevaló antropológia teológia is. Findlow megteszi ezt a lépést, harmadik és negyedik prédikációjában az Isten-fogalmat vizsgálja. Nem fél kimondani: Isten nem „legfőbb lény”, nem „atya”, nem is személy, hanem három érték — igazság, jóság, szépség — egysége. E három érték sajátlagossága, hogy egyik sem állhat meg a másik kettő nélkül.

Ezzel Findlow egy meghökkentő gondolatot fejezett ki. Megszoktuk, hogy az unitarizmust szentháromságtagadásként fogjuk fel — ez pedig nem egyéb történelmi félreértésnél. Jézus istenségének tagadása e félreértés folytán kapcsolódott össze a hármasság tagadásával, holott az abban kifejeződő dialektikus

trializmus egész európai kultúránk alapját képezi. Úgy hiszem, nem szórásalhasogatás ezt leszögezni, mert csak így vethetjük vissza pl. Chesterton híres vádját, melyet „Orthodoxy” című könyvében kifejtett: az unitarizmus nem liberális teológia, hanem prekrisztianus reakció.

E nem személyes istenképtől kiindulva szentel külön fejezetet Findlow az imádságnak. Az imádság személyes nyelvű, mert emberek vagyunk, de nem jelentheti Isten felhasználását. Kierkegaard szavaival élve: „Az imádság nem Istent, hanem az imádkozót változtatja meg.” De ehhez azt kell hozzátenni (mert Kierkegaardot ugyanúgy „dialektizálni” kell, mint atheista ellenpontját, Feuerbachot), hogy ezzel egész emberi valóságunkat változtatja meg, tehát végső soron mégis — Istent is.

Az imádság ellentétpárja a kétely, és Findlow — Tillich nyomán — leszögezi, hogy a kétely eleme a hitnek. Idézzük Findlowt: „A kétely kérdés, de nem döntés... Az a hit, mely nem tűri a vizsgálódást, nem jó alapja az életnek... de az a kétely, melyben nincs hit, szintén az élet alapjait rombolja.”

És nem kerül ki Findlow két — egyszerre „örök” és „modern” témát sem: a magányt és a szabadságot. A magányosság — emberi, ezért kívánja az emberi — végső soron a vallási — közeget. A szabadság: az unitárius hívő nem érzi magát „az isteni akarat dróton rángatott bábjának”, hanem szabad személyiségnek, melynek leghabzadabb kiteljesedése az isteni eszmények szabad szolgálata. Hogyne kötelezné el hát magát a szellemi és politikai szabadság eszményei mellett? De bármennyire fontos számára a szellemi és politikai szabadság, közönnyel viseltethet a gazdasági szabadság problematikusságával szemben.

Findlow prédikációi számos — egyszerű nyelven kifejezett — értékes gondolatot tartalmaznak.

Szalai Pál

# Religio és rebellió

## Szemponatok a gályarabság okainak teljesebb megértéséhez

Érdekes egybeesése a körülményeknek, hogy *Moldova* György széles körben gyűriző „Negyven prédikátor” című regénye<sup>1</sup> és a pozsonyi pernek, majd a *gályarabságnak a 300. évfordulója*<sup>2</sup> csaknem egyszerre irányították a magyarországi protestantizmus figyelmét ismét elemi erővel a *gyászévtizedre*, s azon belül a rab ősök helytállására vagy megalkuvására.

Nyitott kérdés maradt a háromszáz éves polémia: protestáns *religiójuk*, vagy Habsburg-ellenes *rebelliójuk* miatt kellett-e prédikátorainknak és tanítóinknak annyi embertelen szenvedést kiállniuk? Az egykorú protestáns irodalom erőteljesen igyekezett a vádlottakat a politikai összeesküvés vádjára alól felmenteni, a korabeli katolikus szerzők viszont váltig a rebellió vádját ismételték<sup>3</sup>. A kérdés tisztázásával adós maradt a múlt század utolsó harmada óta újra jelentkező — részben forrásfeltáró, részben romantikus népszerűsítő — gályarab-irodalom is. Csak az eddig legszakszerűbb tudományos összefoglalás: Tóth Endre debreceni professzor 1959-ben megjelent tanulmánya<sup>4</sup> jelzi, hogy ezt a nagyon is lényeges kérdést nem lehet megkerülni, hanem alapos történeti kutatással fel kell tárni.<sup>5</sup>

Az alábbiakban ennek a vitakérdésnek a tisztázásához szeretnék kutatásaim néhány szerény eredményével hozzájárulni. Tétélesen megfogalmazva, majd részletesebben kifejtve, így summázhatnánk:

1. A súlyos *gazdasági terhek* felekezeti különbség nélkül nehezédtek az egész nemzetre.

2. Az ebből fakadó elkeseredés ugyancsak valláskülönbség nélkül szerveződött *politikai ellenállássá*.

3. A gazdasági és politikai okokra visszavezethető elégedetlenség helyenként *fegyveres felkelésekhez* is vezetett.

4. A *klérus*, amely ugyancsak kompromittálva volt a szervezkedésben, az összeesküvés ódiúját a protestánsokra hárította át.

5. A bécsi udvar és a klérus bosszúja nem a *rebellek*, *bujdosó protestáns vezetők*é sűjtotta, hanem a gyülekezeteket és a politikailag valóban *ártatlan prédikátorokat és tanítókat*.

6. Ily módon a rebellióval nem alaptalanul vádolt magyarországi protestánsok hitvalló gályarabjai *valóban* *religiójuk ügyéért* állták ki szenvedésüket.

Lássuk a továbbiakban e tétélek vázlatos igazolását.

### I.

A *bécsi udvar magyarországi gazdaságpolitikáját* a már Zrínyi Miklós életében, de különösen a halála (1664) után jelentkező szervezkedések retorziójaként fokozatos *adóprés* jellemezte. Két tényezővel függött ez össze: az immár másfél század óta tartósan beékelődött törökök kiűzésének fegyverköltéseivel, ugyanakkor pedig az országot egyre jobban elárasztó császári katonaság súlyos gondot jelentő eltartásával.

Az örökös tartományok népeire az előbbi célból kivetett adófelosztás, az ún. *repartitio* összege 1671-ben váratlan hirtelenséggel elérhetetlen magasságba szökkenet. A Magyarországra kivetett „porcióval” az 1671. március 21-én megjelent adópátens egyenesen a „visszatérő bűnösöket” akarta sújtani, amiért országon szervezkedni kezdtek a bécsi abszolutizmus ellen.

Az új *bécsi adórendszer* a jobbágyok nagy tömegeit juttatta koldusbotra, de az egész ország vállára elviselhetetlen terhet rakott. Az addig évi 25 000 forintos

adókivetést 870 000 forintra emelte fel — kétszeresére az Ausztriára kivetett új évi adóösszegnek. Még a három tartomány közül leggazdagabb Csehországnak is kisebb terhet kellett hordoznia (700 000 Ft.), mint a „rebellek” magyaroknak.<sup>6</sup>

A még bécsi politikai és pénzügyi körökben is vitát kiváltó adóprés hatása alatt *egy emberként jajdult fel a parasztság*. Mozgolódásai — mint látni fogjuk — fegyveres felkelésekhez is vezettek. Az 1672 tavaszán bevezetett új *forgalmi adó (accisa)* a gabona, hús és szeszes italok újabb felemelt megadóztatását jelentette és ismét csak olaj volt a tűzre.

Az alkotmány felfüggesztése után kormányzóvá lett *Ampringen János Gáspár*, a német lovagrend nagymestere maga is látta utóbb, hogy „a repartitio az igazi botránykő” Magyarországon.<sup>7</sup>

Az egész nemzetre nehezedett végül az a császári intézkedés, amely a *magyar haderő felosztására* irányult, és amelynek ugyancsak súlyos gazdasági következményei voltak. Az összeesküvés utáni hajsza során — részben politikai, részben gazdasági okokból — *elbocsátották a végvári katonaság nagy részét*. Végkielégítés nélkül mintegy 7–8000 vitéznek adtak koldusbotot a kezébe. Két évi hátralék helyett két havi zsoldot kaptak csupán pénzben és egy havit posztóban.<sup>8</sup>

A szélnek eresztett, szegény sorba jutott végváriakról azt jelentették Bécsben, hogy „az Istent se várják olyan szívesen, mint az erdélyi hadat” —, — vagyis az összeesküvés felszámolása során Erdélybe menekült bújdosó rebellek felszabadító csapatait.<sup>9</sup>

### II.

Az *elkeseredésből fakadó politikai ellenállás* gyökerei a 17. század hatvanas éveinek az elejéig nyúlnak. A fiatal I. Lipót császár 1662-re *országgyűlést* hívott össze. Ugyanarra az évre, amelyben — ezt feljegyezték a protestánsok — a *győri jezsuiták* iskolai komédiájukban felakasztották a szabadság szimbolikus alakját és fejét vették a protestáns religiónak.<sup>10</sup>

Izzó légkör jellemezte a diétát. *Zrínyi Miklós* — alig két évvel volt ez halála előtt — a közbéke felforgatóinak és a törvények megszegőinek nevezte a protestánsok üldözöit, és hangsúlyozta, hogy a haza szabadságának megvédését csak általuk látja biztosított-nak.<sup>11</sup>

A protestáns rendek ekkor már világosan látták, milyen sors vár majd rájuk Habsburg—jeszuita uralom alatt. Ezért nem is voltak hajlandók megszervezni a törökök kiűzésére kivetett magas *hadiadót* mindaddig, amíg *vallásszabadságukat* ismét törvényben nem biztosítják. Amikor pedig ez nem történt meg, a *protestánsok tüntetőleg elhagyták a gyűlés színhelyét*. Ebben a rebellek lépésükben maga *Zrínyi is* támogatta őket: ő is velük tartott.

A nagy pártfogót végvári vitézeinek éneke, imádsága és bátorsága mellett főként a buzgó soproni evangélikus ügyvéd, *Vittnyédy István* személye hozta közel a protestánsokhoz. Ezek nem riadtak vissza a bátor, hazafias szervezkedéstől: amikor a csonka, katolikus többségű országgyűlés megszavazta a hadiadót, a 13 protestáns vármegye nemesei Zemplénben *fiókországyűlésen* mondták ki, hogy a nélkülük hozott törvények érvénytelenek.

Még Zrínyi életében, 1663-ban íródott az a titkos jelentés, amely arról tud, hogy *Köprili Ahmed* nagyvezér

a töröknek adót fizető *felsőmagyarországi protestáns köztársaság* megalapítására gondol.<sup>12</sup> Aligha tévedünk, ha e — püspökök és jezsuiták elűzését kilátásba helyező — terv előkészítésében Vitvnyédy, Petrőczy vagy Thököly István kezét is véljük felfedezni.

Még Zrínyi életében merész, detronizáló tervek követségéről adnak hírt egyes francia diplomaták.<sup>13</sup> Különösen is az igazságtalan *vasvári béke* után (1664). Ekkor Zrínyi Vitvnyédy közvetítésével Guitry márkai személyén keresztül próbálja a francia udvar figyelmét a magyar korona felé fordítani. A tragikus haláleset után pedig még elkeseredettebben igyekszik Vitvnyédy sikerre vinni az elpártolás ügyét. Még azt is felajánlja, hogy kész a cél érdekében egy — mai szóval élve — dunai konföderációval: délszláv, dalmát, horvát, erdélyi, oláh és lengyel szövetségekkel megtámadni a császárt.<sup>14</sup>

Vitvnyédy és több társa tehát még Wesselényi és a „malcontentusok” szövetkezése előtt levelezett és szervezkedett, utazott és agitált — de az óvatosság és politikai bölcsesség hiányzott belőle. Merész Lipót-ellenes terveiben odáig ment, hogy azt tervezte: *elfogadják a császárt és Petrőczy István kaszai várába zárják* mindaddig, amíg esküt nem tesz a magyar alkotmány megtartására. Ezt a tervet Petrőczy utóbb, bizalmasan elmondta Lessenyei Nagy Ferencnek, aki azt Bécsben sietett beárulni az udvarnak.<sup>15</sup>

Így gyűltek az összeesküvés aktái a rebellek ellen az évek folyamán, míg 1667-ben, a stubnyai fürdőben kötött *titkos szövetség* Wesselényi nádorral és számos katolikus főúrral, főpappal, de még több protestáns köznemessel az élén országos méretűvé fejlődhetett.

### III.

*Fegyveres összezsapásokra és felkelésekre* is sor került azután az ezt követő években. Az sem tagadható az újabb kutatások fényében, hogy azokban sok prédikátornak is jelentős szerepe volt.

Ilyen volt 1671-ben a *Bocskó-féle szervezkedés*: a Thökölyeknek erről a jobbágy-szervitoráról Bársony György püspök azt írta Rottal grófnak, hogy ha radikálisan el nem bánnak vele, félős, hogy „egy új Ziska vagy Császár Péter támad még belőle”.

Hasonló volt a helyzet 1672 nyarán a híres *turolukai eset* során. Az evangélikusok templomát fegyveres katonai kísérettel akarta Bársony György püspök a Haditanács utasítására elfoglalni. A felfegyverzett, templomát a végsőig védő parasztok közül az egyik felindulásában *megölte a püspök fivérét, Bársony János királyi ítélőmestert*. Az egykorú feljegyzés így szól az esetről: „Midőn Bársony György váradi püspök... tettel, tollal, szóval buzgó térítő és rokonlelkű testvére, János ítélőmester Turolukára, Nyitrára érkezének, a térítés művét folytatandók, 1672. július 14-én az *összesereglett lutheránus parasztok* Jánost baltákkal, szeker-cékkal agyonütötték, Györgyöt óranevednél tovább furkósokkal, cséplőkkel, vasvillával ütötték, verték, szúrták, félhalottul az út közepén hagyták.”<sup>16</sup> Bár sebeit a helyi lelkész felesége, *Krmann Dánielné* — a későbbi püspök édesanyja — kötözte be, a bosszú az egész magyar protestantizmust érte. Az egyik állítólagos értelmi szerzőt, *Lányi Mihály* verbóczyi lelkészt el is fogták és meg is kínozták.<sup>17</sup>

A leleplezett összeesküvés után *Erdélybe menekült bujdosók* csaknem ugyanekkor, 1672. augusztus 20-án Petrőczy István és Szepesy Pál irányításával „*Confederatio rebellium Hungarorum inter se facta in Transsylvania*” néven szövetséget kötöttek. Eredetiben ránkmaradt szövegének biznysága szerint nem keve-

sebbet tűztek ki maguk elé célul, mint hogy „a iugo Germanorum liberabitur in perpetuum Hungaria... et Catholici, sicut Lutherani in libero exercitio religionis reinloquerentur...”<sup>18</sup>

Ilyen előzmények után került sor 1672 őszén a bujdosók *támadására* Zemplén, Sáros, Szepesség, Liptó és Árva irányában. Eperjes magyar evangélikus lelkésze, *Petenáda György* naponként meghúzatta a harangot és naponta imádkozott a gyülekezettel a hadi nép győzelméért.<sup>19</sup> A parlament: *Pika Gáspár* evangélikus nemes fellekesült száz főnyi csapatával előrehalt a Szepességen át egészen Árva váráig, visszafoglalta a Thökölyek ősi fészkeit, s az *árvai szlovák paraszt-ságot a császáriak ellen felfegyverezte*. A felkelők levezésére küldött *Sporck* császári generális rettenetes bosszút állt a rebelleken: Pikát és 24 falusi bírót — Thököly jobbágyságait — karóba húzatta, *Cobb* tábornok pedig *Kollonich* püspök javaslatára mintegy 70 *árvai felkelőt a máltai gályákra küldött*. Egyháztörténetírásunknak még törlesztendő adóssága ennek a részleteiben még ismeretlen drámának a hiteles feltárása.<sup>20</sup>

### IV.

A *katolikus klérusnak kapóra jött* a protestáns többségű népi ellenállás vérbefojtása. *Szelepcsényi György*, az agg primás jól látta, hogy a Wesselényi-féle szervezkedés magát a felső klérust is alaposan kompromittálta. Az összeesküvés kivégzett vezetői Bónis és Drábik kivételével mind katolikusok voltak, sőt a kémhálozat révén azt is tudták Bécsben, hogy maga *Szelepcsényi* és elődje, *Lippay érsek*, valamint *Széchenyi György győri püspök* és *kalocsai érsek* is részesei voltak az elégedetlenség szervezkedésének. *Nem volt más mód a menekülésre, mint a protestánsok nyakába varrni a rebellió ördümát*.

A követendő stratégiához ideológiai alapul kitűnőnek kínálkozott *Bársony György püspöknek Kassán 1671-ben* megjelent könyve: *Veritas Toti Mundo declarata*.<sup>21</sup> Hamis közjogi érveit hiába cáfolta meg már a következő évben *Pósházi János* sárospataki professzor<sup>22</sup> és *Komáromi Csipkés György* debreceni református lelképásztor<sup>23</sup>: a protestáns-ellenes érvek a rebelis religio felszámolására kitűnően kiaknázhatók voltak. A klérus felmentve érezte magát a vallásszabadságot biztosító korábbi törvények alól és megindította a nagy támadást az eretnekek ellen.

Szelepcsényi mindenekelőtt *mentelmi jogot* biztosított a katolikus klérus tagjainak: politikai kérdésekben nem voltak világi bíróság elé állíthatók. Ugyanakkor kijelentette: „... a protestánsok számára olyan hurok készül, amelyet, ha nyakukba akasztunk, soha többé az eretnek vallás hazánkban lábra nem áll”.<sup>24</sup> Prédikátoraink ily módon teljesen ki voltak szolgáltatva a bécsi udvar bosszújának. Megbüntetésüket, sőt kiirtásukat nemcsak a klérus, hanem a főnemesség vezetői is szorgalmazták: gr. *Csáky István* például 1672 őszén felterjesztést írt a császárhoz, amelyben kifejezte, hogy „a bujdosók támadásait és az eretnekséget addig kiirtani nem lehet, amíg a prédikátorok megtűretnek!”<sup>25</sup>

A „*Judicium delegatum*” pozsonyi, nagyszombati és szepesváraljai drákói üléseivel párhuzamosan ilyen előzmények mellett és ilyen szellemben folyt tehát a gyászévtized kezdetén a protestáns gyülekezetek összpontosított üldözése. Kettős eszközzel folyt a felgöngyölítés: a *Haditanács* igénybevételével és a *templomok erőszakos elvételével*. Csaknem mindegyik ránk maradt jelentés a bécsi Consilium Bellicum elvi és katonai segítségét kéri és kapja is.

Kollonich Lipót bécsújrhelyi püspök, a Magyar Kamara akkori elnöke teljes támogatását adta ehhez a jól kitervelt stratégiához, sőt ő volt annak egyik kiigazítója. Különösen a szabad királyi városokban helyezett súlyt az eretnekek kiirtására. Itt gyakran ő maga is jelen volt, amikor a katonaság a protestáns gondnokoktól erőszakkal elvette a templomok kulcsait. Ugyanakkor teljes városi tisztújítást rendelt el a szenátusokban, hogy a katolikus többséget ezúton is biztosítsa.<sup>26</sup>

A *nunciusi jelentések* mindezt „igazságos aktusnak” minősítik, arra hivatkozva, hogy a visszavett templomok többnyire katolikusok által lettek még felépítve és korábban a városok is mind katolikus városok voltak. Minden eszközzel és érveléssel igyekeztek tehát cáfolni a külföldnek azt a vádját, hogy Magyarországon vallásháború van.<sup>27</sup>

Így folyt a gyászévtized első éveiben a protestáns gyülekezetek erőszakos felszámolása. Jellemző a korra a *jezsuita rend* 1674-es ausztriai Évkönyvének az alábbi értékelése. „Sohasem nyílt apostoli munkánk számára szélesebb munkatér és az Isten szántóföldjén a lelkek aratásában, elhivatásunk jutalmaképpen, gyümölcsözőbben nem munkálkodhattunk, mint éppen abban az évben, amidőn a felséges Lipót császár győzelme engedelmesre kényszerítette a makacs eretnekeket Magyarországon. Az előző években is buzgón és dicséretesen fáradoztak a rend tagjai azon, hogy a tévelygőket az egyház aklába visszavezessék. Mivel azonban kegyes törekvéseikhez hiányzott a világi hatalom fegyveres ereje, nem mindenütt volt meg a munkához mért eredmény, nem tudván kellő eréllyel dolgozni azon, hogy a veszedelmes eretnekeket természetes kötelességükre kényszerítsék. De hogy mit jelent a lelkek helyes útra vezetésében az igazság hirdetését támogató fegyveres hatalom, e tekintetben ez az esztendő az utókor számára tündöklő példa marad.”<sup>28</sup>

Összecseng ez X. Kelemen pápa Szelepcsényi primásnak a turlokai esetet követően küldött 1672-es brevéjében foglaltakkal: „Igyekezettel újult erővel Isten nagyobb dicsőségét emelni!”<sup>29</sup>

## V.

*Nem a rebelleket sújtotta* tehát a bécsi udvar és a klérus bosszúja, hanem a *gyülekezetek népét és azok vezetőit.*

Az közismert, hogy a katolikus főurak — Wesselényi, Nádasdy, Zrínyi és Frangepán — által szervezett összeesküvésben kik vettek részt. Ezt a lócsei, majd pozsonyi hűtlenségi per felgöngyöltette. Különösen a stubnyai „fürdőzés” után, a murányi Wesselényi-várban még 1666-ban egymásnak hűséget esküdő *felvidéki protestáns nemesekre* bizonyult rá a tudatos szervezkedés vádjára. Református részről Bónis Ferenc, Szepesy Pál, Szuhay Mátyás és Kende Gábor voltak a vezetők, de be volt avatva még Zrínyi Miklós életében az alig 22 éves Bethlen Miklós erdélyi nemes is — grófságot csak utóbb kapott — aki akkor tért vissza franciaországi tanulmányútról és alkalmasnak látszott a titkos francia orientáció diplomáciai tárgyalásainak a vezetésére.

Evangélikus részről Vitnyédy István mellett báró Petrőczy István, a trencsénmegyei Kasza földesura és sógora, Thököly István gróf — Thurzó György nádor unokája —, Késmárk és Árva várainak ura álltak a szervezkedés élén. Fontos szerepet vitt azonban rajtuk kívül a felvidéki evangélikus köznemesség számos képviselője, így a sárosmegyei Keczer és Desseffy család több tagja és kiterjedt rokonsága.

A fő- és köznemesség kompromittált vezetői 1670-ben zömében Erdélybe és Lengyelországba menekültek. Vitnyédy István 1670 februárjában Sopron közelében váratlanul elhunyt — kérdés, hogy természetes halállal-e — Thököly István pedig a Heister generális által ostromlott Árva várában halt meg 1670 decemberében. Keczer Ambrus, akárcsak a jeles kassai református prédikátor, Czeglédy István Pozsonyba idézve útközben lelte halálát 1671-ben.<sup>30</sup>

Az itt maradt rebelleket a Rottal János gróf által irányított *különbíróság* perbe fogta és bebörtönözte. 1670 nyarán mintegy 2000 rebellis nemes és polgár került a császári börtönökbe, köztük több prédikátor is.

Külön tanulmányt igényelne annak feltárása, hogy ennek a hűtlenségi pernek a vádlottai között szereplő protestáns prédikátoroknak valóban milyen szerepük volt a szervezkedésben. Czeglédy István ügyén kívül ugyanis sok, eddig ismeretlen terhelő adat is lappang levéltárainkban.

Ilyen gazdag tárháza a Vitnyédy István és körével kapcsolatot ápoló jeles személyeknek az akkor 20 éves Vitnyédy Pál albuma 1669-ből az eperjesi evangélikus kollégium tanárainak és diákjainak sok értékes bejegyzésével. Az autográf irások között számos fontos név szerepel Thököly Imrétől Bethlen Miklósig, id. Krmann Dánieltől Sartorius Andrásig, Nyáry Ferentől Zabanius (Czabán) Izsákiig. Feltűnő a sok francia, bizonyára a soproni családi körben megfordult főúr és diplomata bejegyzése is.<sup>31</sup>

Több adatunk van arról is, hogy a hűtlenségi per során 1671-ben mely felvidéki — zömmel protestáns — családok mely tagjait idézték be Pozsonyba és ítélték el többnyire börtönbüntetésre és jószágvesztésre.<sup>32</sup> Még nagyobb arányú volt a bujdosók 1672-es támadásának leverése után elítélteknek a száma. Róluk is sok értékes adat lappang még kiadatlanul.<sup>33</sup>

A Wesselényi-féle hűtlenségi per során rebellisnek minősített *prédikátorok* közül is többnek a nevére bukkantunk levéltárainkban. Korábban nem tudtuk, hogy Aács Mihály és Bognár György győri prédikátorok eltávolításához is a Haditanács segítségét kérte Széchényi György püspök 1671. március 31-én; ugyancsak a Haditanács utasította 1671. május 2-án a magyar kancelláriát, hogy Thököly István udvari lelkészét, Andreae János tresztenai prédikátort, valamint egy sárosmegyei Privigyei (Privigeus) nevű rebellis lelkészt letartóztasson.<sup>34</sup>

Látjuk tehát, hogy a Wesselényi-ügy, az erdélyi Confederatio Rebellium, majd a Pika-féle lázadás során valóban sok rebellis került a császáriak kezére. Zömmük azonban elmenekült, aminek egy nunciusi jelentés is bizonyítéka 1674-ből: „A magyar rebellek száma Erdélyben elérte a tízezret.”<sup>35</sup>

A bujdosók vezetői erdélyi vagy hódoltsági területeken szervezkedtek tovább. Az ellenük felhozott vádak között sokszor szerepel a *törökökkel való szövetségésnek*, a törökök által kapott segélyeknek a dolga. Úgy tűnik, a bujdosók vezetői kezdetben még reménykedtek abban, hogy a császár kegyelemben részesíti őket és visszatérhetnek elkobzott birtokaikra. Amikor azonban reményességükben csalódtak, személyes kihallgatást kieszközölve, felajánlották szolgálataikat a szultánnak és a budai vezérnek egyaránt. Érdekes adat ebben a vonatkozásban Nerli firenzei érsek, rendkívüli nuncius jelentése 1671. augusztus 30-ról ilyen jelzettel: „*Quae audivi in aula Vesirii Budensis*”. Ebben leírja Marunchich Lukács budai gvardiántól szerzett értesülését, hogy a szultánnál járt rebellis magyarok: Petrőczy István, Szepesy Pál és Ballassa Imre „Budán várják a király végső szavát a kegyelmet illetően”.<sup>36</sup>



E mozaikokból érdekes kép rajzolódik tehát elénk. Azt látjuk, hogy valóban folyt egy aktív, tudatos szervezkedés a fő- és köznemesség soraiban. Viszonylag a városi polgárság vette ki részét belőle a legkevésbé. Szerepet vittek azonban a jobbagyság elnyomott tömegei és a felkelő bujdosókhoz csatlakozó végvári vitézek, akiket e harcok során illettek először „kuruc” névvel. Több harcra kész prédikátor is számbavehető a rebellesek között. A legkevésbé azonban — mint látni fogjuk — azok a gyülekezeti lelkészek és tanítók voltak aktív lázadással vádolhatók, akiket utóbb tömegesen, mondhatnánk névtelenül és ismeretlenül idéztek a bíróság elé.

Figyelemre méltó azonban az a definíció, amelyet *Pufendorf* Ésaías követi jelentése tartalmaz Lipót udvarának jellemzéséről ezekben az évekből: „*Rebellisnek bélyegezték mindenkit, akitől valamit el lehetett venni, különösen pedig az evangélikusokat, akiknél már az is vétségnek számított, hogy nem tartották magukat a katolikus hithez, és hogy ártatlanságukra és szabadságukra hivatkoztak, ha mint eretnekekkel akartak bűnni velük.*”<sup>37</sup>

## VI.

Valóban „religiójuk” ügyéért szenvedtek tehát a részbírók tárgyalásain ártatlanságuk tudatában megjelent, s előbb halálra, majd gályarabságra ítélt prédikátor és tanító őseink.

Szenvedésüket sokan megírták ugyan, a drámai eseményeket mégis leginkább két református és négy evangélikus szemtanú egykorú, latin nyelvű írásaiból követhetjük nyomon.<sup>38</sup> Ezek közül a két református: *Kocsi Csergő* Bálint és *Otrokocsi Fóris* Ferenc gályarab is lett (ez utóbbi később áttért, mint az evangélikus *Fekete István* püspök is); *Burius* János korponai lelkész Pozsonyban a száműzetést választotta, *Lányi* György, *Masznycik* Tóbiás és *Simonides* János emlékirók pedig hazai börtönök után az itáliai gyalogút fadaradalmail vállalták, majd onnan sikerült megszökniük. Ők, mint szemtanúk, részletes leírást adtak a pozsonyi perekkel kapcsolatos eseményekről, míg sok más *exuláns* a nehéz napok egy-egy részletéről hangoztat ránk értékes feljegyzést.<sup>39</sup>

Megtudjuk ezekből az emlékiratokból, hogy már az 1671-es összesküvés *per* során is idéztek be lelkészeket Pozsonyba, és pedig az egyik főbűnösnek tartott *Kalinka* Joachim trencsényi evangélikus püspököt *Ilaváról*, *Czeglédy* István református lelkészt — mint láttuk — *Kassáról* és a 83 éves *Drábik Miklóst*, a volt ledniczei cseh—morva prédikátort. Ez utóbbi iratait nem más, mint nagy barátja és munkatársa, *Comenius* adta ki még 1657-ben „*Lux in tenebris*” cím alatt. Ezt az írást a vád szerint *Kalinka* is terjesztette. Mivel benne a szerző a Habsburg-ház közeli bukását jövendölte meg, *Drábikot* kora ellenére kivégezték (1671. IV. 30.), *Kalinkát* pedig, az evangélikusok rangidős püspökét száműzték az országból. *Czeglédy*, mint tudjuk, még a tárgyalás előtt, útközben meghalt.

Ezután az érzékeny veszteség után 1672-ben 15 evangélikus lelkészt idéztek a nagyszombati rendkívüli törvényszék elé, azzal a váddal, hogy ellenállást tanúsítottak a templomok elvételekor. Szabadulásuk egyetlen útja a *térvény* (reverzális) aláírása volt. Ennek három formája közül választhattak a rabok. Áttéréssel — és ezzel együtt sok előnnyel — járt az egyik, az egyházi hivatalról való lemondással — és ezzel együtt szabadulással — a másik, s „önkéntes száműzetéssel”, tehát *exuláns* serral a harmadik. A nagyszombati beidéztettek a harmadik utat választották és főként német

területre vándoroltak ki — ahonnan jó részük származott — és ott folytatták az ige hirdetését.<sup>40</sup>

Ilyen előzmények után került sor 1673. szeptember 25-én, nem sokkal a bujdosók támadása és az árvai, liptói lázadások véres leverése, valamint a magyar alkotmány felfüggesztése után arra, hogy a beidéztettek közül 32 felvidéki evangélikus és 1 református lelkész jelenlétében üljön össze egy 21 tagú rendkívüli törvényszék, Szelepcsényi elnökletével Pozsonyban. Ekkorra volt megidézve ide *Szenczi Fekete* István dunántúli evangélikus püspök is, aki azonban nem jelent meg.

*Burius* „*Micae*” című írásában négy csoportban foglalja össze az ekkor felhozott vádakot: 1. bűntetteket követtek el az állam és a katolikus egyház ellen. 2. a király ellen lázadásokat szítottak, 3. ellenséges külföldi hatalmakkal álltak összeköttetésben, 4. megkínzóztak és legyilkoltak több római katolikus papot.

A kihallgatások idején súlyos kínzásoknak vetették alá a legtöbb vádlottat. Mégis csupán egyetlen lelkész roppant össze ekkor lelkileg és tért át a katolikus hitre: *Suhajda* Mátyás. Szelepcsényi látvánvoson pártfogásába vette, társai azonban csak *Judásként* emlegették.<sup>41</sup>

A vád és a védelem elhangzása után négy vádlottra halálos ítéletet mondott ki a bíróság, így a távollevő *Fekete* István püspökre, az időközben külföldi közbenjárásra hazaengedett, de most újra beidéztet *Kalinka* püspökre és vejére: *Tarnóczy* Mártonra, *Bars-Nyitra* és *Pozsony* „fiatal” püspökére, és *Sinapius* Dániel rádványi lelkészre.

A halálos ítéletek kimondása után 26 vádlott várt további sorsára. Hosszas hazavona után úgy döntöttek a bírák, hogy *kegyelmet kapnak, akik kívándorolnak* az országból, vagy lemondanak lelkészi állásukról. Ezt a kegyelmet végül minden vádlottra, tehát a halálra ítéltre is kiterjesztették, azzal a feltétellel, hogy az *exulánsok* családjukkal együtt 30 napon belül kötelesek elhagyni az ország területét. Fenntartotta azonban az ítélet indokolása, hogy a vádlottak mind „hűtlenséget és felsegértést” követtek el és csak királyi kegyelemből kaptak felfüggesztett és mérsékelt ítéletet.

A száműzetést vállaló aláírók (a „*subscribálók*”) gondolatainak így adott kifejezést emlékiratában *Burius*: „*Akaratunk ellenére és kényszerítésből tettük... de ha bűn a számkivetés, akkor bünt követtek el a pátriárkák, próféták és apostolok is...*”<sup>42</sup>

Időközben a pozsonyi törvényszékkel párhuzamosan ún. *vegyesbíró* ült össze *Szepesváralján* is 1674 februárjában (*Judicium compositum*). Bársony György nüspök, szepesi prépost elnökletével. 41 újabb evangélikus lelkészt idéztek be ide a császár elleni lázadás vádjával. Különös nyomatékkal esett latba *Vittnyédy* István *Keczer* Ambrusoz írt állítólagos levelének (1669. dec. 30.) ez a szakasza: „Igen jó volna, ha az erdélyi szent *Corona* titkon levelet íratna a prédikátoroknak minden felé, hogy jól disponálják a népet... a fegyverfogásra, ha jel adatik... A bányavárosokat, Pozsonyt, *Kassát*, *Eperjest*, *Lőcsét*, *Trencsént*, *Árvát*, *Liptót*, *Turócot* és a többi helyeket az illető *superintendenseik* és *espereseik* tartják készenlétben.”<sup>43</sup>

Bármennyire cáfolták is a bizonyára valóban ártatlan lelképásztorok a vádak igazságát, a bíróság május 2-án mind a 41 vádlottat elmarasztalta a lázadás bűnében és családiukkal együtt száműzetésre ítélte őket. Azok a lelkészek és tanítók, akik nem jelentek meg, részben a szabad királyi városokban, részben a Lengyelországnak elzálogosított 13 szepesi város valamelyikében kerestek, találtak menedéket. Ezek vezetősége ugyanis szigorúan megtiltotta, hogy bármilyen idézésen megjelenjenek.

Ilyen előzmények után került sor végül a pozsonyi statáriális tömegperre. 1674. március 5-re idézték a 27 vármegye valamennyi protestáns lelkészét és tanítóját. A Hódoltság területéről beidézeteknek a budai pasa megtiltotta a részvételt. Végül is 336-an jelentek meg: 284 evangélikus és 52 református vádlott. El sem fértek már az érseki palotában, csak az udvaron és a gabonapiacon. A tömegből hatosával vezették be a vádlottakat a tárgyalóterembe. A vádak nagyjából ugyanazok voltak. Különösen Kocsi Csörgő és Otrokocsi Főrís írta le őket részletesen. Most is a *Vitnyédy-levelekben* foglaltak után érdeklődtek nagy buzgósággal, de Otrokocsi megjegyezte: „Közülünk legtöbben nem is hallottak Vitnyédiről, azt se tudták, hogy volt-e, vagy van-e a világon”.<sup>44</sup>

A másik legtöbbször emlegetett vád a törökbarátság volt. „Azt prédikálták volna, hogy az Úr Isten tovább is tegye győzedelmessé az Török Nemzetséget.” Hivatkoztak az előző években megjelent „Győzedelmeskedő fegyver” című „lázító” könyvre, amelyet török által pénzelt magyar prédikátor művének tulajdonítottak. Pedig csak a bujdosók tábori imádságoskönyvről volt szó, amint azt címének folytatása is bizonyíthatta volna: „Győzedelmeskedő fegyver, vagy az igaz magyaros magyar tábornak szükséges alkalmatosságaira iratott könyörgések...”.<sup>45</sup> Az ítéletben ennek ellenére úgy nyilatkozott e könyvről a bíróság, mint amelyik a „seditio, conspiratio és manifesta rebellio” terméke.<sup>46</sup>

A tömegesen, ismeretlenül beidéztettek kétharmada végül is a *száműzetést* választotta. Ekkor azokat a vádlottakat, akik az eléjük tett térítvény egyikét sem voltak hajlandók aláírni, az ország hat különböző börtönébe szállították. Ezek — az ítélet elején — összesen 93-an voltak: 46 evangélikus és 47 református. A Nyitra megyei Lipótvár és Berencs, a Pozsony megyei Eberhard, valamint Sárvár, Kapuvár és Komárom férges, bűzös börtönpincéibe zárták a foglyokat. Csaknem egy teljes esztendeig tartott itt emberfeletti szenvedésük.

Végül is 24-re csökkent azoknak a református, és 18-ra azoknak az evangélikus raboknak a száma, akik semmiféle reverzálist még a börtönökben sem voltak hajlandók aláírni.<sup>47</sup>

Ezeket a hitvallókat irányították Kollonich utasítására a *nápolyi gályákra*. Az egykor máltai lovag — aki korábban maga is harcolt a gályákon a török ellen — a bírák közül egyedüli volt, aki ismerte látásból a büntetésnek azt a brutális formáját. Már 1672-ben is ő ajánlotta a Haditanácsnak a felvidéki rebellesek gályákra történő szállítását. Az azonban talán még a magyar- és prótestánsgyűlölő Kollonich elképzeléseit is felülmúlta, hogy mintegy negyven tekintélyes és tudós egyházi férflő — köztük püspök és esperes, igazgató és tanár — vegye kíméletlen parancsára megbilincselve a vándorbotot és vállalja, hogy *házájáért és egyházáért* ártatlanul, vasraverse, kopaszra nyírva, török rabok, rabszolgák, tolvajok és zsványok között kipeckelt szájjal szenvedjen az evezőpadokon.

Emléküknek, hősi helytállásuknak az ez évi jubileum során még bizonyára sokszor áldoznak egyházaink és gyülekezeteink, külföldön és idehaza egyaránt. Jelen tanulmányunknak a célja nem a róluk való ünnepi megemlékezés volt, hanem annak a bonyolult, politikai, vallási, gazdasági és társadalmi feszültségekkel terhes útnak a vázlatos megrajzolása, amely végül is a szegyenletes, szomorú emlékü gályarabsághoz vezetett.

Ám ne feledjük: e vészterhes, rendkívül mozgalmas korszak vált a magyar protestáns egyháztörténet írás bölcsőjévé (Kocsi Csörgő Bálint, Burius János, Okolicsányi Pál stb.) — és ami még fontosabb: *hitvalló gá-*

*lyarabjaink helytállása és annak hatása hozzájárult ahhoz, hogy I. Lipót abszolutizmusa idején nem tűntek el egészen a magyarországi protestáns gyülekezetek.*

Dr. Fabiny Tibor

## JEGYZETEK

1. Az 1973-ban megjelent regény erős visszhangját érdemes nyomon követnünk a Kortárs, Kritika, Új Írás és más folyóiratok hasábjain; egyházi részről pedig a Vigilia 1973/4., a Lelkipásztor 1973/9. és a Theológiai Szemle 1974/3—4. száma (utóbbiban értékes bibliográfiával) foglalkozik Moldova regényétől függetlenül a 300 éves gályarabság kérdéseivel. — 2. Az elvi kérdések tisztázását vö. dr. Makkai László: A magyar protestantizmus gyászévtizede (Református Egyház 1974/10.) és dr. Ladányi Sándor: A gyászévtized történetének forrásai és szakirodalma (Theológiai Szemle 1975/1—2.) c. tanulmányában. — 3. A gazdag egykorú irodalom teljességre törekvő bibliográfiájának összegyűjtése folyamatban van Barcza József edelényi ref. lelkész gondozásában, s az egy készülő jubileumi kiadványunk keretében a gályarabok szabadulásának 300. évfordulójára (1976. február) reménységünk szerint megjelenik. — 4. Dr. Tóth Endre: A gyászévtized és a gályarabság. Th. Szemle 1959/7—8., 279—291. — 5. Ehhez jó segítséget nyújt a hazai marxista történetkutatás sok újabb, értékes publikációja is, különösen a 17. századi társadalmi és gazdasági viszonyok elemzésével. — 6. A gyászévtized gazdasági előzményeit és Bécs jól beirányított adópolitikáját élesen megvilágította Benczédi László az 1974. évi debreceni egyháztörténeti szaktanfolyamon tartott előadásában, amely rövidesen nyomtatásban is megjelenik. — 7. 1673. dec. 10-i nunciusi jelentés. Vö. Vanyó Tihamér: A bécsi nunciások jelentései Magyarországról 1666—1683. Pannonhalma, 1935, 70. — 8. Takáts Sándor: Kísérletek a magyar haderő felosztására 1671—1702. = Magyar küzdelmek, Bp. é. n. 247. — 9. Uo. 1672-es titkos jelentés, Wien, Staatsarchiv, Hung. 14. 579. fasc. — 10. Klaniczay Tibor: Zrínyi Miklós. Bp., 1964, 714. — 11. Történelmi Tár 1881, 116. — 12. Levinson: Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I., Wien, 1913. A protestáns köztársaság élén 6 szenátorral Károly Lajos pfalzi választó állt volna. — 13. Századok 1881, 162 k. — 14. Kosáry Domokos: Français en Hongrie en 1684. = Revue d'Histoire Comparée, Paris, 1946, 63. — 15. Pauler Gyula: A bujdosók támadása 1672-ben, = Századok 1869, 1 kk. — 16. Az egykorú feljegyzés így szól az esetről: „Midőn Bársony György váradai püspök... tettel, tollal, szóval buzgó térítő és rokonlelkű testvére, János ítélmester Turolukára, Nyitrára érkezének, a térítés művét folytatandók, 1672. július 14-én az összesereglett lutheránus parasztok Jánost baltákkal, szekercékkel agyonütötték. Györgyöt óranegyednél tovább furkósokkal, cséplőkkel, vasvillával ütötték, verték, szúrták, félhalottul az út közepén hagyták.” Szalay L.: Magyarország története, V. k. 153. Idézi Esze Tamás: Bársony György Veritas-a. = Itk, 1971/6. sz. 656. — 17. Szabó István: Protestáns egyháztörténeti adatok az 1670—1681. évekből a bécsi hadilevéltárból. = Egyháztörténet 1959/1—2., 1672. júl. 20-i jelentés. = Vanyó i. m. 65, nunciusi titkos jelentés 1672. júl. 17-ről is. Ez tévesen a püspök meggyilkolásának hírét tudatja Rómával. — 18. Az OSZK-ban levő eredetiről közölte Tört. Tár 1890, 46—48. — 19. Eperjesi Krónika, OSZK, Quart. Germ. 94. — 20. Speculum Hungariae, uo. Quart. Lat. 1180. 5. p. — Szabó István i. m. 1672. XI. és XII. havi titkos jelentések. — Külön figyelmet érdemel az 1672. XI. 13-i jelentés: „Az elmúlt mozgal-

makban elfogtak *néhány kisebb papi rendű szakadár kalugyert*, s az egyik parancsnok mint bűnösöket *máltai gályákra* szállíttatta őket." A Vatikáni Levéltár, Nuntiatura Germaniae 35. alapján idézi *Vanyó* i. m. 67. — Pika Gáspár és társainak kivégzéséről Altzenbach egykorú kölni metszete: Magyarország története képekben (szerk. W. Cenner Gizella), Bp., 1962, 160. — Pikáról újabb szlovák irodalom: Ludovit *Holotik*: Dejiny Slovenská I. Bratislava, 1961. — 21. RMK II. 1269, III. 2609. — 22. *Falsitas Toti Mundo declarata*, Antwerpen (= Kolozsvár), 1672. = RMK II. 1295. III. 2610. — 23. *Molimen Sisyphum*, Kolozsvár, 1672. Vö. *Esze* T. i. m. ItK, 1971, 656. — 24. *Micae, historico-chronologicae evangelico-pannonicae* — Johanni *Burii*... anno vero Christi MDCLXXXV et insequentibus in ordinem redigi coepit. Kiadta Lichner Pál, Pozsony, 1864, 220. p. — 25. *Tört. Tár* 1897, 266. Szabó István i. m. (Egyháztörténet 1959) 1—2. — 26. *Felhő* Ibolya: A szabad királyi városok és a magyar kamara a XVII. században. = Levéltári Közlemények 1946, 258—259. — 27. „Atto di mera giustizia” — írja a templomfoglalásokról *Spinola* nuncius a római államtitkárnak 1671. dec. 20-án. Vö. *Vanyó* i. m. 61. — 28. *Tóth* Endre i. m. Th. Szemle 1959/1—2., 285. — 29. *Esze* Tamás i. m. ItK. 1971, 680. — 30. *Czeplédy* István perében az érdekes és sok részletre fényt derítő tanúkihallgatási jegyzőkönyv: Magyar Orsz. Levéltár, NRA, Fasc. 1737, No. 31. — 31. *Vitnyédy* Pál Albuma: OSZK, Oct. Lat. 135., *Vitnyédy* Zsigmond Albuma: uo. Oct. Lat. 136. — 32. MOL, Kinestári Levéltár, NRA, Fasc. 690, No. 47., fasc. 691, No. 4. és fasc. 1737, Np. 31. — 33. MOL, E. 142, Acta Publica, Fasc. 27—29. Thököly-szabadságharc levéltára, G. 10—11. Tanúvallomások, perek, haditörvényszék ítélete 1673-ból stb. — 34. Szabó István i. m. ET 1958/2—3., 203. p. — 35. *Vanyó* i. m. 72. — 36. Uo. 56. — 37. *Historische Zeitschrift* (hg. H. Sybel), 1887, 22. k. 470. — 38. Műveik bibliográfiai adatait I. *Ladányi* i. m. Th. Szle, 1975/1—22, 22. — 39. Különösen *Klesch* Dániel, *Reiser* Antal, *Sexty* János, *Mazari* Krisztof, *Pilárik* Ésaías, *Tarnóczy* Márton és *Liefmann* Mihály irataira kellene felfigyelnünk, vö. *Pukánszky* Béla: A magyarországi protestáns exuláns irodalom. = Prot. Szemle 1925. 144—154, valamint az erdélyi református exulánsok írásaira. — 40. Mind református részről (pl. Kocsi Csörgő B.), mind evangélikus oldalról (pl. Lányi György) sok vád érte azokat, akik

aláírtak anélkül, hogy vádolóik különbséget tettek volna az aláírások 3 fajtája között. *Burius* *Micae*-jében védekezésül Máté 10,23 igéjére utal („Mikor pedig abban a városban üldöznek titeket, szaladjatok a másikba” (32. p.), és ismerteti a Lipcsei Ev. Teológiai Akadémia ügyekben hozott pozitív döntését. Az Akadémia ugyanis kérésükre megvizsgálta a vádat és úgy találta, hogy a lelkészek reverzálisaikkal nem tagadták meg egyházuk tanítását; azért emigráltak, hogy megmeneküljenek a rájuk kimondott, de be nem bizonyított hazaárulás és felségsértés bűnének következményeitől. (*Micae* i. m. 68—75), 41. uo. 24. 42. uo. 32. — 43. *Vitnyédy* két levelének nyomtatott másolata az Esztergomi Prímási Levéltárban található, Arch. Eccl. Vetus, 1/7, Acta religionario-ecclesiastica et religionaria, 1790. sz. alatt. — 44. *Otrokocsi Főris* Ferenc: Fenevad dühöngése Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonyosságot tevők ellen, 1676. Latinból fordította *Herpay* Gábor, Bp., 1933. 144. — 45. A „Győzedelmes fegyver” egyetlen ismert, azóta elpusztult példánya Árva Bethlen Kata könyvtárából ismeretes, vö. *Lukinich*—*Köblös*: Gr. Bethlen Kata könyveinek katalógusa. = Erdélyi Múzeum 1906, 29—48. — 46. Ev. Orsz. Levéltár. I. e. 3. *Famosa Causa Protestantium* 1674, 96—98. Vö. *Szimonidesz* Lajos: A protestáns gályarabok könyvei, = Magyar Könyvszemle, 1941. 355. — Hivatkozik a vád alaptalanságára *Hamel Bruyninx* bécsi svéd követ is a „Veritas et innocentia nuda et conspicua” című előterjesztésében 1675-ben és tanúsítja, hogy az *Arma Victritia* — imakönyv! — 47. Közülük ketten mégsem indulhattak el a nagy útra, Egyikük, a 70 év körüli *Szentmiklósi* János kajári ev. esperes már olyan erőtlenné vált a szenvedésektől, hogy bent tartották a lipótvári börtönben. Egy év múlva, amikor mégis felerősödött, „a császár különös kegyelméből” hazaengedték. — A másik rab, a 46 éves nyitrai származású *Svetzki* András már elítélten, de elindulása előtt halt meg a sárvári börtönben. Megrendült rabtársai 1675. Vízkereszt ünnepén a 85. zsoltárt énekelték bilincsbe verten fekvő holtteste felett. E két rabról többnyire megfeledkezünk. Így esőlkent le számuk „negyven” prédikátorra, de azokhoz is hozzá kell számítanunk a teljesség kedvéért is a *buccari börtön* sokat szenvedett, gályákra végül nem került rab prédikátorait és tanítóit.

# Ámósz és a tradíció\*

„Csak veletek léptem közösségre  
a föld minden nemzetsége közül,  
ezért kérem számon tőletek  
minden bűnököt.”

3,2

Ámósz proféciai nemcsak a konkrét történeti és társadalmi szituációhoz kapcsolódnak, hanem Izráel ősi hagyományaihoz is. Nem írja le proféciáiban ezeket a hagyományokat, még annyira sem, mint a történeti eseményeket, de proféciáiból megtudjuk, hogy bizonyos hagyományok nagyon fontos szerepet töltek be az Ámósz korabeli Izráelben. Ezekre Ámósz nem egyszer hivatkozik. Más hagyományok pedig Ámósz szemléletét befolyásolták. Ezért szükséges részletesebben megvizsgálni Ámósznak az izráeli és júdai hagyományokhoz való viszonyát, megállapítani azt, hogy milyen hagyományokat vett fel igehirdetésébe, melyik hagyományra hogyan reflektált és egyáltalán mit jelentettek a hagyományok Ámósz profétai működése számára.

Mivel Ámósz az első ún. „író proféta” fontos annak megállapítása, hogy mi lehetett az a meglevő, talán már írásba foglalt anyag, ami rendelkezésére állt, azután, hogy volt-e szerepe a további hagyományok írásbafoglalásában.

## A Tóra

Feltehetően már nemcsak szájhagyomány formájában volt meg akkor a Tórának az anyaga, amelyet az irodalomkritika „Jahvista” névvel jelöl. Ez az anyag ugyanis legkésőbb a Kr. e. 9. sz. második felében Júdában keletkezett.<sup>1</sup>

EISSFELDT óta a kritika megkülönböztet egy olyan Tóra-réteget, amely a J-hez hasonló hagyományokat foglal magába. EISSFELDT ezt laikus forrásnak (L) nevezi, FOHRER nomád rétegnek (N). Erre azért kell figyelniünk, mert a legújabb kutatások szerint ez a réteg valószínűleg a kultúra iránt lelkesedő Jahvista irattal szembeni reakció, amely restuaratív nomád körökben keletkezett Júda déli részén Kr. e. 800 körül.<sup>2</sup>

A *Jahvista* rétegre az a jellemző, hogy pozitív módon állítja be Izráel történetét. Alap gondolata az, hogy Isten a nép ellenségeivel szemben, sőt sokszor magával Izráellel szemben is megvalósítja uralmát. Ezenkívül hangsúlyozza Isten és Izráel közötti közöséget. Ennek az iratnak egyik jellemvonása az, hogy igenli a palesztinai földműves kultúrát és a kultuszt, valamint a nemzeti hatlamat, az államot és a királyságot.<sup>3</sup> Ugyanakkor rokonságot mutat azzal a korai profétai szemlélettel, amely Isten fölényes hatalmáról tanúskodik és azt tartja, hogy Isten az egész világ fölött, tehát Izráelen kívül is. Úr. Viszont azt is megállapították, hogy a J etikai tekintetben kevésbé aggodalmaskodó és érzékeny, olyan történeteket mond el Jahvéról, amelyeket a későbbi etikai gondolkodás elítél, ugyanakkor a nemzeti és vallási életet természetes viszonyban látja egymással.<sup>4</sup>

Ámósz profétai működésével kapcsolatban nagyon nagy jelentősége van az *Elohista iratnak*, amely feltehetően éppen a Kr. e. 8. sz. közepén keletkezett Észak-Izráelben.<sup>5</sup> Témánk szempontjából EISSFELDT megállapításai a legjelentősebbek. Szerinte az E-re jellemző az erős izráeli öntudat és büszkeség, amely

\* Részlet a szerző „Ámósz profétai szolgálatának történelmi jelentősége” című doktori értekezéséből.

e tekintetben a J-t felülmúlja. Elsősorban Izráel kiválasztását hangsúlyozza, de jellemző módon mindennek előtt a vallási értelemben vett „örökség”-re esik hangsúly. Még fontosabb a következő megállapítása: Az E pontosan úgy ítéli meg Izráel sorsát, mint ahogyan Ámósz, Hóseás, vagy más próbéták tették. Általán is megfigyelhető az E-n a profétai hatás. Pl.: csak az E nevezi Ábrahámot profétának (1 Móz 20,7), az E mondja el 70 vén profétálásának történetét (4 Móz 11, 14–30), amelyben ott áll ez a mondat is: „bárcsak az Úr egész népe proféta volna és nekik adná lelkét az ÚR” (4 Móz 11,29).<sup>6</sup>

Ámósszal kapcsolatban fontos még az is, hogy az E végső kialakulása idején már felvette magába a *Szövetség Könyvét* (2 Móz 20,22–23,19). Valószínűnek kell tartanunk, hogy az E, a Szövetség Könyvével együtt Ámósz korában az istentiszteleten és családi, gyülekezeti tanításban már régóta használt anyag volt.

Külön probléma Ámósznak azzal a tradícióval való kapcsolata, amelyet a *Deuteronomium* foglalt össze. A D keletkezési körülményeiről ma azt tudjuk, hogy Észak-Izráelben keletkezett valamikor Kr. e. 712-t megelőző időszakban. Témánk szempontjából éppen ez teszi érdekessé. Ha helyes ez az időmeghatározás, akkor ez azt jelenti, hogy helyileg és időileg Ámósz közvetlen közelében kell keresnünk a D kialakulását. Az az anyag, amely a Kr. e. 8. sz.-ban már megvolt, az ún. ősi Deuteronomium, már maga egy meglehetősen bonyolult folyamat eredménye volt. Megállapítható, hogy a Szövetség Könyvét kiegészítette, javította, modernizálta, azaz a maga korára alkalmazta. Ezenkívül még felismerhető benne az Elohista iratnak az az anyaga, amely az idegen istenek problémájával foglalkozik. Végül olyan anyagot is tartalmaz, amely különböző időkből származik, és addig valószínűleg szájhagyomány formájában élt.<sup>7</sup> Abban is egyetértünk ma már a kutatók, hogy aktualizáló szándék azt mutatja, hogy a D elsősorban vidéki papok, lévíták, esetleg proféták prédikációiból alakult ki.<sup>8</sup> RAD megállapítja, hogy ezek a prédikációk azért érdekesek, mert akik ezeket továbbadták, azok a régi hagyományokhoz képest új szituációban új problémákkal találták szemben magukat és rákényszerültek arra, hogy sokszor egy-egy kifejező mondatban (5 Móz 10,12 28,46) foglalják össze a Jahve-hit lényegét.<sup>9</sup> A D anyagát olvasva meg kell állapítanunk, hogy bár az egészen úgy állítja be, mint Mózesnek Izráelhez intézett búcsúprédikációját, a tradíciót a királyok korára alkalmazza. Mindennek a megállapítása számunkra azért érdekes, mert kérdéssé teszi azt a véleményyt, amely szerint deuteronomista redakciónak kell tulajdonítanunk Ámósz könyvének mindazokat a részeit, amelyek a D-hez hasonló kijelentéseket tartalmaznak, vagy amelyek dtr. történelem-szemléletet árnak el.<sup>10</sup>

Összefoglalóan megállapíthatjuk tehát, hogy *Ámósz profétai működése idején a Tóra három régebbi rétegének anyaga* (J, E, L, ill. N) feltehetően részben már írásban is megvolt, a D legrégebbi anyaga pedig annyira közel van Ámószhoz, hogy könyvének azokat a textusait, amelyeket a kritika azon a címen ítélt másodlagosnak, hogy rajtuk a D hatása érezhető, eredeti ámósi anyagnak vehetjük.

A következőkben ezért áttekintjük azokat a legfontosabb proféciákat, amelyeknek a Tórában lefektetett hagyománnyal való kapcsolata megállapítható.<sup>11</sup>

Zálogba vett ruhán nyújtózkodnak,  
minden oltár mellett,  
és a megbírságotak borát isszák,  
istenük házában.

2,8

Itt világos a kapcsolat a Szövetség Könyvével:

„ha zálogba vetted embertársadnak felső ruháját,  
naplementéig add vissza neki, mert egyetlen takarója,  
testének ruhája az. Miben háljon? (2 Móz 22,25—26)

Ez a téma szerepel a D-ben is:

„ha nyomorult az az ember, ne feküdj le a zálogul  
vett ruhában, hanem még naplemente előtt add vissza  
neki a zálogot, hogy a saját ruhájában fekhessék le”.

(5 Móz 24,12—13).

A D szöveg még határozottabban a szegény ember  
érdekét védi. Ez az egyik legjobb példa arra, hogy a  
D hogyan aktualizálta a Szövetség könyvét a maga  
korára, és hogy több akar lenni, mint törvénykódex,  
Isten emberének prédikációja, amely a társadalmilag  
kiszolgáltatott embert veszi védelmébe. A megbírsá-  
golásról is a Szövetség Könyvében és a D-ben olvá-  
sunk (2 Móz 21,22 5 Móz 22,19). De ez mindig pénz-  
bírság. Valószínű, hogy a befizetett bírságot nem az  
okozott kár jóvátételére fordították, hanem arra, hogy  
ünnepi „istentiszteleti” lakomákat rendeztek belőle.<sup>14</sup>

A következő kijelentés nyilvánvalóan „deuteronomi-  
umi” jellegű:

Fiaitok közül prófétákat támasztottam,  
Ifjaitok közül názirokat...  
De ti a názirokat borral itattátok,  
a prófétákra meg ráparancsoltatok:  
ne prófétáljatok! (2,11—12)

Párhuzamként először is a következőt kell idéznünk:  
„Prófétát támaszt atyádfiai közül, Istened, az ÚR,  
olyat, mint én, órá hallgassatok” (5 Móz 18,15)

Bár a D szöveg ebben a végső megfogalmazásában  
nyilván későbbi, két kifejezésre különösképpen is fi-  
gyelni kell: az egyik a *nábi*, amely Ámósz könyvé-  
ben mindössze ötször fordul elő, de csak ebben a két  
versben, valamint 3,7-ben van olyan értelme, amilyen-  
ben a D használja. A másik kifejezés a *qum* ige hi-  
filje, amelyben a D-ben és később a dtr történetírás-  
ban próféták, papok, királyok hivatalba állítását fe-  
jezi ki.<sup>15</sup> Ámósz kijelentéséből nyilvánvaló, hogy Iz-  
ráel történetének múltját idézi és olyan személyekre  
utal, akikről általában azt tartották, hogy az ÚR  
küldöttei voltak. Nem bizonyíthat, hogy azoknak a  
történetét, akikre Ámósz itt utal, a Kr. e. 8. sz. kö-  
zepére már írásba foglalták, bár kérdés, hogy nem  
voltak-e Izráelben is az ókori Kelet többi országai-  
hoz hasonlóan, legalábbis királyi udvari krónikások,  
akik a nevezetesebb eseményeket följegyezték és eset-  
leg egy-egy ilyen prófétát vagy názirot is megemlé-  
tek. Az azonban bizonyos, hogy legalábbis szájhagyomá-  
ny formájában őriztek történeteket híres próféták-  
ról. Nagyon valószínű pl. az, hogy az alig 100 esztel-  
dével azelőtt élt Illésről és Elizeusról éppen Izráel-  
ben lehetett ilyen élő hagyomány. Valószínű, hogy Sá-  
muelt is híres prófétaként, vagy éppen náziroként em-  
legették. Elfogadhatónak látszik ROBINSON feltevé-  
se, hogy Ámósz a názirok emlegetésével valószínű-  
leg a bírákra utal és az is igaz lehet, hogy mivel a  
bírák az Úr lelkének indítására szabadították meg Iz-

ráelt az ellenségtől (pl. Bírák 3,10, 4,4, 6,34), valószí-  
nűleg ezért szerepel egymás mellett a „próféták” és  
„názirok” megjelölése.<sup>14</sup> Ámósz azért említi a prófétá-  
kat és názirokat, mert ők a példái annak, hogy Izráel  
népe hogyan bánt az Úr küldötteivel. Nem tudni,  
hogy amikor Ámósz a názirokat emlegeti, milyen  
konkrét eseményekre hivatkozik. Az világos, amit  
mond: azokat, akik az Úrnak szentelték magukat, fo-  
gadalmuk megszegésére kényszerítették. Olyan elbe-  
szélést ill. hagyományt nem ismerünk, amely ilyesmit  
mondana el. Azt azonban, amit a prófétákról mond  
konkrét eseményekre való utalásnak vehetjük. WEI-  
SER és BRIGHT szerint itt egy későbbi glosszairó  
megjegyzésével van dolgunk, aki magának Ámósznak  
a történetére utal, akit Amacjá szinte pontosan ezek-  
kel a szavakkal tiltott ki a bételi szentélyből.<sup>15</sup> Sok-  
kal valószínűbbnek kell azonban tartanunk, hogy  
olyan eseményekre utal, mint pl. Mikeás próféta tör-  
ténete, akit arra akartak rávenni, hogy csak jót jö-  
vendőljön (1 Kir 22,13), vagy Illés története, akinek  
menekülnie kellett Izráelből. Igaz, hogy ezek a törté-  
netek leírva csak jóval későbbi Királyok könyvében  
találhatók, de mint azt előbb megállapítottuk, nyil-  
ván jól ismertek voltak Ámósz korában.

Érdekes anyagot szolgáltat a következő mondat:

Az én Uram, az ÚR semmit sem tesz addig,  
míg titkát ki nem jelenti szolgálóinak, prófétáinak. (3,7)

WOLFF ugyan ezt a verset irodalmi és tartalmi  
okokból későbbi hozzátételnek tartja, de hivatkozásá-  
ból kiderül, hogy legalább annyian tartják eredeti-  
nek, mint amennyien tagadják.<sup>16</sup> Ha két Ámósz előtti  
mondatot idézünk, érdekes következtetésre jutha-  
tunk.

„Az ÚR ezt mondta: Eltitkoljam-e Ábrahám elől,  
amit akarok?” (1 Móz 18,17).

„Most tehát add vissza annak az embernek, (ti, Áb-  
rahámnak) a feleségét, mert próféta ő, és imádkozik  
érted, hogy éleiben maradj.” (1 Móz 20,7)

Az előbbi idézet a J anyagához tartozik, az utóbbi  
az E-hez. Valószínűnek kell tartanunk, hogy az  
Ámósznak tulajdonított prófécia ilyen konkrét hagyomá-  
nyra épül. WOLFFnak az előbb idézett véleményé-  
ben az is jelentős szerep jut, hogy ebben a pró-  
fétai kifejezésben az *ebed* szó szerepel, amely szerin-  
te dtr szerkesztésre utal. Az is igaz viszont, hogy a  
J-hez tartozó 2 Móz 14,31 pl. Mózesre vonatkozólag  
használja az kifejezést. Így valóban legalább any-  
nyi érv szól Ám 3,7 eredetisége mellett, mint ameny-  
nyi ellene. Ebben az összefüggésben van értelme a  
kijelentésnek, mert Ámósz azt mondja el, miért pró-  
fétál, és ebben a mondatban azzal indokolja, hogy az  
ÚR kijelentette neki titkát, mielőtt még megtenné azt,  
amit akar. Ez a kijelentett titok kényszeríti őt a szó-  
lásra.

Ahogy a pásztor az oroszlán szájából  
két lábszarát vagy fülhegyet ment meg,  
csak úgy menekülnek meg Izráel fiai... (3,12)

Ámósz mondanivalóját egy régi törvény képével fe-  
jezi ki. A Szövetség Könyvében olvasható a követ-  
kező rendelkezés:

„...ha viszont a vadállat tépte szét, akkor hozzon  
bizonyítékot, és akkor nem kell a szétépettet megté-  
ritenie” (2 Móz 22,12).

A rendelkezés értelmében a pásztornak valamiféle  
bizonyítékot kellett szereznie arról, hogy az elvesztett  
állatot nem lopta el, vagy nem adta el, hanem vala-  
mi ragadozó tépte szét azt. Ámósz itt feltételezve azt,

hogy a Szövetség Könyvének ezt a rendelkezését ismerik, Izráel pusztulásáról beszél. A mondanivalója ugyanis nem az, hogy valami megmarad Izráelből. A pásztor törvény szerint éppen azt bizonyítja a szétzaggatott állat megmaradt részeivel, hogy az állat elpusztult. Itt tehát a tradíció a maga eredeti értelmében alkalmazza, azzal a különbséggel, hogy most nem állatok pusztulásáról, hanem Izráel teljes pusztulásáról beszél.<sup>17</sup>

Az izraeli tradícióhoz való kapcsolata miatt idéznünk kell 5,7 és 6,12 prófeciáinak azt a kifejezését, hogy a törvény „méregg” és „ürömmé” lett. A D-ben ugyanis megtaláljuk ezeket a kifejezéseket:

„Ne legyen azért köztetek olyan férfi vagy nő, nemzetség vagy törzs, amelynek szíve ma elfordul az ÚR-tól, Istenetektől, hogy szolgáljon a népek isteneinek, ne legyen köztetek mérget és ürömmöt termő gyökér” (5 Móz 29,17).

Az „üröm” szó Ámosznál fordul elő először, ezenkívül még csak az idézett D helyen, Jeremiásnál (9,14, 23,35) és a Síralmak könyvében (3,15.19) valamint a Példabeszédekben (5,4). Ámoszéhoz hasonló értelmet csupán a D-ben találunk, Jeremiásnál arról szól a prófécia, hogy az ÚR keserű mérget ad büntetésül, a Síralmak könyve arról panaszkodik, hogy keserűvé vált az élet, a Péld.-besz erkölcsi intés arról, hogy az édes élvezet keserűséggé válik. Csupán Ámosz és a D kapcsolja össze ezt a kifejezést Isten törvényével és rendelkezésével. Itt is találunk különbséget, mert Ámosz a konkrét helyzet jellemzésül mondja azt, hogy az uralkodó osztály az igazságtalan bíraskodással méreggá teszi azt, amit Isten segítségnek szánt, míg az idézett D hely azt mutatja, hogy ez a régebbi időből eredő beszéd fordulat Isten törvényével kapcsolatban máskor is előfordulhatott, és azt juttatta kifejezésre, amit Ámosz is mond, de egy új helyzetben már arról beszél, hogy ugyanígy lehet az Isten törvényével akkor, ha az emberek Istentől elszakadnak és bálványimádókká lesznek.

Ugyancsak a D anyagában találjuk meg Ámosz közvetlen fenyegető prófeciáját:

Bár faragott kőből építettetek házakat,  
nem fogtok bennük lakni.  
Bár gyönyörű szőlőket ültettetek,  
nem isszátok azok borát (5,11).

D befejező intelmeiben így olvassuk:

„Házat építesz, de nem is költözöl bele, szőlőt telepítesz, de nem te veszed hasznát” (5 Móz 28,30).

Nagy a valószínűsége, hogy Ámosz régtől fogva ismeret kifejezéseket használ és ezeket veszi fel a D is, amikor Isten büntetéséről, eljövendő ítéletéről szól.

Kifejezései miatt már itt meg kell vizsgálnunk azt a prófeciát, amelynek bővebb kifejtése más összefüggésbe tartozik.

Gyűlölöm, megvetem ünnepeiteket,  
ünnepeiteket ki nem állhatom!  
Ha égő áldozatot mutattok be nekem,  
vagy ételáldozatot, nem gyönyörködöm bennük.  
Rá se tekintek a békeáldozatra,  
melyet hizlalt állatokból mutatott be. (5,21—22)

Ámosz itt sorra veszi a különböző istentiszteleti cselekményeket. Mivel a sok kultuszi kifejezés kettő kivételével csak ezen a helyen fordul elő Ámosznál, itt kell megvizsgálnunk ezek tradícióbéli gyökereit.

A *hag* csak a P-ben lett szakkifejezéssé (2 Móz 12,14). Ámosznál ezen a helyen kívül 8,10-ben talál-

ható. Feltételezhető, hogy régebben mindenféle ünnep összefoglaló általános kifejezés volt.

Valószínűleg egészen hétköznapi kifejezés volt eredetileg az *acaráh*, amelynek alapjelentése: összejövétel. De már a D (5 Móz 16,8) kultuszi értelemben használja, és még néhány helyen ilyen értelemben található az ÓT-ben (3 Móz 23,36 4 Móz 29, 35 Neh 8,18 2 Krón 7,9 Ézs 1,13 Jóel 1,14). Egészen általános értelemben használja Jer 9,1.

Az áldozatok közül az *óláh*, az égő áldozat már az E-ben szerepel (1 Móz 22,2). Az ételáldozat (*minháh*) feltehetően első előfordulása a J-hez tartozó 1 Móz 4,4. Ezt a kifejezést Ámosz könyvében még egyszer (5,25) megtaláljuk. A *selem*, a békeáldozat alig-hanem a Szövetség Könyvének kifejezése (2 Móz 20,24).<sup>18</sup>

Felmerül az a gondolat is, hogy a „ki nem állhatom”, „nem gyönyörködöm bennük”, és a „rá se tekintek” kifejezések a kultuszban használatos igék tagadó alakjai-e. Az első kettőnél esetleg gondolhatunk ilyesmire, mert a *rch* gyök a valószínűleg E eredetű, 5 Móz 33,11-ben már szerepel. Az *rjh*, ill. *rvh*, mint illatáldozat szívesen fogadása a P-hez tartozó 1 Móz 8,21-ben található. Viszont a *nbt* úgy tűnik, hogy soha nem volt kultuszi kifejezés. Valószínűnek látszik, hogy Ámosz itt nagyon is közönséges szóval azt mondja, amit ma így szoktunk kifejezni: „nem érdekel”.

## A kultusz

Ebben az összefüggésben kell egy néhány szót szólnunk Ámosznak a kultuszban adott tradícióhoz való viszonyáról általában. Ámosz az első, aki okot adott arra a véleményre, hogy a próféták kultuszellenesek voltak. Ennek a véleménynek azok a keményhangú prófeciák az alapjai, amelyekkel külön részletesen kell foglalkoznunk a későbbiekben. Az egész könyv összefüggéséből, az Ámosz korabeli történeti és társadalmi helyzet ismeretéből azonban arra kell következtetnünk, hogy *nem a kultuszellenesség nyilvánul meg a prófeciáiban*. Kétségtelen, hogy a szabályszerű istentiszteletet támadja. Csakhogy nem azt mondja, hogy az istentisztelet, áldozatok, ünneplések általában helytelenek. Már az előbbiekből is megállapíthatjuk, hogy Ámosz elismerte: a kultusz Izráelnek olyan tradíciója, amelyet mindenki elfogadott, mivel az az akkor már részben írott formában is meglévő „Törvény” rendelkezéseinek felelt meg. Ha Ámosz mégis ezt a kultuszt támadja, akkor ez csak azt jelentheti, hogy szerinte *ami ezelőtt jó volt, az az adott történelmi és társadalmi helyzetben rossz*. Ez ugyan megbotránkoztató kijelentés, de prófeciájának ez az egyszerű és világos értelme. Csak így érthető 5,24, amely a *mispát* és *cödáqáh* minden egyebet elsópró érvényesülését követeli. Ennek a prófeciának az az értelme, hogy Izráel akkor cselekszik helyesen, ha a társadalmi igazságosságot gyakorolja, ha megoldja azokat a társadalmi problémákat, amelyek „itt és most” vannak. Most ennek van az ideje, most ezt az istentiszteletet kell gyakorolni.<sup>19</sup> Ilyen társadalmi helyzetben azoknak a hagyományos kultuszi törvényeknek a pontos megtartása, amelyek egy elmúlt korszakban nagyon helyesek és jók voltak, ezeknek minden fölé emelkedés, ártalmas lehet, egyrészt azért, mert ezzel az uralkodó osztály kikerüli az égető problémákat, vagy éppen ezzel akarja eltussolni azokat, másrészt azért, mert a kultuszt az elnyomott szegények és nincstelenek szemében ezzel gyűlöletessé teszi. Ámosz prófeciája e tekintetben komoly figyel-

meztetés arra, hogy a legszentebb tradíciók ápolása sem lehet független az adott történelmi és társadalmi helyzetől.

### Izrael kiválasztottsága és az Exodus-tradíció

A Törvény rendelkezésein kívül meg kell vizsgálnunk még egy néhány olyan tradíciókört, amellyel Ámósz könyvében is találkozunk. Az első ilyen Izrael kiválasztottságának ősi hagyománya. Hogy ez Samáriában, éppen abban az időben központi jelentőségű volt, arra már az adott történelmi helyzetből is következtethetünk. II. Jeroboám hódításai, az ország felvirágzása magától értődően növelték ezt az öntudatot, legalábbis az uralkodó osztályban. Exegetikailag csak az okoz nehézséget, hogy az erre utaló textusokat sokan nem tartják Ámósz eredeti próféciáinak. Kialakult egy olyan alapvető irányzat Ámósz könyvének magyarázatánál, amely szerint minden olyan textus, amely az elsősorban is északi eredetű tradíciókat említi (Exodus, József: Izsák—Jákob stb.) nem lehet eredeti ámószai prófécia. Ez azonban olyan előítélet, amelyet legalábbis nagyon óvatosan kell kezelnünk és minden konkrét textusnál újra felül kell vizsgálnunk. Csak akkor mondhatunk ki ilyen ítéletet, ha minden kétséget kizáróan bizonyítható a textus más korból való származása. Egyébként el kell fogadnunk úgy, ahogyan azt a kánon nyújtja.

Az Izrael kiválasztottságával kapcsolatos első textusunk:

Halljátok meg azt az ígét,  
amelyet az ÚR mond rólatok, Izrael fiai,  
az egész nemzetségről,  
amelyet kihoztam Egyiptomból:  
csak veletek léptem közösségre,  
a föld minden nemzetsége közül,  
ezért kérem számon tőletek,  
minden bűnötöket. (3,1—2)

WOLFF az 1. v. második felét glosszájának tartja a következő indoklással: 1. a vers elején Jahvéról egyes szám harmadik személyben van szó, itt pedig (a héber szövegben) egyes szám első személyben szólal meg. 2. Az *al kol-hammisváh* tkp. a vers első felében található *alékem böné jisra'él* kifejezést interpretálja. 3. Ugyanakkor egyúttal előre veszi a második v. elején olvasható *mispöhót*-ot. 4. Ez a mondat a 2,10-hoz hasonló kiegészítés, amit WOLFF ugyancsak glosszájának tart. 5. A *lé'mór* Ámószról ilyen összefüggésben nem fordul elő.<sup>20</sup> Itt nyilvánvalóan látszik, hogy WOLFF annak az előítéletnek a számára keres érveket, hogy Ámósztól idegen az Exodus-tradíció. Ha viszont azt tesszük föl, hogy Ámósz számára nem volt idegen az Exodus-tradíció, akkor azt is mondhatjuk, hogy itt egy „kanonikus szöveget” idéz Ámósz. Ebből érthető hogy az Úr egyesszám első személyben beszél. Mivel pedig Ámósz ezt a maga prédikációjába illeszti bele, természetes, hogy összekapcsolja egymással azokat a kifejezéseket, amelyek mind a prédikációban, mind az idézett textusban előfordulnak. A *lé'mór* mindössze négyszer fordul elő Ámósznál. Mind a négyszer más összefüggésben. Az itt idézett helyen kívül 2,12-ben Ámósz azokról beszél, akik a prófétákra ráparancsoltak. „mondván” 7,10-ben Amacjá följelentő levelében szerepel a kifejezés: ezt hirdeti Ámósz „mondván”: 8,5-ben Ámósz a kereskedőknek veti a szemére, amit egymás között beszélnek, „mondván”. Itt pedig az Exodus hagyományt kapcsolja össze a kiválasztás tradi-

ciójával és ezért használja a kifejezést. Ebből a négy textusból egyáltalán nem lehet biztos következtetéseket levonni Ámósz beszédstílusára vonatkozólag.

Ezért el kell fogadnunk, hogy 3,1—2 *úgy, ahogyan van Ámósz prédikációja*. Ahhoz kapcsolódik, ami korábban elismert hagyomány volt, hogy ti. azok, akikhez szólt annak a népnek a tagjai, amelyet annak idején az ÚR kihozott Egyiptomból. Éppen az a kiindulópontja, mert ezekhez szólhat egy olyan prédikáció, amelyik a kiválasztottságot értelmezi. Az E irat így őrizte ezt a hagyományt:

„Ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor ti lesztek az én tulajdonom, valamennyi nép közül” (2 Móz 19,5—6).

A J-ben olvasható Mózesnek ez a kijelentése:

„Mi másból tudnánk meg, hogy én és a te néped elnyertük jóindulatodat, ha nem abból, hogy velünk jössz? Ez különböztet meg engem és a te népedet minden más néptől a föld színén” (2 Móz 33,16).

Azt, amihez Ámósz kijelentése közvetlenül kapcsolódik, a tradíciónak Ámósz-korabeli értelmezését, a D őrizte meg:

„Íme az URé, a te Istenedé az ég és az eget egei, a föld és minden rajtalévő. Mégis csak a te atyáidat kedvelte meg az UR, őket szerette és az ő utódait, titeket választott ki az összes népek közül. Így van ez ma is” (5 Móz 10,15).

Ámósz itt nem általában, már régebben is, de a D-től kezdve tudatosan használt *bhr* igét használja annak a kapcsolatnak megjelölésére, amely az UR és Izrael közt létrejött, hanem a még bizalmasabb és közvetlenebb kapcsolatot kifejező *jd* igét.<sup>21</sup>

Ámósz kijelentéséből kiérződik a *polémia*. Kortársai nyilván úgy értették a kiválasztottságot, hogy az Izraélt megkülönbözteti minden néptől, és erre rendkívül büszkék voltak. Ámósz is hangsúlyozza, hogy az UR Izráellel különleges viszonyba lépett, amikor népévé választotta, közte és Izrael között olyan bensőséges kapcsolat jött létre, ami egyedülálló, de mindjárt hozzáteszi azt is, hogy ez Izrael számára különleges elkötelezettséget jelent és éppen kiválasztottsága indokolja bűneinek számonkérését és büntetését.<sup>22</sup> Ámósz tehát *magát a hagyományt teljes mértékben elfogadja, de egészen másképpen értékeli*. Kortársai egyedülálló *előjognak tekintették*, Ámósz pedig egyedülálló *felelősségnek*.<sup>23</sup>

A következő textus, amit ezzel a tradícióval kapcsolatban meg kell vizsgálni, még tovább, sőt más térre viszi a dolgot:

Nem olyanok vagytok előttem

Izrael fiai, mint az etiópok?

— így szól az UR.

Nem úgy hoztam-e ki Izraélt Egyiptomból,  
ahogyan a filiszteusokat Kaftórból,  
és az arámokat Kírből? (9,7)

Ez a prófécia, amelynek eredetiségét nem lehet kétségbevonni<sup>24</sup>, valószínűleg töredékes, mindenesetre a legjelentősebb mondata egy vitabeszédnek. Ezt a textust mondatszerkezete is elárulja. A kérdő forma mutatja, hogy egy bizonyos vita során Ámósz valami közismert tényre vagy ismeretre hivatkozik és annak alapján érvel nagyon élesen. WOLFF pl. feltételezi, hogy Izrael hagyományaiban nyoma volt annak, hogy Izraelnek az URhoz való viszonya nem a nép különleges helyzetén, felsőbbrendűségén alapul és nem is azért alakult ki ez a viszony, mert a nép ennek érdekében valami különlegeset tett, vitt végbe.<sup>25</sup> Bizonyos, hogy ezt a tradíciót foglalta írásba a D:

„Nem azért szeretett meg, és nem azért választott ki benneteket az ÚR, mintha valamennyi nép közt a legnagyobbak volnátok, hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép közt, hanem azért, mert szeret benneteket az ÚR, és megtartja azt az esküt, amelyet atyáitoknak tett. Ezért hozott ki benneteket az ÚR erős kézzel, és ezért váltott ki a szolgaság házából. Egyiptom királyának, a fáraónak a kezéből (5 Móz 5,7–8).

Ámósz azonban ezen túlmenően, az adott szituációban sokkal élesebben érvel. Szerinte az Egyiptomból való kiszabadulás ugyanolyan esemény volt, mint a filiszteus, vagy az arámi népvándorlás. Mindegyik az ÚRnak, a történelmet irányító Istennek a műve. *Izráel a történelem folyamán nem tarthat igényt különleges bánásmódra, nem nagyobb, nem jobb, nem magasabbrendű a környező népeknél.*

Ámósznak ez a megállapítása kétségtelenül nagy történelmi tájékozottságot árul el. RAD hívja fel a figyelmet arra, hogy ezen a helyen Ámósz milyen precízen koordinálja az ún. arám népvándorlást a etnerei népek ehhez képest más jellegű vándorlásával, amelyek majdnem egyidőben, Kr. e. 1200 táján hosszú időre meghatározták Palesztina politikai viszonyait.<sup>26</sup> Ehhez még azt tehetjük hozzá, hogy Ámósz egy még sokáig szokatlan szemléletet képvisel azzal a kijelentésével, amely Izráelt egyenlővé teszi a fajlag egészen más, és Izráel hagyományában megvetett etiópiaiakkal (1 Móz 9,20–27).

Ámósznak ez az élshangú kijelentése a legtöbb exegeta számára fölveti azt a problémát, hogy hogyan viszonyul az az Izráel kiválasztottságának tradíciójához. Legtöbbet megpróbálják kiegyenlíteni az élshangú kijelentést az ÓT-nak más, Izráel kiválasztására vonatkozó pozitív kijelentéseivel. Abban azonban teljes az egyetértés, hogy Ámósz itt Izráel elbizakodottságával száll szembe. ROBINSON emellett abban látja Ámósz hallatlan merészségét és próféciajának újdonságát, hogy benne Jahvének azon igénye nyilvánul meg, hogy ő mindenütt Úr. Nem valami filiszteus vagy arám istenség irányította a Kr. e. 2. évezred nagy népvándorlásait, hanem Jahve.<sup>27</sup> WEISER is hasonló hangot szólaltat meg. Szerinte Ámósz próféciajának fő gondolata: Isten a történelemnek már nem egyszerű résztvevője, aki a népek küzdelmében az egyik nép oldalán áll, hanem Ura, aki az egész történelmet irányítja.<sup>28</sup>

Az sem mellékes dolog, hogy Ámósz itt éppen Izráel két legnagyobb ellenségét, a filiszteusokat és a szíriaiakat emlegeti. WOLFF még arra is felhívja a figyelmet, hogy az Ámósz korabeli Izráel vezetői számára az figyelmeztetés is lehetett, mert jól tudhatták, hogy a filiszteusokat Dávid legyőzte (2 Sám 5,17), és hogy Arám mennyire meggyöngült, hiszen II. Jeroboám visszahódította tőle a Jordántól keletre eső területet (Am 6,13). Neki az a véleménye, hogy éppen az ezeket a népeket ért büntetés párhuzamos gondolata miatt hangzik el ez a prófécia: ha a kezdetnél egyenlő volt Izráel ezekkel a népekkel, nem gondolhatja, hogy ő elkerüli a büntetést.<sup>29</sup>

Mindehhez azonban még két gondolatot hozzá kell fűzni. Az egyik az, hogy *Izráel két dolgot összekevert: Az ÚRhoz való viszonyát, és a népek közösségében való helyét.* Politikai, történelmi biztosítékot látott abban, hogy az ÚR őt népévé választotta. Ámósz pedig megbotránkoztató hangú próféciajában arra figyelmeztet, hogy Izráel országa, Etiópia, Filisztea, Szíria teljesen egyenlőek: annak a történelemnek szereplői, amelynek folyását az ÚR irányítja.

A másik gondolat pedi az, hogy a kiválasztottságnak ez a megbotránkoztató értelmezése nagyon céltu-

datos: csak jóval később derült ki, hogy az a prófétai szemlélet, amelynek első megszólaltatója Ámósz, *előkészítette a népet arra, hogy amikor eljött az a tragikus fordulat, amelyet Ámósz előre látott, amikor eljött Izráel bukása, akkor nem vádolhatták az URat azzal, hogy megszegte ígéretét, megtagadta Izráel kiválasztását, hanem be kellett látniuk, hogy ami történt, az az ÚR kemény büntetése Izráel bűnei miatt.* Ámósz előretekintve képviselte azt a történelemszemléletet, amely a dtr történetírás későbbi jellemzője.

A kiválasztottság tradíciójának ez az értelmezése már azt tükrözi, hogy *egy új történelmi helyzetben bizonyos mértékig át kellett értékelni a tradíciót.* Ámósz nem tagadta meg az Izráel kiválasztottságáról szóló hagyományt, azt azonban határozottan megmutatta, hogy Isten népének mindig realisan és komolyan számolnia kell az adott történelmi és politikai szituációval és azt, hogy Isten népe számára ez még különleges felelősséget is jelent.

Ezzel kapcsolatban van még egy olyan textus Ámósz könyvében, amely az Exodus tradícióval függ össze:

Én kihoztalak benneteket Egyiptomból és vezettelek a pusztában negyven esztendeig, hogy birtokba vegyétek az emóriak földjét (2,10).

WOLFF ugyan ezt sem tartja eredeti amósi próféciajának, csupán abban bizonytalankodik, hogy a D vagy az amósi iskola anyagából való-e. Ervei is ugyanazok, mint 3,1-gyel kapcsolatban.<sup>30</sup> Az előbb elmondott ellenérveket itt is el lehetne mondani. Megvan a lehetősége, hogy ezt a verset is Ámósz prédikációjába iktatott, az Exodus valamelyik meglévő tradíciójából idézett szövegnek tekintsük. Itt még ráadásul két másik tradíciókorré való utalásként van beiktatva. A 9 v. a honfoglalás tradícióját idézi, a 11. és 12. v. pedig a prófétákra és názirookra vonatkozó hagyományokra utal. Itt most csak azt emelem ki, hogy az Ámósz által idézett Exodus tradíció akkor már tartalmazta azt az adatot is, hogy a pusztai vándorlás negyven évig tartott. A Tórában a legrégebbi írásbafoglalása ennek az adatnak 5 Móz 8,2:

„Emlékezzél vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened az ÚR már negyven esztendeje a pusztában...”

ROBINSON figyelemreméltónak tartja, hogy se Ámósznál, se pedig más fogság előtti textusban nem szerepel Mózes neve az Exodus tradícióval kapcsolatban. Ez ebben az esetben egészen érthető, mert Ámósz olyan stílusban említi a tradíciót, amelyben nincs szükség Mózes nevének említésére, mert Ámósz arról beszél, hogy mit tett az ÚR Izráellel és Izráel hogyan válaszolt erre.<sup>31</sup> Itt megint arról van szó, hogy Ámósz egy konkrét helyzetben alkalmazza a tradíciót és abból azt idézi, ami a prédikációja mondanivalója szempontjából fontos.

Az előbb mondottakat megerősíti egy pillantás arra, ahogyan Ámósz a honfoglalás tradíciójából idéz. Pedig én kipusztítottam előlük az emóri népet,

amely magas volt, mint a cédrusok, és erős, mint a tölgyek. Elpusztítottam gyümölcsét fent, és gyökereit lent. (2,9)

Itt azon van a hangsúly, hogy az ÚR teljesen megsemmisítette azt az ellenséget, amely lehetetlenné tette volna Izráel Kánaánba való letelepedését. Ebben a tradícióban igen jelentős és sokat említett személy volt Óg, Básán királya. Őt sem említi Ámósz, soha



már az akkor minden kétséget kizáróan meglevő E anyagban is megtalálható és az akkor kialakuló D anyagában is.<sup>32</sup>

### Az atyákról szóló hagyomány

A próféciák között jó néhány olyant találunk, amelyekből kitűnik, hogy Ámósz az atyákról szóló hagyomány anyagából is merített. Ezekben a próféciákban Izraélt három ősatyának, Jákóbnak, Józsefnek és Izsáknak nevével jelöli meg.

*Jákóbra* utal a következőkben:

Halljátok és tanúskodjatok Jákób háza ellen! — így szól az én URam, az UR, Seregek Istene (3,13) Így szól az UR, a Seregek Istene: Utálom Jákób kevélységét... (6,8) Megesküdtött az UR, Jákób büszkeségére: Sohasem felejttem el tetteiket. (8,7)

Ezenkívül még az első két látomásban (7,2,5) olvasuk a Jákób nevet. A textusok összehasonlításából nyilvánvaló, hogy teljesen eltérő, egymástól független, más tartalmú próféciákban használja ezt a nevet.<sup>33</sup> Ebből arra kell következtetnünk, hogy közismert elnevezés volt ez Izraelre, de túl messzemenő következtetéseket a próféciák értelmezése tekintetében nem kell levonnunk. A 3,8-ban előforduló „Jákób háza” a későbbi prófétáknál is használt kifejezés, amely nyilván Izraelnek az UR-ral való régebbi kapcsolatára utal (Ézs 8,17 Mik 2,7 Abd 17—18). 6,8-ban az összefüggésből kiderül, hogy Ámósz a gazdagok elbizakodottságára céloz a „Jákób kevélysége” kifejezéssel, amely a Jákób-történetekből arra emlékeztet, hogy ez az ősatya nem éppen a szerénység mintaképe (1 Móz 31). Más hagyomány viszont éppen ellenkező értelmet mutat: pl. Zsolt 47,5, amely pozitív értelemben szól arról, hogy Isten népének van mivel dicsekednie: az URral és azzal, hogy ő ehhez az URhoz tartozik. Ha ez volt a kifejezés régebbi értelme, akkor ez a prófécia megint azt bizonyítja, hogy Ámósz a maga korára alkalmazva átértékeli a hagyományokat. Ugyanezt a kifejezést találjuk 8,7-ben, azonban most abban az összefüggésben, hogy az UR Jákób büszkeségére, kevélységére esküdtött meg. TÓTH Kálmán úgy érti, hogy itt a kifejezés Izrael országát jelenti, mint ahogy Zsolt 47,5-ben is.<sup>34</sup> A 6,8-ban található kifejezés értelmében azt kellene gondolnunk inkább, hogy az eskü megerősítésére gúnyos értelemben használja Ámósz a *gá'ón* szót. Így azt jelenthetné: amilyen változatlan Jákób kevélysége, olyan megváltozhatatlan az UR esküje.<sup>35</sup>

Az azonban az előbb idézett próféciákból, valamint a két első látomásban található megjelölésből világos, hogy a Jákób név az Ámósz korabeli Izraelre vonatkozik.

Ugyanezt kell mondanunk azokról a helyekről, ahol Ámósz a *József* megjelölést használja:

Az URat keressétek, és élni fogtok, különben rátör József házára, mint a tűz, és megemészti olthatatlanul, Bétel miatt. (5,6)

Gyűlöljétek a rosszat, szeressétek a jót, érvényesítsétek a törvényt a kapuban.

Talán megkegyelmez József maradékának Az UR, a Seregek Istene. (5,15)

Kelyhekből isszák a bort,

és finom olajjal kenik magukat,

de József romlásával nem törődnek. (6,6)

Vannak, akik éppen az idézett próféciákat, legalábbis azoknak éppen József utalását, későbbi hozzátételnek tartják. Legutóbb éppen WOLFF ír így ezekről

kommentárjában.<sup>36</sup> Az érvek azonban nem bizonyító erejűek. 1 Kir 11,28-ban a dtr történetíró használja Salamon birodalmának északi részére a „József háza” kifejezést, amikor arról beszél, hogy Salamon Jeroboámra bízta ezt az országrészt. Ez azt mutatja, hogy már régen használatos volt ilyen értelemben a József név. Ámósznál nyilvánvaló, hogy a megjelölés a honfoglalás-tradícióból származik, amely szerint Efraim és Manassé törzse igen nagy részt kapott az elfoglalt területek északi felén (Józs 13,29—33 16,1—17,18). Ehhez a hagyományhoz tartozik a József, Efraimra és Manasséra vonatkozó kijelentés Jákób áldásában (1 Móz 48,19 49,22—26).

Ámósz három utalása közül az első kettő tartalmilag összefügg: a megmenekülés halvány reményét említi. 5,6 azonban még az egész népre kiterjeszti ezt a lehetőséget. 5,15 már csak egy bizonyos maradékra. 6,6 pedig mintha a vezető réteget a gazdagokat különválasztaná és „József” névvel azokat a szegényeket illetné, akiknek sorsával ezek sem törődnek.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy amikor Ámósz a József nevet említi, megőrzött valamit a József-tradíciónak abból a beállításából, hogy József az atyák közül a legszimpatikusabb, ő a szeretett fiú, aki a legnagyobb áldást örökölte. A maga korára alkalmazva azonban éppen annak a félelmének ad kifejezést, hogy ezt a szeretetet és áldást József utódai elvesztik.

A 7. fejezet két versében, ugyancsak Izraelre vonatkozóan találjuk az *Izsák* megjelölést.

Elpusztúlnak Izsák áldozóhalmai, rombadőlnek Izrael szentélyei, mert fegyverrel támadok Jeroboám házára. (7,0)

Te ezt mondtad:

Nem prófétálhatsz Izraelről,

nem prédikálhatsz Izsák házáról. (7,16)

Az mind a két mondatból világos, hogy az Izsák név Izraelre, pontosabban az északi országra vonatkozik. Ezt már a parallelizmus membrorumból is megállapíthatjuk. Nagyobb problémát okoz, ha az Izsákra vonatkozó tradíciót keressük. Az ősatyákról szóló történetek közül Izsáké a legrövidebb. Mindössze két helységnév szerepel vele kapcsolatban: *Gerár* és *Beérseba*. Mindkettő délen van. A *Gerárhoz* fűződő hagyomány arról szól, hogy Izsák egy éhínség elől való menekülés során az UR intésére félúton megáll a filiszteusokhoz tartozó városban és itt adja neki tudtára az UR, hogy örököse annak az áldásnak és ígéretnek, amelyet Ábrahám kapott (1 Móz 26,1—5). Ebben a J-hez és E-hez tartozó anyagban nincs szó arról, hogy Izsák kultuszi helyet létesített volna *Gerár*-ban. A *Beérsebáról* szóló hagyományban azonban már arról olvasunk, hogy Izsák azon a helyen, ahol megjelent neki az UR, oltárt épített és segítségül hívta az UR nevét (1 Móz 26,24—25 = J). Ez utóbbinak értelmében tehát kimondottan júdai tradícióra kell gondolnunk. Mégsem lehet egyszerűen azt mondani, hogy csupán déli hagyomány van Izsákról. Az a hagyomány ugyanis, amely arról szól, hogy Izsák az Ábrahám-áldást és ígéretet örökölte (1 Móz 26,1—5), minden valószínűség szerint az északi hagyománykörből származik.<sup>37</sup> Affelől tehát semmi kétség, hogy az északiak is Izsák leszármazottainak tekintették magukat és így Ámósz használhatta próféciáiban Izraelre érte az Izsák nevet 7,16 esetében ez evidens.<sup>38</sup> A másik prófécia, 7,9 mivel Izsák áldozóhalmairól szól, az exegéták figyelmét magától értődően a beérsebai kultusz felé fordítja. Annál is inkább, mert Ámósz könyvében két helyen is említés esik Beérsebáról és

az ott folyó kultuszról (5,5 és 8,14). Valószínű azonban, hogy nem kell az Izsák megnevezéssel kapcsolatban erre a kultuszra gondolnunk, mert nyilvánvaló, hogy Ámósz és Amacjá ugyanabban az értelemben egyszerűen Izráel megnevezésére használja az Izsák nevet. A tradíciónak tehát abból az anyagából merítenek, amely az északi országban is ismert volt. A másik kérdés, hogy a későbbi időben, amikor már csak Júda volt meg, nem értették-e magukra a júdaiak ezt a prófécíát.

### Izrael

Ebben az összefüggésben kell szólnunk arról, hogy Ámósz könyvében a legtöbbször az Izráel név szerepel. Ez a név, amely összesen harmincszor fordul elő a könyvében, minden esetben az északi országra vonatkozik.<sup>39</sup> Elsősorban is arra a négy helyre kell figyelni, ahol Ámósz prófécijában az ÚR így beszél Izráelről: „népem”. Az Amacjával folytatott vitában Ámósz azzal igazolja izráeli működését, hogy megbízatása így szól: „Menj és prófétálj népemnek, Izráelnek” (7,15). A próféta igehirdetés szempontjából olyan jelentős látomások közül kettőben találjuk ezt a kifejezést. A harmadik látomásban, amely a közelgő ítélet jogosságát juttatja kifejezésre, Ámósz ezt a kinyilatkoztatást kapja: „Függőnnyel vizsgálom meg népemet Izráelt” (7,8). Az Ámósz prófétái szolgálatát szinte összefoglaló negyedik látomásban pedig így hangzik a mondat: „Elérte a vég, népemet, Izráelt”. Még egyszer, az Ámósz könyvét záró, valószínűleg későbbi szakaszban is előfordul ez a kifejezés: „jóra fordítom népemnek, Izráelnek sorsát” (0,14). Ez a kifejezés azért jelentős, mert Ámósz a *kiválasztottság tradícióját világosan alkalmazza az északi ország népére is*.

Az elnevezéseket tekintve igen érdekes szakasz 9,7–10. Ez a szakasz tartalmilag közvetlenül a megelőző 5. látomáshoz kapcsolódik. Mintha indoklása lenne annak, amit az 5. látomással kapcsolatban mondott Ámósz, hogy ti. senki sem menekülhet el az ÚR ítélete elől. Ezt a néhány verset a legtöbb exegeta későbbi eredetűnek tartja, bár elismerik, hogy a kifejezéseiben megegyezik Ámósz próféciaival.<sup>40</sup> Ebben a négy versben ugyanolyan értelemben szerepelnek a következő megnevezések: „Izráel fiai”, „Izráel” (7. v.), „Jákób háza” (8. v.), „Izráel háza” (9. v.), „népem” (10. v.). Akárhogyan is értelmezzük ezeket a verseket, bármely korból származtatjuk, az igaz, hogy éppen azt mutatják, ami Ámósz könyvére jellemző: *Ámósz a tradíciók széles körét felhasználja arra, hogy prófécíát a megszólítottak magukra értsék*. Nem ragaszkodik egyetlen kifejezéshez, vagy tradícióhoz, a különböző elnevezések használata inkább azt mutatja, ami ezekben a tradíciókban közös vonás: Izráel az ÚR népe, ezért szól hozzá az ÚR és ezért van az, hogy minden időben, tehát a Kr. e. 8. sz. közepén is, mindig az ÚRral van dolga, az ÚRral találkozik a történelmi és politikai eseményekben és minden társadalmi problémában is. Az ÚR vonja őt felelősségre, az ÚR ítélete éri el őt bűnéért. Ha pedig ebben a könyvében található későbbi korból való glosszák, betoldások is, akkor ezek arról tanúskodnak, hogy a későbbi időkben is magukra vonatkoztatták Ámósz prófécíát, azok, akik magukat Isten népének tartották.

### Az ÚR napja

Még egy tradíció van, amellyel Ámósz próféciai részletesebben foglalkoznak. Már formailag is feltűnik, hogy Ámósz könyve a *jóm* szót 22-szer használja és

ebből mindössze 6 alkalommal fejez ki vele tényleges időhatározót.<sup>41</sup> A többi 16 helyen egy bizonyos napra történik utalás, arra a napra, amelyen az ÚR valamilyen ítéletet végrehajt.<sup>42</sup>

„Az ÚR napja” kifejezés a következő próféciaiban található:

Jaj azoknak, akik az ÚR napját kívánják!

Minek nektek az ÚR napja?

Sötét lesz az, nem világos?

Olyan lesz, mint mikor valaki

oroszlán elől fut, és medve támad rá,

vagy bemegy a házba,

kezével a falhoz támaszkodik és kigyó marja meg.

Bizony sötét lesz az ÚR napja, és nem világos,

vaksötét lesz, fénysugár nélkül. (5,18–20)

Ebből a vitát sejtető próféciaiból kitűnik, hogy Ámósz korában „az ÚR napja” kifejezéshez már egy olyan képzet tapadt, hogy egy napon az ÚR győzelemre viszi népét és akkor nyilvánvalóvá lesz Izrael dicsősége és felsőbbrendűsége. Nyilván sokaknak az volt a reménye, hogy az a nap Izráel számára az öröm napja lesz, és a többi népszámára lesz a borzalomnak, szenvedésnek, büntetésnek napja. Olyan napnak tartották ezt, amelyen a dicsőség fénye ragyogja be majd Izráelt. Ámósz ezzel szemben arról prófétál, hogy az ÚR napja Izráel számára is rettenetes nap lesz és az a reménység, amely bennük van, meg fogja őket csalni. Ámósz nagyon szemléletes képekkel mondja el, hogy Izráel nem tudja elkerülni az ítéletet, bárhova menekül, mindenütt utóéri a büntetés. Azt ugyan nem tartom valószínűnek, hogy Ámósz korában már egy bizonyos értelemben kialakult eschatológia lett volna Izráelben,<sup>44</sup> de az világos, hogy Ámósz kortársai az ÚRnak ellenségei fölötti győzelmet várták attól a naptól, ami természetesen egyben Izráel diadalát is jelentette volna. Ezzel szemben „Ámósz azt kérdezi tőlük, nem gondolják-e, hogy ez a nap olyan sötétséget hoz, amely az ő számukra is végzetes lehet”.<sup>44</sup> Ennek a prófécianak, amelynek egységét és eredetiségét senki nem vonja kétségbe, még az is jelentősége, hogy ez az első említés az ÚR ítéleteként, földrengést (8,8), napfogyatkozást úgy tűnik, hogy Ámósz *elemi katasztrófákat* vár az „ÚR napja” kifejezésnek.<sup>45</sup>

A többi olyan próféciaiból, amely erre a napra utal, (8,9). Más alkalommal visszatérnek az eredeti képek, a *háború képei* (1,14; 2,16; 6,3; 8,3), sőt ezek már nem is képek, hanem konkrét veszélyt jelző próféciaik.

Ámósz a különböző képekkel mindig ugyanazt mondja: *eljön egy nap, amikor Izráel szembetalálkozik az ÚRral*, és az ÚR akkor nem fog kedvezni Izráelnek, hanem keményen megbünteti minden bűnéért. Ennek a napnak a közelsége, az ítélet közeledte nyomja rá az egész könyvre a bélyegét. Ezzel Ámósz ismét átértékel, a közhiedelemmel ellentétesen értelmez és alkalmaz egy tradíciót. Rádöbbenti hallgatóit, hogy *végzetes is lehet egy hagyományhoz való kritika nélküli ragaszkodás*.

Kétségtelen, hogy Ámósz hozott magával kimonottan *júdai tradíciókat* is. Mindjárt a könyv elején olvassuk a következőket.

Ezt mondta:

Felharsan az ÚR hangja a Sionról,  
mennydörög Jeruzsálemből,  
gyászba borulnak a pásztorok legelői,  
és elszárad a Karmel teteje. (1,2)

Akik ezt a verset nem tartják eredeti ámósi próféciának, leginkább arra hivatkoznak, hogy ez dtr szemléletet árul el és motióként került a könyv elejére.<sup>46</sup> Akik Ámósztól származtatják, azok azzal érvelnek, hogy a Júdából jött Ámósz számára természetes volt, hogy Jahve a Sionon nyilatkoztatja ki magát.<sup>47</sup>

Azonban ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy egy ilyen kijelentés az izráeliek számára is természetes lehetett, hiszen ez a tradíció abból az időből származik, amikor a két ország még egy közös birodalmat alkotott, és nem kell feltétlenül arra gondolnunk, hogy kétszáz esztendővel később már teljesen elfelejtették északon. Ámósz pedig, aki próféciáiban Izráelt is az ÚR népének nevezte, természetesen képviselhetette azt, hogy a Sion URa, Izráel Istene. *Őt ez az ÚR küldte népéhez, hogy prófétáljon.*

\*

Ámósznak a tradícióhoz való viszonyát a következőkben foglalhatjuk össze.

*Ámósz nem veti meg, és nem tagadja meg Izráel tradícióit.* Sőt egész széles körben felhasználja azokat, és mondanivalóját hozzájuk kapcsolja. A Törvényt komolyan veszi és annak alapján bírálja Izráel magatartását. Izráelt az ÚR választott népének tekinti és éppen azért szól hozzájuk, mert népéhez küldte őt az ÚR. Komolyan veszi, hogy ez az a nép, amelyet az ÚR kiválasztott, kiszabadított Egyiptomból, és amelynek hazát adott. Tudja, hogy az az Izráel, amelyhez szól, azoktól az ósatyáktól ered, akiknek az ÚR megígérte ezt az országot, és azt, hogy nagy néppé teszi őket. Komolyan veszi azt a hagyományt is, hogy egy napon az ÚR eljön és ítéletet tart.

*Mind ezek a hagyományok azonban Ámósznál egészen új megvilágításba kerülnek azért, mert Ámósz tud valamit, amit a nép még nem is sejt: azt, hogy közel van a vég.* Ezt a véget nagyon reálisan látja, már nyilván nagy hatással lehetett rá olyan természeti jelenségek is, mint pl. amilyen a napfogyatkozás volt. *Ámósznak a tradíciókhoz való viszonyát a vég közeledtének felismerése határozta meg.* Ilyen új helyzetben sokszor egészen más következtetéseket kellett levonnia, másképp kellett értelmeznie a tradíciókat, mint ahogyan azt addig tették. Ámósz kortársainak — legalábbis a gazdag és tekintélyes uralkodó osztálynak — kiindulópontja Izráelnek a II. Jeroboám-korabeli felvirágzása, hatalma és jóléte volt. Eppen ezért nem is gondoltak a tradíciók új értelmének keresésére. Sőt azt gondolták, hogy ezeknek a tradícióknak konzerválása a feladatuk. Ezért öröködték azon, hogy az istentiszteletek pontosan, rendszerben, a Törvény hagyományos előírása szerint folynak. Politikai és katonai sikereikben is az ÚR régi ígéreteinek teljesedését látták, és számukra magától értődő volt, hogy az „ÚR napja” Izráel diadalmát fogja teljességre vinni. Ez magyarázza azt is, hogy Amacjá kiutasítja Ámósz Bételből és az országból, mert amit Ámósz mond, az megzavarja ezt a nyugalmat és biztonságot.

Izrael és Júda tradícióinak komolyanvételével és összekapcsolásával, valamint szokatlanul új és megdöbbentő értelmezésével Ámósz Izráel magabiztossága ellen támad. *A tradíciók többé már nem jelentenek megnyugvást és támaszt Izráel számára.* Abból, ahogyan Ámósz a tradíciókat értelmezi, nyilvánvalóvá

lesz, hogy Izráelnek szemtől szembe kell állnia az ÚRral, aki ítéletet tart Izráel társadalma, vallásos élete, történelemszemlélete és politikája fölött.<sup>48</sup>

\*

*Az Újtestámentummal az egyház is elfogadta, magára vonatkoztatta, Isten ma is érvényes ígéjének tartja azt, ami Ámósz könyvében van.* Nagyon tanulságos lenne annak pontos felmérése, hogy az egyháztörténet folyamán kik, mikor és hogyan szólaltatták meg Ámósz próféciáit. Itt most csak arra szorítkozhatunk, hogy számunkra, ma élő keresztyének számára hogyan szólalhatnak meg ezek az igék.

## A tradíciók

Ámósz könyvéhez való viszonyunkat is Ámósznak a korabeli tradíciókhoz való viszonya alapján kell lemérnünk. Ahogyan láttuk, ez a viszony nem volt negatív. Ámósz nem tagadta meg azokat a hagyományokat, amelyekben Izráel népe és ő maga is nevelkedett, és melyekben az ÚRnak népéhez szóló ígét és népe történetében véghezvitt cselekedeteit őrizték meg és adták tovább a következő nemzedékeknek. De nem is volt tradicionalista, konzervatív, aki olyan értelemben tartotta volna szentnek és sérthetetlennek az ősi hagyományokat, hogy azokat minden változtatás nélkül kellene nemzedékről nemzedékre továbbadni. Ebből következik, hogy rosszul tennénk, ha közvetlenül, „rövidzárlatosan” akarnánk alkalmazni ma. Valamilyen átértékelést nekünk is el kell végeznünk.

*Mindenekelőtt azt kell felismernünk, hogy milyen nagy a távolság köztünk és Ámósz közt.* Nemcsak azt kell figyelembe venni, hogy Ámósz között és mi közöttünk ott van az ÚT, hanem azt is, hogy az ÚT óta eltelt közel 2000 esztendő, amely alatt az egyháznak és az egész világnak az életében melyreható, gyökeres történelmi, politikai és társadalmi változások mentek végbe. Ahhoz, hogy Ámósz a maga vallási életét. Ezt éppen azért kellett megtennünk, jük a Kr. e. 8. sz.-i Izráel politikai, társadalmi és vallási életét. Ezt éppen azért kellett megtennünk, mert mi már egészen más viszonyok között élünk. Magától értetődő tehát, hogy elhibázott dolog volna ezt a nagy különbséget számításán kívül hagyni akkor, amikor magunkra, korunkra akarjuk alkalmazni Ámósz ígét.

Ámósz könyvének vizsgálata során mégis rájöhettünk arra, hogy mennyi minden aktuális problémát érint ez a könyv. Ennek elsősorban az az oka, hogy mi, akik átérteltük a második világháborút és az annak nyomán végbement politikai és társadalmi változásokat, elsősorban is mi, akik szocializmust építő társadalomban élünk, érzékenyebbek lettünk olyan problémák meglátására és olyan megnyilatkozások meghallgatására, amelyeket az egyházban már régóta nem vettek észre. Amikor pl. Ámósznak az istentiszteleti tradíciókkal kapcsolatos magatartását vizsgálva rájövünk, hogy Ámósz miért támadja kortársai magatartását és miért követeli ezzel szemben a mispát és códáqáh minden másnál előbbre való érvényesülését, akkor bizonyos, hogy ez a felismerésünk abból adódik, hogy az egyház ma egy egészen új korszakban, alapjaiban megváltozott történelmi és társadalmi helyzetben él a megelőző nemzedékhez képest, és ez új és megváltozott szemléletet teremtett

bennünk. Hogyan LUTHER a maga korában felismerte, hogy a keresztyén ember igazi istentisztelete nem a szerzetesi cellák magányában, hanem a felebarát, a másik ember szolgálatában folyik, úgy mi is felismertük és látjuk most, hogy az egyház istentiszteletéhez hozzátartozik a társadalmi és politikai diakonia, szolgálat, hogy bizonyos helyzetekben éppen ez az egyház helyes istentisztelete. De ebből nem az következik, hogy csak azokhoz a kérdésekhez szólunk hozzá, amelyekhez Ámósz hozzászólt, és csak azokat a szavakat ismételtük, amelyeket ő mondott. Ezzel éppen azt tennénk, ami ellen Ámósz és utána a többi nagy próféta küzdött: „befagyasztanánk” a tradíciót, halottá tennék élő igéjét.

Bizonyos, hogy Ámósz próféciái példák mutatnak arra, hogyan kell aktuális, konkrét prédikációt mondani: benne kell élni a való életben, észre kell venni a tényleges problémákat, vállalni kell az emberekkel a szolidaritást. Ámósz példája azt mutatja, hogy az ilyen aktuális, konkrét prédikáció mindig egyoldalú, pártos, mindig világos az állásfoglalása. Mindig valakiknek az érdekében emeli föl a szavát, szükségképpen mindig valakikkel élesen szembeáll. Amint láttuk. Ámósz próféciáiból félreérthetetlenül, világosan kitűnik, milyen körülmények között, kiknek érdekében szól, és milyen bűnöket és kiknek a bűneit ítéli el. Éppen ebben van Ámósz próféciáinak megismételhetlensége is. E tekintetben csak a példáját követhetjük, konkrét mondanivalóját nem hozhatjuk át a két és fél évezreddel későbbi időbe.

Dr. Muntag Andor

#### JEGYZETEK

1. FOHRER Das AT I. 49. lp. EISSFELDT Einl. 264. lp-on a 10. és 9. sz. fordulójára teszi a J keletkezési idejét. — 2. FOHRER Das AT I. 56. lp. EISSFELDT szerint is feltétlenül Ámósz és Hóseás fellépése előtt keletkezett. Ő feltételezi, hogy ez a Tóra legrégebbi rétege. Einl. 257. k lp és 263. k lp — 3. Bei J herrscht eine optimistische Kulturlandfreudigkeit. FOHRER Das AT I. 48. lp — 4. BENTZEN Introduction to the AT II. 51. lp — 5. FOHRER Das AT I. 61. lp. EISSFELDT szerint vannak érvek, amelyek mellett szólnak, hogy már a 9. sz. folyamán keletkezett. Einl. 266. lp. — 6. Sicher ist jedenfalls, dass Israels Geschick — sei es im voraus, sei es von hinten nach — von E genau so beurteilt wird wie von Amos. VON HOSEA und anderen Propheten. EISSFELDT Einl. 269. lp. — 7. FOHRER Das AT I. 57. k. lp. EISSFELDT Einl. 291. kk lp — 8. EISSFELDT Einl. 297. lp. ALT Kleine Schriften 260. kk lp — 9. ATD/8 14. lp. — 10. Vö. BKAT XIV/2. 137. k. — 11. A disszertáció sorra veszi mindazokat a próféciákat, amelyek kapcsolatba hozhatók a Tórában található anyaggal. Itt csak szemelvényeket közlök. — 12. BKAT XIV/2. 203. k lp. — 13. BIC 2, 10, 18, 3, 9, 15 1 Sám 2, 35 1 Kir 14, 14 vö. BKAT XIV/2. 207. lp. — 14. HAT/14 80. lp ROBINSON feltűnőnek tartja, hogy nem esik említés Mózesről. De Ámósz annyira általánosságban szól itt, hogy ez természetes. — 15. 7, 12 k vö. ATD/24 143. lp BKAT XIV/2 207. lp. — 16. BKAT XIV/2 218. lp A dtr. redakciónak vonatkozólag vö. a fentebb mondottakat. — 17. HAT/

14 84. lp ATD/24 148. lp BKAT XIV/2 236. lp; So wird das verbal aufgenommene Stichwort der „Rettung“ sarkastisch interpretiert: von einem unwiderstehlichen Räuber wird Israel zerrissen und verschlungen werden. — 18. WOLFF arra hivatkozik, hogy a selem másútt mindenütt többszámúban fordul elő, és így valószínűnek tartja, hogy az itt szereplő kifejezés a slm pieljéből származtatva az istentiszteletet lezáró áldozat jelentésében veendő. BKAT XIV/2 307lp A BHK szövege azonban nem érthető így. — 19. Ugyanez a hang szólal meg LUTHER Nagykátejában: „Ha mindennapi házi munkádat végzed, jobb az valamennyi szerzetes szentségénél és szigorú életénél”. Konkordia II. 119. lp. Egy egészen más történeti helyzetben természetesen más probléma került előtérbe. — 20. BKAT XIV/2 212. lp. — 21. Jenes beaknnte Wort mit dreier Bedeutung, dass ebenso die liebevoll intime Verbindung von Personen (Gn 4,1 1 Kö 1,4) wie die vernünftige Erkenntnis Vorgängen (Hos 8,4 Prv 4,19) bezeichnet. BKAT XIV/2 214. lp. A magyar fordítás olyan kifejezést használ, amely ezt megközelítően visszaadja. — 22. Az itt szereplő Cávón szóról, amely Ámósznál csak ezen a helyen fordul elő. WOLFF a következőt írja: avon ist ein „Begriff der Umgangssprache“ und bezeichnet die „Verkehrtheit“ des Verhaltens, wobei nicht so sehr bewusste Boshelt im Blickfeld liegt, sondern mehr die Realität der Tat im Zusammenhang mit ihren konkreten Folgen (RKnieriim, Die Hauptbegriffe für Bünde im Alten Testament, 1965, 236. 238. 242) BKAT XIV/2 215. lp. — 23. vö. HAT/14. 81. lp. — 24. WOLFF ugyan azt mondja, hogy jelenlegi helyére az ún. ámószai iskola tette, azonban „... ist hinter der Gleichsetzung Israels mit den Fremdvölkern in 7 (sc Vers) Amos' eigenste Verkündigung selbst zu erkennen. BKAT XIV/2 398. lp. — 25. Uo. 309. lp. — 26. RAD Teol. II. 144. lp. — 27. HAT/14 106. lp. — 28. ATD/24 200. lp. — 29. BKAT XIV/2. 399. lp. — 30. BKAT XIV/2. 133. 137. 172. 206. lp. — 31. Mik 6,4-et ROBINSON azzal intézi el, hogy az valószínűleg fogság utáni! HAT/14 80. lp. — 32. Az E anyaghoz tartozik: 4 MÓZ 21,33 32,33 A D-hez: 5 MÓZ 1,4 3,8–11 4,47 29,7 31,4 A dtr. történetírásához Jós 2,10 9,10 12,4 13,12. 30,31 1 Kir 4,19 Megtalálható a fogság utáni iratokban is: Neh 9,22 Zsolt 135,11 136,20 — 33. 9,8-ban még egyszer előfordul a „Jákób háza”. — 34. Amos II. 24. lp. — 35. BKAT XIV/2 377. lp. BIC így értelmezi: wegen der Hoffart Jakobs i. m. 162. 165. lp. Ebben az esetben azonban Igd'ón-nak kellene itt állnia. — 36. Amos hat das Nordreich nie „Joseph“ genannt. BKAT XIV/2. 295. lp. 5,6-ot közvetlen megelőző prófécia Jósias korabeli magyarázatának tartja. Uo. 282. lp. 6,6-ról pedig azt állítja: „eine solche Aussage innerhalb einer Anklage wäre in Amos Munde ungewöhnlich”. Uo. 318. lp. — 37. Az analízis megállapítása szerint ez a textus az E-hez tartozik. Vö. EISSFELDT Einl. 266. lp. FOHRER AT I. 49. lp. — 38. WOLFF arra hivatkozza, hogy az Izsák névnek Izráelre alkalmazása Ámósz könyvében másutt nem fordul elő, csak az említett két helyen, ezeket a helyeket az Ámósz-iskola hozzátételének tartja. BKAT XIV/2 356. lp. Ilyen megjelölés azonban nem csak Ámósznál, hanem az egész ÓT-ban sem található ezen kívül. Ez azonban még nem bizonyíték arra, hogy Ámósz nem használhatta. — 39. A statisztika a következő: „Izráel” önmagában: 1.1 2.5 3.14 4.12 (2szer) 7,9,11,16,17 9,7 összesen 10szer. „Izráel királya”: 1.1 és 7.10 „Izráel fia”: 2,11 3,1,12 4,5 9,7 „Izráel háza”: 5,1,3,4,25 6,1,4 7,10 9,9 „népem, Izráel”: 7,8,15 8,2 9,14, Egyszer a „szűz Izráel”: 5,2. — 40. WOLFF szerint ez tkp. az 5. látomás főútja vita lecsapódása, és természetesen azt állítja, hogy ez az Ámósz-iskola műve. BKAT XIV/2. 396 k lp ROBINSON még későbbinek tartja HAT/14 107. lp. — 41. 1,1-ben kétszer fordul elő a királyok uralkodásának időtartamára vonatkozólag. 4,4-ben kultuszi terminus meghatározása; 8,9-ben a „tényes nappal” időhatározó szerepel. 9,11 végén a jómé' olam a régműt időt jelent. 5,8 a doxológiában a „nappal”-t jelöli vele. — 42. 1,14 (2szer) 2,16 3,14 5,18 (2szer) 6,3 8,3 8,9 8,10 8,13 9,11 4,2 5,20 8,11 9,13 — 43. HAT/14 93. lp. Vö. RAD: Dass wir schon bei den Zeitgenossen des Amos eine vollausbildete „Volksechatologie“ voraussetzen können, ist sehr unwahrscheinlich. In dieser Einsicht ist die Beweiskraft von Am 5,18 weit überschätzt werden. Teol II. 137. lp. — 44. uott. — 45. Vö. BKAT XIV/2 299. lp. — 46. BKAT XIV/2. 152. lp. — 47. BIC i. m. 21 k lp JK 813. lp. — 48. Ugy látom, hogy Ámósz nem akar tudatosan átvinni júdai tradíciókat Izráelbe. Ezen a ponton azonban nem tartom lezártnak a kutatást.

# A Jehova tanúi

Különleges helyet foglal el a keresztyén vallásfelekezetek sorában a Jehova Tanúinak szervezete. Szélsőséges apokaliptikájuk, furcsa bibliazemléletük, társadalmi nihilizmusuk és tolakodó missziómódszerük hamar „ismertté” teszi őket. Erősen szervezett, illegálisan is jól működő és a mártíromság lehetőségeit kereső szekta. Az alapvető keresztyén tanításokban is eltérő véleményük miatt, sokan keresztyén voltukat is megkérdőjelezzik. Nem hisznek Jézus Krisztus istenségében. Bűnnek tartják az államhatalommal szemben a lojális magatartást. Üldözöttségükben látják isteni elhivatottságuk bélyegét. Harcot hirdetnek az államhatalom minden szervezete és az összes vallásfelekezet ellen. Jellemzi őket a szektás, tudományoskodó, legtöbbször minden valóságos tudományos alapot nélkülöző történelem- és bibliamagyarázat.

A felsorolt tulajdonságok is elegendőek ahhoz, hogy figyelemmel kísérjük ennek a vallásos közösségnek életét, kialakulását, tanításait. A feladat elvégzésére az is sarkall, hogy az utóbbi években megfigyeléseink és rendelkezésre álló adataink szerint hazánkban is egyes vidékeken megszorodott számuk.<sup>1</sup>

## I. Jehova tanúinak története

A múlt század második felének Amerikája kedvezett a különböző eschatologikus reménységet képviselő szekták kialakulásának. Bár ehhez alaposabb történeti forrástanulmányt kellene végezni, de valószínűnek látszik, hogy ebben közrejátszott az imperializmus megerősödése, kibontakozása.<sup>2</sup> A kisemberek elnyomordása. Megfigyeléseink szerint ez a szekta nem a legalsó, legelnyomordottabb néposztályból merítette tömegeit, hanem a proletariátus peremén élő elszegényedő, kilátástalan helyzetbe kerülő kisemberekből, szellemi bérmunkásokból, akiknek vigaszuk egy immanens bibliai és politikai spekulációkból „realizált” boldog ország.<sup>3</sup> Tanrendszerükben „világméreteket” ölt a kispolgári „tudományos okoskodás”. Ezen a ponton kell viszont a magyarországi helyzet különlegességeiről is beszélni. Nálunk a mozgalomnak — jóllehet erős kispolgári bázisa van és volt —, népi jellege van. Különösen a munkásosztály, a bányászok köréből, valamint a szabolcszalmári parasztság sorai közül adódnak tagjaik. Erdemes volna bővebben foglalkozni azzal, hogy az agrárszocialista törekvésekkel kapcsolódó tolsztojánizmus<sup>4</sup> mennyiben készítette elő immanens eschatológiájuk elfogadását a parasztság körében.

### 1. Az alapító<sup>5</sup>

A szekta alapítója egy amerikai kereskedő Charles Tace Russel (1852—1916) volt. Szülei módos skót—ír telepek voltak Pittsburgban (Pennsylvania állam). Itt született Russel 1852. február 16-án. Szülei presbiteriánusok voltak és fiukat is a szigorú orthodox kálvini tanokban nevelték. Mivel erősen hangulatember volt, a kálvinizmus szigorú predestinációs tanításával, amely szerint egyeseket Isten a világ teremtése előtt kárhozatra, másokat az örök életre rendelt, sehogy sem tudott megbarátkozni. Amikor 19 esztendő volt, édesanyja meghalt és apja kereskedőnek taníttatta. Iskolába mindössze 7 (1859—1865) évig járt. 1869-ben belépett a KIE (Keresztyén Ifjúsági Egyesület) tagjai közé. Belsőleg egyre jobban szembe került az egyház hivatalos tanításával 1870 (?)-ben Alleghenyben kapcsol-

atba került Jonas Vendell nevű prédikátor igehirdetése kapcsán az első napot ünneplő adventista gyülekezettel. Erről a kapcsolatról később így ír: „Ingadozó hitem a Biblia isteni eredetében megint felegyenesedett.”

Ennek a kapcsolatnak az lett az eredménye, hogy Russel figyelme Jézus második eljövételére vonatkozó próféciák felé fordult. Különösen a Millennium, Krisztus ezeréves birodalma érdekelte (Jel. 20:4). Az örök gyötrelém tanának és a predestináció elvetésében is vigasztalást kapott. 1872-től apjával közösen vezetete az egyre jobban jövedelmező üzletet, amelynek fiókjai voltak az USA különböző városaiban. Lelki érdeklődését viszont teljesen lekötötte a különböző prófétai képletek megoldásainak keresése. Pittsburgban és Alleghenyben azonos gondolkodású társakat kezdett maga köré gyűjteni. Kört alkotott a Biblia kutatására. Ebből alakult ki a Jehova Tanúinak szektája. Korábbi nevük ezt őrzi, hiszen 1931-ig „Komoly bibliakutatóknak”, „Bibliatanulmányozók nemzetközi egyesületének” nevezték őket.

A bibliakör vezetője Russel volt. Nem rendelkezett teológiai képzettséggel sem ő, sem a kör többi tagja. Nagyon hamar magukat kezdték a Biblia egyetlen helyes magyarázóinak tartani. A pokol létezésének tagadása, az ezeréves birodalom újraértelmezése volt első ténykedésük. Az ezeréves birodalomnak missziói tisztító jelleget tulajdonítottak. Ezalatt az elhalt és fel-támasztott embereknek, amennyiben az első életben nem jutottak el a teljességig, egy második és könnyebb lehetőség adódik az üdvösség elnyerésére. A kör következő „felismerése” az volt, hogy Jézus újraeljövetele az ezeréves korszak kezdetén lelki, láthatatlan visszajövetel lesz. Ez a tanítás kialakulásuk szempontjából azért döntő, mert egyes adventista csoportok 1874-re hirdették Krisztus visszajövetelét, de prófétálásuk nem vált be. Az 1874. évi csalódás napjaiban találkozott Russel N. H. Barbour nevű szerkesztővel, aki a „Hajnali hírnök” című lapot szerkesztette és az 1874-es adventben hitt. Hosszas eszmecsere után Barbour átvette Russeltől azt a gondolatot, hogy Krisztus újraeljövetele lelki, láthatatlan, de Russel viszont arról győződött meg, hogy Krisztus újraeljövetele napja a Szentírás próféciái alapján kiszámítható. Átvette Barbourtól az 1874. évet, amely dátum — mint később látni fogjuk — a szekta tanításaiban később nagy szerepet játszik. Ebben az évben jelent meg első könyve, melynek címe: „Krisztus újraeljövetele céljáról és módjáról” (The object and manner of our Lord's return). Barbourral együtt új folyóiratot alapított, melynek „Három világ” volt a címe. Ezzel egyidőben a „Hajnali Herald” című adventista folyóiratnál is dolgozott. A döntő szakítás Russel és Barbour között 1878. végén következett be.

Az adventizmussal való együttműködése óta Russel nagy jelentőséget tulajdonított az 1874. évnél, ami Krisztus láthatatlan eljövetelenek biztos ideje volt. Ennek alapján számította ki az ezeréves birodalom pontos kezdetét, mégpedig 1919. október havára. Ebben a számításban a következő gondolatmenetet követte. A zsidóság korszaka Jézus nyilvános fellépésével, Kr. u. 30-ban véget ért. Ennek ellenére a zsidóság nyilvános bukása csak 70-ben, tehát 40 évvel később következett be. A két időpont között tehát 40 éves idő van. Russel az „aratás idejének” nevezte ezt az időszakot. Ha Jézus 1874. októberében láthatatlanul, mint szellemi lény leszállt a földre, akkor eszerint a számítás szerint 1914 októberében, tehát 40 évvel később

kezdését kell, hogy vegye Krisztus ezeréves birodalma, amikor minden boldogtalanság és szenvedés véget ér. Ez volt Russel véleménye a múlt század 70-es éve óta.

De mi történik az 1874. és 1914. között lezajló, úgynevezett „aratási idő” alatt? Russel szerint ez alatt valamennyi szent, vagyis minden olyan ember, aki a keresztyénség korában tökéletességhez jutott, a halál álmából felébred, feltámad és láthatatlanul Krisztussal a földön él és cselekszik. Munkájuknak az a célja, hogy az 1914-ben kezdődő ezeréves békebirodalmat előkészítsék. Különbözőképpen ugyanez a feladata ez alatt az időszak alatt a földön még látható formában élő szenteknek is. Ezek Russel közösségének a tagjai. 1914-ig viszont minden élő üdvözülendőnek meg kell halnia és lelki lényévé kell változni, mert 1914-el bezárul ez az időszak, amelyben mód és alkalom nyílt arra, hogy az ember elérje Isten halhatatlanságát. Jelenések könyvének prófétái igéi szerint 1914-ig összesen 144 ezer ember jut el eddig a célig. A millennium ezeréves kora 1914-ben elkezdődött. „Az ezeréves birodalom kezdetén azok, akik a keskeny úton haladtak, halhatatlanságot nyernek. Így isteni természettel és hatalommal felruházva képesek megkezdeni e kor idején a nagy művet, nevezetesen a világot újból felállítani és megszentelni.”<sup>6</sup> Ez volt Russel felfogása az első világháború előtt.

Ezekkel a számításokkal Russel nem elégedett meg. Megpróbálta rendszerré formálni prófétái számlálási elméletét. Hosszas „kutató munkával” és bonyolult számítási módszerekkel „felfedezte”, hogy az egész üdvösségi terv bizonyos számítási módszerekkel egybekapcsolható. Russel szerint Isten üdvösségi terve három nagy korszakot foglal magában.

Az első időszak a teremtéstől a vízözönig tartott. Erre a korszakra jellemző az, hogy szerinte ekkor az angyalok kormányoztak. Ez a kormányzási rendszer kudarcot vallott, hiszen az ember a Paradicsomban bűnbe esett és így az ördög győzött az ember felett.<sup>7</sup>

A második korszak Russel tanítása szerint a vízözöntől az ezeréves birodalom kezdetéig tartó időt öleli fel. Ez az időszak három szakaszra osztható. A patriarkális kor a vízözöntől Jákob családjáig tart. Második szakasza a zsidó nép ideje Jákob halálától Jézus haláláig. A harmadik szakasz a keresztyénség kora, melyet Jézus feltámadásától az ezeréves birodalom kezdetéig, vagyis 1914-ig számolt Russel. Ez a keresztyén kor az „evangélium ideje”. Ennek a korszaknak abban látta a jelentőségét, hogy azok, akik a 19. század alatt hűségesek maradtak, vagyis kitartottak a megpróbáltatások között, „választottakként”, mint a Bárány menyasszonyai tartoznak a 144 ezer kiválasztott csoportjához. (Jelenések könyve 7:1—8; 14:1—5.). Ennek a keresztyén szakasznak az utolsó része az aratás 40 éve 1874—1914-ig. Ez alatt az idő alatt a halál álmából felébrednek a kiválasztottak és Völegényükhöz, Krisztushoz hasonló isteni természetet öltöttek magukra. Azok, akik bűneikben haltak meg, a bűn büntetéseként halálukkor véglegesen elpusztultak volna, ha Krisztus nem szerezte volna meg számukra az üdvösséget. Mivel Krisztus győzött, így nem kell megsemmisülniök. A halálban öntudatlan álomban fekszenek és 1914-től kezdve újra felébrednek, és az ezeréves birodalomban, amelyben Sátán hatalma meg lesz kötve, egy másik, könnyebb próbának vettetik alá, és így alkalmuk lesz az üdvösséget elnyerni.

Az ezeréves birodalom kezdetével, vagyis 1914-től kezdődik a harmadik korszak, amely az örökkévalóságig nyúlik. Ennek a korszaknak első szakasza az ezeréves, vagyis millenniumi korszak. Ez a szakasz 1914—2014-ig

tart. Ebben az időben valamennyi elhalt, aki 1874 és 1914 között, mint kiválasztott nem ébredt fel, egymásután feltámad. Ezek nem nyerik el az isteni természetet, hanem csak Ádám állapotát a bűnbeesés előtt. Feltámadásuk Russel elképzelése szerint láthatóan, mindenki szeme láttára megy végbe 1914-től kezdve. Ekkor valamennyi téves vallási, társadalmi és politikai rendszer elpusztul, Sátán hatalma így lesz teljesen megkötve. Ezzel teremti meg Isten a kedvező feltételeket az ember végső próbájára és megmentésére. Az egymást követő időszakokban a könnyülő próbák következtében nem nyerik el a 144 ezer isteni természetet, hanem csupán mint alacsony, szellemi lények élnek boldog, de örök életet egy új földön. Csak egy csekély, megátalkodott rész, akik szembeállnak a másik próbánál is, ezek tapasztalják majd magukon a bűn végleges büntetését, a halált, mely Russel tanítása szerint teljes megsemmisülés, a létből való teljes kiirtást jelenti. Ez a második próba ideje 2014-ben zárul le. Ekkorra már csak új ég és új föld van, de ezzel elkezdődik az üdvösség örökké tartó korszaka.

1880. óta ez az elmélet egyre világosabban rajzolódott ki Russel tanításában. Ennek az elméletnek az alapjai — bár a különböző elemek nagyfokú módosulást szenvedtek —, máig kimutathatók a Jehova Tanúinak tanításaiban. — Russel gondolatvilágának legkiérleltebb formájában megtalálható elemeket híres bibliai tanulmányaiból ismerhetjük meg, különösen ennek első kötetéből, melynek címe: „A korszakok terve” (The Divine Plan).<sup>8</sup> Russel 1880 óta nagy erővel fogott hozzá elméletének terjesztéséhez. Remekül felhasználta kereskedői adottságait. Már 1879-ben alapította híres folyóiratát: „Zions Watch Tower and Herald of Christs Proseance” (Sion Örtornya és Krisztus jelenlétének Hírnöke) címmel. Jellemző, hogy haláláig, 1916-ig a havonta megjelenő folyóirat valamennyi cikkét Russel írta. Az egyre szaporodó kiadványok terjesztésére 1881-ben megalapította az Örtorny Biblia és Traktátus Társaságot (Watch Tower Bible and Tract Society). A Társaság egyetlen célja az volt, hogy Russel folyóiratát a legszélesebb körben elterjessze. A társaság székhelye eleinte Allegheny volt — itt volt Russel lakása is. 1909-ben költözött a Társaság Brooklyn (New York)-ba. Itt működik a mai napig is, mint gazdag mammutvállalat. Jellemző Russel traktát-terjesztő módszerére és amerikai kereskedő szellemére az, hogy a „Táplálék gondolkodó keresztyének számára” című brossúráját 1881-ben három egymást követő vasárnapon az Egyesült Államok, Kanada és Nagy-Britannia protestáns templomainak kapuiban osztották szét 1 400 000 példányban.

Az 1881-es év még egy jelentős eseményt hozott Russel életében. Ekkor kezdte meg irodalmi főművének kidolgozását, a Bibliai Tanulmányok hét kötetes, 2600 oldalas óriássorozatát.<sup>9</sup> Ezt a művet, mely a Jehova Tanú történetének első korszakát meghatározza, több mint 20 nyelvre fordították le, és sok millió példányban terjesztették el. Gondoskodott arról is, hogy hetenként tartott prédikációit lehetőleg a legszélesebb körökhöz eljuttassa. Ezért egy hírlap-irodát is felállított, amelynek útján prédikációnak kivonatait hetente 2000 újságban közölte. Tanításainak propagálására megszervezte a „Bibliai előadások” irodáját. Ez az intézet 70 alkalmazottal dolgozott, akik zarándokként járták a városokat és falvakat. Legminimálisabb létfenntartáson kívül, csak kevés zsebpénzt kaptak. Ezenkívül 700 embert segédként alkalmazott az iroda, akik minden ellenszolgáltatás nélkül idejük egy részében folytattak propagandamunkát. Az elterjesztett brossúrák Russel cikkeinek

külön lenyomatai voltak, melyek az Órtoronyban jelentek meg. 1909-ben újabb folyóiratot alapított Russel, de továbbra is fenntartotta az Órtornyot. Az új folyóirat címe: „Peoples Pulpit” (Népszószék). Emellé is szervezett egy terjesztő társaságot „Népszószék-egyesülés” néven.

Az iratok ingyenes szétosztásához hatalmas anyagi eszközökre volt szüksége. Erre külön alapot létesített, a híveitől adományokat gyűjtött. Saját, meglehetősen nagy magánvagyonát is a mozgalom szolgálatába állította. „A Bibliai Tanítás a Pokolról” című iratának terjesztésére magánvagyonából 40 000 dollárt áldozott azzal az indoklással, hogy „mindenki megtudhassa, hogy Isten a szeretet Istene”. Ez a „beruházás” viszont úgy látszik nem volt eredménytelen, hiszen nemcsak a tagok száma növekedett, hanem a szekta vagyona is. 1906-ban Russel magánvállalóperében kiderült, hogy 317 000 dollár volt Russel magánvagyonára. Ezekkel a kereskedelmi módszerekkel és ezzel a kereskedelmi szempontból kiépített szervezettel sikerült elérnie, hogy mozgalma igen széles körben elterjedt. A „Bibliakutató” című 4 oldalas röplapját évente mintegy 50 milliárd példányban szórta szét a tömegek között, ha hinni lehet a szekta irodalmának. Russel mozgalmának sikerét főként annak köszönhetjük, hogy felismerte a sajtó hatalmát a szekta tanításának terjesztésében. Russel életében kerekén 50 000 könyvdalt írt bibliai kérdésekről.

Russel viszont azt is tudta, hogy a legügyesebb sajtóhadjárat sem ér sokat szóbeli magyarázás vagy ajánlás nélkül. Ezért nagy gondot fordított arra, hogy a zárandokokat és terjesztőket alaposan kiképezzék. Bibliai kutató üléseket szervezett, amelyekre ügyes reklámmal óriási tömegeket sikerült toborozni. Russel maga is rengeteget szónokolt. Fáradszóról járta a világot. 1910-ben Palesztínában, Egyiptomban és Oroszországban volt, 1911-ben Távol-Keletre utazott, járt Koreában, Japánban, Kínában, Indiában és ismét járt a Szentföldön. A mozgalom adatai szerint 30 000 prédikációt és beszédet mondott életében.

A film szerepét is felismerte a propagandában. Nagy áldozatok árán legyártatta „A Teremtés Fotódramáját”. Az elkészült mű kétórás előadásban a föld fejlődését mondja el a gázalakú állapottól a messiási birodalom beteljesedéséig Russel elképzelései alapján. A képek részben a Szentföldön vették fel, a szöveget természetesen Russel írta.

Russel követői először „A millennium hajnala embereinek” nevezték magukat, vagyis olyan embereknek, akik hisznek a „Krisztus ezeréves birodalmának” közeli létrejöttében. 1913-ban vették fel a „Komoly Bibliakutatók Nemzetközi Egyesülete” nevet. 1931. óta Jehova Tanúinak nevezik magukat. Ezenkívül több forrás millenistáknak, bibliakutatóknak, Russel-istáknak nevezi őket.

A mozgalom a századforduló idején lépte túl az Egyesült Államok határait. Ennek módja elsősorban Russel prédikációs körútjai voltak, valamint az Amerikában élő különböző európai nemzetségek jehovistává lett tagjainak hazatelepedése. Első adataink a németek között elkezdődő munkára vonatkoznak. 1896. óta jelenik meg az Órtorony német nyelven. 1903 óta Németországban is megjelennek a zárandokok, hogy elkezdjék hirdetni Russel tanításait. Csaknem egyidőben Angliában, Ausztráliában és a skandináv országokban is elindul a misszió. 1906-ban Svájcban, Olaszországban és Magyarországon kezdik meg működésüket. Ezekben az országokban eleinte kedvezőtlenül haladt a térítés. Némiképpen sikereket ekkor is Amerikában ért el Russel. 1911-ben, amikor másodszer járt Palesztínában, meg-

hirdette a zsidóknak üzenetét, hogy az Igéret Földjét ismét birtokba veszik. Akkor visszatért New Yorkba, nagygyűlést rendezett a new-yorki cirkuszban, ahol bejelentéseit óriási ovációval fogadták. 1914-ben Németországba látogatott; fehér szakállával, kellemes külső megjelenésével, méltóságteljes és barátságos lényével itt is sikert aratott.

Közben vészesen közelített 1914. őszre, amikor meg kellett kezdődnie Krisztus ezeréves békebirodalmának és Sátán megkötöttségének. 1914-ben lejárt a 40 éves aratási idő és a kiválasztott 144 ezer közé csak az eddig meghalt szentek kerülhettek be. Russelnek nem volt szerencséje. 1914 októberében még nem halt meg, és a békebirodalom sem kezdődött meg, hanem helyette kitört az első világháború. Russel megkísérelte, hogy a kényes helyzetből valahogyan megszabaduljon. Újabb bibliai számítások alapján sikerült 1918. tavaszáig kitolni az aratási idő végét, amit tanítása szerint még egy bizonytalan időtartam „utószedés” követ. 1918 tavaszán sem úgy nézett ki a helyzet, hogy elkezdődött volna a békebirodalom. Hiszen ez volt a világháború legvéresebb éve. De ezt már Russel nem érte meg. 1916. október 31-én meghalt. Ekkor 64 éves volt. Észak-Amerika nyugati részén óriási szorgalommal végzett térítő munkáját. Súlyos hólyagbajban szenvedett, október utolsó hetében Providence-ben, Fall-Liver-be, Dalas-ban, Calveston-ban és San Antonio-ban tartott nagygyűlést. Október 29-én Los Angelesben egy nagy tömeggyűlésen tartott prédikációt. Ezután vonatra szállt, hogy Kansas-City-be utazzék. Útközben egy prédikáción dolgozott, amit ott akart megtartani. Fáradszóról tevékenysége közben érte a halál a vasúti kocsiban. November 10-én szállították holttestét New Yorkba. A temetési prédikációt Rutherford J. F. ügyvéd, későbbi utóda tartotta. Russel egyik utolsó kidolgozott prédikációját mondta el, melyet Ésaías 21:12. alapján készített. Címe: „A hajnal jó, de még éjszaka van”. November 11-én a pittsburgi Nosemon temetőben temették el, — rengetegen voltak jelen, 100 autó kísérte a halottas kocsit, ami abban az időben nagyon nagy szám volt. Követői ezután még mértéktelenebbül dicsőítették őt. Az Órtorony 1918. 1. száma Ezékiel hasonmásának nevezi, s az evangélium korszakának hét nagy küldöttei között jelöli ki helyét. Ez a hét küldött: Pál apostol, János apostol, Arius, Wald, Wycliffe, Luther és Russel. Ezek közül „a legkiemelkedőbb Pál és Russel Pásztor”. Nevezték még: „író-eszközzel felszerelt embernek”, „az Úr szavának”, a „hetedik angyalnak”, „Ametisznek az új Jeruzsálem fundamentumában”.

Feljegyzéseink szerint rendszeresen imádkozott szülőföldjében is és utazásai közben is. Teológiailag teljesen képzetlen volt. Annak ellenére, hogy élete végén 1200 gyülekezet pásztorának vallotta magát, műveiben nyüzsögnek a legdurvább teológiai tévedések. Életét csak sikertelen házassága árnyékolta be. 1879-ben ismerte meg Maria Frances nevű menyasszonyát Ackle-ben. Három hónappal később feleségül vette. Először munkatársa volt, de nem sokára önálló irodalmi és profétikus tanításokkal lépett fel. 1892-ben további romlott viszonyuk, mivel mindketten Istentől elhivatottnak érezték magukat és prófétálásuk nem egyezett meg. 1903-ban végképp megszakadt házasságuk. A törvényes válásra 1906-ban került sor, amikor a feleség tartásdíjért perelte be volt férjét. A per eredménytelen volt, mivel nagy összegű magánvagyonát Russel az Órtorony Biblia- és traktátus Társaságra ruházta át. Russel egyénisége markánsan képviseli az amerikai szekta alapító típusát, melynek Thordon Wilder állított irodalmi emléket regényében. (Mennyei ügyekben utazom).

Russel halála után egy amerikai ügyvéd került a mozgalom élére: Joseph Franklin Rutherford. Rutherford 1896-ban baptista szülők gyermekeként született Boonville (Missouri) nevű városkában. Tanulmányai után rövid ideig jogászai gyakorlatot folytat, 1906-ban lesz a felekezet tagja. Képességeivel hamar kitűnt és hamarosan vezetőségi tag lett. Tetterőben és kezdeményezési készségben kevéssel marad tel az alapítótól. Feltétlen jobb diplomata volt, mint elődje. Megpróbálta a mozgalom korábban kifejtett eschatologiai nézeteit rugalmasabbá formálni. Profétái és üzleti készségeit viszont örökölte Russeltől. Az első világháború vérzivatarát után nehéz helyzetbe került mozgalmat sikerült megtartania, sőt továbbfejlesztenie. Ügyes fogással az első világháborúban legyőzött népek körében kezdte először a missziót; nem riadt vissza a szociális demagógiától, sőt megpróbálta a munkástömegek antiklerikális hangulatát is felhasználni a mozgalom fejlesztésére. Első jelentős feladata az volt, hogy a Russel által meghirdetett bizonytalan időtartamú utószedéstről hirdessen valami biztosat. Ekkor írta meg első nagysikerű munkáját, melynek címe: „Milliók élnek most, akik sosem fognak meghalni”. (1920) Ebben az utószedés tartalmáról s a békebirodalom igazi kezdetéről vallott nézeteiről írt. Többek között ezt írja: „Elvárhatjuk, hogy az 1925. évben tanúi lehetünk Ábrahám, Izsák és Jákob és az Ószövetség más, hű emberei visszatérésének a halál állapotából, amennyiben felébredhetnek, hogy a dolgok új rendje törvényes képviselői legyenek a földön.”<sup>11</sup> (1920. 4. kiad. 52. old.)

Elérkezett az 1925. év is, el is múlt, de sem Ábrahám, sem Izsák vagy Jákob, sőt az Ószövetség egyéb hűséges alakjai sem támadtak fel. A csőd elkerülésére Rutherford egy nagy művet írt, melynek címe: „Igazolás”. Ebben a következő tételt fejtegeti: „Isten odaadó népe hangsúlyozta az 1914., 1918. és 1925. év fontosságát. Azonban nem minden következett be, amit megmondott. A Jehovához hűségesek várakozásukban 1914-ben, 1918-ban és 1925-ben csalódtak, de csalódásuk csak egy ideig tartott. Később a hűségesek megtanulták, hogy bár ezek az időpontok a szentírásból lettek megállapítva, de több időpontot és adatot a jövő számára nem állapíthatunk és nem jósolhatunk meg... Ami a megtörténendő eseményeket illeti, Isten szavában bízunk.”

A józanul gondolkodó ember arra számíthatna, hogy egy-ennyi csalódáson átment mozgalom felbomlik és megsemmisül. De nem ez következett be. Mivel az első világháború után egyre élesebb lett a mozgalom szociális demagógiája, sőt egyre több anarchikus elem is keveredett tanításukba, egyre nagyobb sikereket értek el az Órtorony Társaság kódos nyelven megfogalmazott kiadványai, különösen a kispolgári tömegek és a munkásság öntudatlan rétegei között. A fasiszta jellegű államok természetesen a legkegyetlenebbül üldözték a Jehova Tanúit. Egyre inkább a mártíromság tudata kerül előtérbe. Ez lesz az igazi keresztényiség ismertető jele. Egyik iratukban így írnak erről: „Hogy a magukat keresztényeknek vallók valamely testületéről megállapítsuk, valódi Jehova Tanúi-e, nyilvánvalóan arra kell figyelniük, vajon súlyosan üldözik-e, verik-e, gyilkolják-e őket.”<sup>13</sup>

Rutherford és vele együtt a Jehova Tanúi a csalódások ellenére tovább hitték profétái számításaikban. Rutherford utolsó írásában, melynek címe: „A Pokol”, így ír: „Minden dolog teljesedik napjainkban és azt mutatja, hogy az Úr Jézus jelen van és birodalma eljött. A halottak feltámadása hamarosan elkezdődik. A

hamarosan szóval nem a jövő évet értjük. Azonban bizakodva hisszük, hogy meg fog történni, mielőtt ez az évszázad elmúlik.”<sup>14</sup>

Russel biblia-számításainak legnagyobb részét Rutherford elvetette. 1926. óta nem terjesztik Russel 7 kötetes bibliai tanulmányait. A kezdetben propaganda célokra alapított „Órtorony Társaság” is új értelmet kapott. Rutherford a hírnökök seregét megpróbálta „Az üdvözültek gyülekezetévé” formálni. Az ő tanításai alapján kapott a mozgalom politikai színezetet, mint minden más politikai, vallási és gazdasági hatalom ellensége. Minden, ami a társaságon kívül van, Sátán hatalmában van. Mint már említettük, 1931. óta Jehova Tanúi néven nevezik magukat, bár azóta is újabb elnevezések születtek a mozgalmon belül (1930-as és 40-es évek fordulóján „Teoretikus szervezet”, 1953 óta „Új világ közösség”). Világszerte és így Magyarországon is a Jehova Tanúi név a legáltalánosabb. Már 1922-ben az egyetlen Isten, a Teremtő Jehova aktív bizonyosság-tételét és területenkénti képviselését állapították meg a tagság feltételeként.

Minden tagnak „hírnöknek” kell lenni, ebben a székletében nincsenek passzív tagok. Rutherford fő törekvése az volt, hogy a mozgalom valamennyi helyi szervét a brooklyni központ teoretikus diktatúrájának vessze alá. Ezek határozzák meg az újabb és újabb tanításokat és a „hű és bölcs szolgák”, akik közvetlenül Krisztustól kapják utasításait. A központ vezetője az elnök — ez Rutherford volt egészen haláláig — mellette egy héttagú direktórium vezet és egy 40 vezető tagból álló szélesebbkörű bizottság.

Rutherford bár sokat elvetett Russel bibliai számításából, mégis megőrizte az 1914-es és 1918-as éveket. De megváltoztatta a Russel által adott értelmüket. 1914-ben Krisztus uralkodóként lépett a mennyi trónra és azóta folytatja végső harcát a sátáni erőkkel szemben. 1918. tavaszán Krisztus mint a teokratikus unió vezetője Sántát és az őt követő angyalokat a földre vetette és Jézus, bírójaként a templomba lépett. Ezóta Sántán itt a földön a különböző vallási és politikai gazdasági erőkön keresztül kérélelhetetlen harcot folytat Isten igaz szolgái ellen. A nemsokára bekövetkező armageddoni csatában azonban Sántán és az ő támogatói, vallási- politikai- és gazdasági erők megsemmisülnek. A földön mindjobban növekszik a politikai és vallási zűrzavar.

Rutherford írói tevékenységében is utólrta Russelt. 1920—1942-ig, tehát 22 esztendő alatt 18 könyvet írt — átlag 350 oldallal és 32 traktátust, egyenként 64 oldalal és 32 traktátust, egyenként 64 oldalal. Tanításait hanglemezeken terjesztette, melyeken maga mondta el prédikációit. Rendszerint óriási tömegű gyülekezetek előtt beszélt. Az, hogy Russel korábbi bibliakutató, lazán szervezett társasága egy erős, abszolút diktatúrával irányított, vak engedelmességre nevelt tagokból álló teoretikus szervezetté fejlődött, az elsősorban Rutherford érdeme. Rutherford a második világháború alatt 1942 január 8-án halt meg.

Rutherford utódja Nathan Homer Knorr lett. Minden jel arra mutat, hogy ő már szürkébb egyéniség, mint elődei. Személyéről mindössze annyit tudunk, hogy 1905-ben született és 1923-ban lett a szekta tagja, tehát viszonylag fiatalon került a vezetésbe. Egyes forrásaink szerint nagy vagyonnal rendelkező ember. Az ő ideje alatt is többször módosult a szekta tanítása. De ezekről a módosulásokról nagyon nehéz objektív képet kapni, mivel az újabb irodalom, amelyet illegálisan terjesztenek, nagyon nehezen hozzáférhető, személyes kapcsolatok hiányában.



### 3. A mozgalom elterjedése.

Mint már a fentiekben említettük, 1922. óta a szekta valamennyi tagja „hírnök”. Ez azt jelenti, hogy minden tagnak kötelessége, hogy aktívan kivegye részét a tagtoborzásból. Az egész szervezet erre a toborzó szolgálatra van berendezve. Közös összejöveteleiken is, melynek lényege az Órtorony iratok tanulmányozása, ezekre a toborzó utakra készülnek fel. Ezért van a Jehova Tanúi szektának szélsőségesen tolakodó agresszív jellege, mely elűt minden más szektától. A passzív tagokat nem tűrik meg. Aktív szolgálatuk közben még a mártíromságot is vállalják, sőt keresik is... De a mártíromságot csak szélsőségesen megvalló hitelveikkel akarják elérni. Ez az aktív hithirdető módszer tette ezt a szektát az egész világra kiterjedő mozgalommá.

Ma a föld csaknem minden országában találunk Jehova tanúit. Az egyik német forrás az elterjedtség igazolására a következő táblázatot közli:

1925-ben	62.132 tag
1928-ban	89.278 hirdető
1947-ben	176.456 hirdető
1959-ben	717.083 hirdető
1960-ban	803.482 hirdető

Ehhez az utóbbi számhoz még hozzá kell adni 28 688 „úttörő hirdetőt”, vagy „hírnököt”, akik havonta 150 órát foglalkoznak hithirdetéssel, valamint 5447 „külön úttörő hírnököt vagy hirdetőt”, akik főfoglalkozásként havonta legalább 175 órában végeznek a szekta számára tagtoborzási munkát.<sup>15</sup>

Ezekről a „társulat elvárja, hogy minden idejüket a királyság szolgálatára fordítsák, és semmi időt ne fordítsanak világi munkára.” 1960. óta a rendelkezésünkre álló becslések szerint megközelíti a másfél milliót a szekta tagjainak száma. A hirdetők munkájáról tanúskodik a különböző elterjesztett iratok mennyisége, a sok ezer megtartott gyűlés és nagyon nagyszámú családlátogatás. Sajnos ezekről sem rendelkezünk friss adatokkal. 1959-ben világszerte tizenöt és félmillió könyvet és folyóiratot adtak el. Az Órtorony című folyóirat 92,3 millió példányát osztották szét részben ingyenesen és 1 244 977 új előfizetőt szereztek. Az Órtorony c. lapot 55 nyelven nyomtatják ki, külön bibliai fordításuk van és a szekta iratait mintegy száz nyelven terjesztik. Ebben az esztendőben 630 000 volt gyűléseiknek és előadásainak száma. A hírnökök 44 milliónál több utólatogatást tettek azoknál a családoknál, akiknél az első találkozás után érdeklődést láttak. És ezekben a családokban több mint 600 000 otthoni biblia-órát tartottak. 1959-ben minden hírnök 157 szolgálati órát dolgozott a mozgalom terjesztése érdekében és 55 családlátogatást végzett. Ennek a munkának 86 345 személy megkeresztelése lett az eredménye. Így tehát elmondhatjuk, hogy a mozgalom fő ereje a házról-házra végzett aktív hithirdetésben van. Munkájukban nemcsak az élőszt használják fel, hanem főként az irodalmat, de hanglemezeket is kölcsönöznek.

A mozgalom legerősebb ága eredetének helyén, az Egyesült Államokban van. 1959-ben az adatok szerint 803 482 hithirdetőből 221 240 az Egyesült Államokban volt. 1909. óta a mozgalom központja Brooklyn-ban. New York egyik elővárosában van. Itt egy 13 emeletes hatalmas épületben van a nyomda és a kiadóhivatal, valamint a „Bethel Otthon” (ez a tulajdonképpeni központ). Itt található a 7 tagú direktórium és az elnök. Ezek teljhatalommal vezetik a világ minden egyes Jehova Tanúi csoportját. Ők nevezik ki az összes csoportvezetőket és a területi szolgákat. 1959-ben 19 982 gyűléseket tartozott ez alá a központ alá, amelyek 85 fiókirodába, 180 kerületbe és 1492 körzetbe tartoznak.

Itt található az 1943-ban alapított „Az Órtorony Gileád Bibliaiskolája”, ahol a világ minden részéről férfiakat és nőket vegyesen propagandistának képeznek ki a külföldi munka számára, angol, francia és spanyol nyelven. Ez a központ lényegében egy komplex kapitalista vállalkozásnak tekinthető. Hiszen saját farmja van és még a villanyáramot is, mellyel a nagy kapacitású nyomdák működnek, saját üzemükben állítják elő.

Az Egyesült Államok után a Német Szövetségi Köztársaság területén él a legtöbb Jehova Tanúja. 1960-ban itt közel 62 400 hírnök dolgozott, melyből 1285 úttörő hírnök. Mint már fent említettük, az Amerikába vándorolt németek között kezdődött a misszió. Az első „zarándok” Otto Koestitz 1903-ban Amerikából jött vissza hazájába és Elbertfeldben telepedett le. Öt évvel később 1908-ban Barmen-ben alapították az első németországi központot, melyet 1923-ban helyeztek át Magdeburgba. Eleinte csak lassan haladt előre a német misszió, 1919-ben 5545 tagot tudhattak magukénak. Az első világháború után következett be az ugrásszerű fejlődés, melyben nagy szerepet játszott a háború alatt elszegényedett Németországba juttatott amerikai segély. Hitler uralomra jutása előtt közel 25 000 hírnökre szaporodott a szektaszáma, melyek 373 gyülekezethez tartoztak, főleg Szászországban. Drezdában volt ebben az időben a legerősebb helyi csoport az egész földön, 1414 hírnökkel. 1921-ben a Watch Tower társulatot törvényesen elismerték.

A társulatot kezdettől fogva kíméletlenül üldözte a náci párt. 1933. áprilisában a magdeburgi központot náci rohamosztatok megszállták, mint kommunista-gyánús intézményt. A párt hatalomra jutása után 1933. június 28-án Göring megtiltotta a Watch Tower társaság működését. Ezt a következőkkel indokolták: „Ez a nemzetközi szervezet a tudományos és bibliai tanulmányozás leple alatt felforgató propagandát folytat a keresztény egyházak és az állam ellen, s veszélyes mértékben előmozdítja a civilizáció bolsevista felosztását” 1934. október elején Rutherford levelet intézett a német kormányhoz, melyben többek között ezt írja: „Közzöljük önökkel, hogy mi minden áron Isten parancsát követjük, összegyülekezünk az ő igéjének tanulmányozására és mi az ő parancsolatai szerint imádjuk és szolgáljuk az Istent. Ha az önök kormánya vagy a kormánytisztviselők erőszakot alkalmaznak ellenünk, mivel mi Istennek engedelmeskedünk, akkor a mi vértünk az Önök fején lesz, s ezért önöknek számolni kell a mindenható Isten előtt.”<sup>16</sup> 1936-ban elkezdődnek a letartóztatások, 1937. júniusában már az összes Jehova Tanúi internálótáborokban vannak. Az üldözés fő okát tanításaik pacifizmusában, a katonai szolgálat megtagadásában és a „kommunista” gazdasági formákkal való rokonszenvezésben látták.

A Harmadik Birodalom által megszállt országokban hasonló üldözéseket szenvedtek a szekta tagjai. Ausztriában már 1935-ben betiltották a Watch Tower bécsi fiókjának működését. A tagság likvidálását viszont a megszállás után kezdték meg. A háború során csaknem minden országban szigorú intézkedéseket fogantattak ellenük. Ezeknek dokumentumát közli a „Vígadjatok ti nemzetek” című füzetük. (1946.) Az utóbbi években napvilágra került dokumentumok viszont azt igazolják, hogy a Jehova Tanúival a náci felsővezetésnek stratégiai céljai voltak. Segítségükkel akarták megtörni a leigázott népek, elsősorban a Szovjetunió harci kedvét. Ezt a célt „örökölték” az amerikaiak. Ennek következménye az a nagyfokú támogatás, amit élvez Nyugatról a mozgalom. (Die Zeugen Jehovas. Eine Dokumentation über die Wachturmgesellschaft. Berlin. 1970.)

A háború után Nyugat-Németországban meglepően gyorsan regenerálódott a szekta szervezete. A háború befejezése után hamarosan helyi csoportok alakultak. 1945. július 5-én már így ír a michigani „Christian Advokate” c. lap: „Jelentéseink szerint a Jehova Tanúi tekintélyt szereznek Németországban”. Gyors előtér-résüket a genfi rádió kommentátora 1945-ben így értékelte: „A Jehova Tanúinak szektája Németországban erősödik és a befutott jelentések szerint az egész országban határozott evangélizációs hadjáratot indítottak el. Azt beszélük a szektáról, hogy széles körben csodálatot érdemelt ki a náci rendszer elleni ellenállásért”. Magdeburg mellett hamarosan egy új központot is kiépítenek a keleti övezetben, Wiesbadenben.

A gyors terjedésnek nemcsak lélektani okai voltak. A szekta az amerikai megszálló hatóságoktól erőteljes támogatásokat kapott. Már 1946. január 13-án beszélt a szekta szónoka a stuttgarti rádióban, egy hónappal később pedig a müncheni rádió sugárzott jehovista prédikációt. 1947-ben Frankfurtban, Badenben és Hamburgban is folytak rádióelőadások. A lipcsei rádió riportokban számolt be a szekta gyűléseiről. Meglepően sokoldalú támogatást kaptak az amerikai megszálló hatóságoktól. Ezt olyan illusztris nyugati római katolikus szerző is észrevette, mint Konrad Algermissen: „Az amerikai katonai kormányzat nemcsak nyomtatási és kiadási engedélyt adott, hanem egy volt nemzeti szocialista nyomdát is átadott nekik Karlsruheban. Ezek a támogatások az amerikai megszálló hatóságok részéről, azokkal a pénzekkel és adományokkal együtt, amelyek Amerikából jöttek, a mozgalmat annyira gyorsan újra felvirágoztatták, hogy az első világháború utáni évben 3775 gyűlést tudtak tartani és 1,2 millió családlátogatást végeztek Németországban”,<sup>17</sup> de az 1946-os év adatai is jellemzőek. Ebben az évben mintegy 50 000 könyvet és traktátust terjesztettek el ingyen, vagy nagyon olcsó áron akkor, amikor válságos volt a papírhiány Németországban. 1946. végén már 11 415 hírnöke volt a szektának 931 helyi csoportban. A következő évben a hirdetőik száma csaknem megduplázódott (20 811 hirdető — 1441 csoport). 1947-ben látogatta meg a mozgalom elnöke, Nathan Homer Knorr a német csoportokat. Különösen az áttelepedettekből képeztek ki sok buzgó agitátort. A legfrissebb helyzetről nem sok adatunk van, de a sajtóban egyre-másra megjelenő hírekből arra következtethetünk, hogy expanzívitásukat továbbra is megőrizték.<sup>18</sup> 1960. elején a Német Szövetségi Köztársaságban 62 393 „hírnök”, 1285 „üttörő hírnök” dolgozott. Az 1959. évben 8,5 millió „területi órát” tartottak, 8,7 millió folyóiratot adtak el, 44 233 új előfizetőt gyűjtöttek, több mint 3,5 millió utólatogatást végeztek és 34 184 otthoni bibliaórát vezettek. Az 1959-es évben 5000-rel szaporodott a hithirdetők száma.

Az utóbbi években több hírt hallottunk a mozgalom afrikai előretöréséről. 1960-ban Rhodesiában több mint 39 000, Nigériában közel 27 000, Dél-Afrikában 15 690, Nyasszaföldön 14 000 hithirdető vagy hírnök volt. A függetlenné váló afrikai államok több helyen szembe fordultak anarchista nézeteikkel. Tanzániában a hatvanas évek elején betiltották, Malásiában azért került összeütközésbe az államhatalommal, mert nem voltak hajlandók felvételni magukat a választói listára. Libériában és Ghanában megtagadták a nemzeti zászló előtti tisztelgést. A különböző keresztyén missziók is veszélyt látnak működésükben, mert anarchikus elveikkel lejáratják a keresztyénség tekintélyét.<sup>19</sup>

Bennünket közelebbről is érint a mozgalom helyzete a szocialista országokban. 1960-ban a nyolc szocialista országban mintegy 100 000 hírnökkel rendelkeztek. Bár erre adatunk nincs, de a megfigyelések arra mutatnak,

hogy rejtett csatornákon keresztül nyugati segítséget kapnak. Az elmúlt években — mint ezt lapjaink hírei is jelentették — a Szovjetunióban illegális nyomdájukat leplezték le.

A világ többi országáról pontosabb értesüléseink nincsenek. De a rendelkezésünkre álló 1960-as adatokból valamiféle képet alkothatunk elterjedtségükről. Angliában 40 884 hírnök működött, míg Franciaországban 13 000. A többi európai ország „rangsora” így alakul:

Hollandia	11 000
Dánia	8 000
Svédország	8000
Finnország	7 500
Görögország	6 500
Belgium	5 500
Ausztria	5 361
Olaszország	4 832
Svájc	4 543
Spanyolország	1 231
Portugália	344
Írország	216

A mozgalom a latin-amerikai országokban is jelentős tömegekkel rendelkezik. Ezekben az országokban az 1960. évben a következőképpen alakult a hírnökök száma:

Mexikó	18 625
Brazília	16 000
Kuba	11 000

Már a második világháború előtt jelentős missziói voltak a szektának a Távol-Keleten. A japánok 1939—1945-ig kegyetlen eszközökkel üldözték őket. Újabb adataink nincsenek a mozgalom távolkeleti ágáról.

#### 4. A mozgalom szektaelágazásai<sup>20</sup>

Az erős központi diktatúrával vezetett mozgalomban elkerülhetetlen a szektaelágazások keletkezése. Már az alapító halála után több kisebb csoport kivált a felekezetből. A megismétlődő csalódások is jelentős lemorzsolódásokkal jártak. Ezekből a lemorzsolódott kisebb csoportokból ismertettünk meg az alábbiakban egy néhányat.

Már 1917-ben fellépett egy csoport J. F. Rutherford diktatórikus módszerei ellen és „Szabad bibliakutatók” vagy „Szabad Bibliaközösség” néven szervekedtek. Ez a mozgalom több külföldi országban is elterjedt az Egyesült Államokon kívül. Németországban „A keresztyén őrtorony” című havi folyóiratuk köré csoportosulnak laza közösségben. Tanításaik Russel tanainak javított, újabb spekulációkkal kiegészített változata. Nem olyan radikálisak, mint a Jehova Tanúi, nem követelik az egyházból való kilépést, sem a bementés általi újrakeresztelést. Hangsúlyozzák a Szentírás erkölcsi normáinak betartását.

A rutherfordi szervezkedés elleni oppozícióból jött létre a „Hajnal Bibliatanulmányi Szövetség” és a vele rokon „Hajnal Bibliatanulmányi Egyesülés”. Az utóbbinak 1950-ben Németországban Berlin, Fredensauban önálló kiadóhivatala alakult. Folyóiratuk: Der Tage-nbruch (Hajnal). Russel alaptanítását őrizték meg és elvetették a „teokratikus unió” fogalmát. Nem szervezeti formát akarnak kialakítani, hanem csupán misz-sziós mozgalom akarnak maradni.

1917-ben jött létre a „Laikusok Otthoni Missziós Mozgalma”. Ez a mozgalom is orthodox módon ragaszkodik Russel tanításához. Németországban jelentős erő-t képviselnek. Itt mintegy 15 000 hívük volt az 1960-as

évek elején. Eöhiphania nevű kiadóhivataluk Berkeimben, Esslingen mellett van.

A mozgalom legjelentősebb elágazásának alapítója Russel egyik svájci követője, F. L. Alexander *Freytag* volt, aki 1920-ban megszervezte az „Isten országa egyházát”. Ennek az 1930-as években Magyarországon is működött missziója: Bpest VIII., Aggteleki u. 2/a. alatt tartottak istentiszteleteket. „Mindenki lapja” címen röplapsorozatot jelentettek meg, melynek felelős kiadója Gál Ferenc volt. A szekta lényegében Russel alapeszméit követte. Különös tanítása az volt, hogy az általános, önzetlen szeretet világtörvényének teljesítése által, valamint bizonyos egészségügyi törvények betartásával az ember eléri megint azt az állapotot, amikor birtokában lesz hatodik érzékének, amit a bűn által elvesztett. Ez a hatodik érzék egy isteni fluidumban áll, amely a testi halhatatlanság felvételére tesz képessé.

Freytag 1947-ben meghalt. A szekta tanítása ezután a Jehova Tanúi tanításainak irányába módosult. Németországban 1960-ban mintegy 40 000 híve volt a szektának. Folyóiratukat félévenként jelentetik meg hat nyelven, mintegy 100 000 példányszámban. Címe: „Az igazságosság országának híradója”. A kiadás helye: Cartigny (Svájc). Ebben a Genf melletti kis városkában van a mozgalom központja. Itt adják ki Freytag könyveit is. A mozgalom tagjainak és baráti körének létszámát mintegy 150–200 000-re lehet becsülni a világon. Itt kell megjegyezni, hogy a magyarországi mozgalom a harmincas évek második felében megkísérelt egy kommunisztikus vagyonszövetséget, egy „földi istenorzságát” létrehozni, de sikertelenül.

##### 5. A Jehova Tanúinak története Magyarországon

A Jehova Tanúi több mint hatvan esztendeje működnek hazánkban. Mivel a felekezet legnagyobb részét illegalitásban működött és saját történetük emlékeit sem gyűjtötték össze, valamint a reájuk vonatkozó adataink nagyon hiányosak, ezért nagyon nehéz vázlatában is összeállítani a mozgalom magyarországi történetét.

Russel életrajzírói szerint 1906-ban jöttek az első hírnökök Magyarországra. A szekta tagjainak visszaemlékezése szerint egy amerikai magyar, *Dobó József* zalaudvari lakos hozta Magyarországra először a szekta tanait az 1910-es években.<sup>21</sup> Bibliográfiai adatgyűjtésünk eredménye szerint a legrégebb magyarnyelvű könyvük Russel híres Bibliai Tanulmányok sorozatának első kötete volt: „Az isteni terv a korszakokban” címmel, amely 1910-ben jelent meg. Ez a példány valószínűleg az Egyesült Államokban készült, mert köteles példánya nem került be a Széchenyi Könyvtárba. Az első világháború előtti időből több adatunk nincsen, de már ekkor feltétlenül megjelent magyar nyelven is az Óratorny c. folyóiratuk. Ha az évfolyamozásnak hinni lehet, akkor a magyarnyelvű Óratorny első évfolyama 1913-ban indult.

Az első világháború után fellendült az Európába, főként a legyőzött országokba irányuló missziója a Társaságnak. Az 1920-as évek elejének központja, ahonnan a térítés és a sajtótermékek eredtek, Kolozsvár volt. *Dr. Nyisztor Zoltán* szerint „Kolozsváron nyomdájuk van.”<sup>22</sup> Kiadványaik ebben az időben a kolozsvári Élet nyomdában készültek. A mozgalom vezető alakja *Faluvégi Dénes* tanító. Ő tartja Budapesten az első nagy szabású előadásorozatot 1922. szeptember–októberében, a régi Országháza nagytermében, amelyet plakátokkal hirdetnek meg, „Aranykorszak”<sup>23</sup> címen, 1922. decemberében folyóiratot indít el, melyben jellegzete-

sen kispolgári, tudományoskodó írárok jelennek meg magyar és külföldi szerzők tollából. Az ő működésében a Jehova Tanúinak kispolgári szárnya testesül meg. Tanításaiban több demagóg antikapitalista szólam, szocialista frázis is megtalálható. Ezért az 1929-ben megjelent 6200/1929. VII. res. számú belügyminiszteri rendelet bizalmas kiegészítő függeléké, mely az el nem ismert vallásfelekezetek, „szekták” ellenőrzéséről intézkedett, így jellemezte őket: „A Nemzetközi Bibliatanulók Egyesülete, Bibliakutatók Egyesülete, Világító Óratorny, Bibliai Traktátus Társaság nevek alatt működő szektára, melynek tanai és terjesztett sajtótermékei nemcsak a történelmi egyházak ellen irányulnak, hanem büntetőjogi és államrendészeti szempontból is súlyos kifogás alá esnek, külön figyelmet kell fordítani. E felekezet sajtótermékeinek jelentős része bírói intézkedéssel lefoglaltatott, vagy elkoboztatott, illetőleg azoknak külföldi kiadása kiutasított, amiről a hatóságokat esetenként körrendeletben értesítettem. E szekta terjesztését a hatóságok feltétlenül akadályozzák meg, és sajtótermékeik terjesztői ellen az eljárást indítják meg... Tanaiak kommunista színezetűek”. Ezért sajtótermékeik főként külföldön — Erdélyben, Prágában vagy az Egyesült Államokban jelennek meg.

A szekta első fellendülése az 1920-as évek első felében volt. Ez a rendelkezésünkre álló szegényes adatok szerint, inkább kispolgári rétegeket ért el. A második fellendülés a harmincas évek elején következett be, mely a nagy gazdasági válsággal van kapcsolatban. Ez a fellendülés már inkább népi jellegű. Főként a Tisza mentén és a Nyírségben terjedt el a mozgalom erősen. Ezekről a mozgalmakról csak hosszú levéltári kutatómunka után tudunk rendszeresebb képet alkotni. Az 1930-as 40-es években végzett falukutató munka eredményeként ismerünk több érdekes adatot. Beszámol róluk Kovács Imre: A néma forradalom című művében.<sup>24</sup> Jelentősek Veres Péter erre vonatkozó írásainak feljegyzései is.<sup>25</sup> A legtöbb konkrét adatot Lányi Kamill tanulmányában találunk, aki jelentős kutatómunkával térképezte fel a tiszaezlári, büdsszentmihályi és szorgalmatosi csoportok történetét.<sup>26</sup>

Az egyes egyházak szekták ellen kiadott vádirataiban az 1920-as évek második felében jelentkeznek a Jehova Tanúi. Katolikus részről Nyisztor Zoltán<sup>27</sup> protestáns részről Dr. Vass Vince,<sup>28</sup> Mátyás Ernő,<sup>29</sup> Csicsesz Sándor<sup>30</sup> és Wolf Lajos<sup>31</sup> ír ellenük. Úgy látszik, hogy a baptista misszióknak is komoly harcot kellett folytatni a szekta ellen, mivel Csupják Attila is füzetet ír ellenük,<sup>32</sup> valamint az Egyesült Államokban is füzetet adott ki tanaik cáfolására Dulity Miklós baptista lelkes magyar nyelven.<sup>33</sup>

A Jehova Tanúit mint a társadalomra nézve veszélyes antimilitarista szektát 1939. december 13-án belügyminiszteri rendelettel betiltották. Így a szekta működése illegalitásba szorult és fokozott üldözéseknek voltak kitéve. Lányi Kamill feljegyzései szerint többet internáltak és börtönbe vetettek közülük.

A felszabadulás utáni években 1945–1948-ig újabb felvirágozás következett be a szekta életében. A korábbi rendelet hatálytalanították (6270/1946. M. E.) és így teljesen szabadon hirdethették tanaikat és adhatták ki nyomdatermékeiket. A mozgalom vezetője akkor Konrád János volt, központjuk pedig: Bp. XIV. Gvadányi u. 8. 1947. június 13–15. között Budapesten Teokratikus kongresszust tartottak.<sup>34</sup>

Az 1950-es évek elejétől ismét illegalitásba vonul a szekta szélsőséges, államellenes tanításai miatt. Tevékenységükkel több párthatározat és elméleti cikk foglalkozott.<sup>35</sup> 1956. óta ismét többször hallunk róluk.<sup>36</sup> Az utóbbi években több újságcikk, riport jelent meg

róluk.<sup>36</sup> Ezekből tükröződik, hogy expanzivitásukat megőrizték, sőt köztük ma többen megpróbálkoznak, legalább is a kultúra külső kellékeiben alkalmazkodni korunkhoz. Ennek ellenére megőrizték anarchikus, mindenféle államrenddel szemben opponáló jellegüket. Az utóbbi években olyan hírek is elterjedtek, hogy három csoportra szakadtak volna, éppen az államhoz való viszony tekintetében megoszló nézeteik miatt.<sup>37</sup>

A szekta magyarországi történetének vizsgálata hosszabb szívós munkát igényel. Egyrészt országos és vidéki leváltáraink anyagát kell felkutatni, másrészt folyóiratanyagukat — mely csak nagyon töredékesen van meg az Országos Széchenyi Könyvtárban — kell összegyűjteni. Pontosán regisztrálni kell a tanítás alakulását és gondos statisztikai felmérésekkel és összeírásokkal kell megvizsgálni elterjedtségüket, hozzávetőleges számukat. Ezeknek a hosszabb időt igénybevevő feladatoknak elvégzése nélkül csak találgatásokra vagyunk utalva.

## II. Tanításuk

A Jehova Tanúi eltérnek minden más vallási szektától abban, hogy rendszerezett tanításuk nincs. Ha nagyterjedelmű könyveiket vizsgáljuk, akkor ezekben inkább bibliamagyarázatokat találunk és nem rendszerezett hittételeket. Az egyes tanításaik, illetve bibliamagyarázásaik eredményeik, történelmük során többször változtak és a módosulásokat a megfelelő anyag hiányában nagyon nehéz figyelemmel kíséreni. Egyes forrásaink arról tudósítanak, hogy a tanítások módosításának és változtatásának lehetősége az Amerikában székelő „Hű és bölcs tanúbizonyságnak” a dolga. Könyveiket olvasva, az is nehezíti az eligazodást, hogy saját fogalomrendszerét alakítottak ki, amelynek megértése, az összefüggések tisztázása nehéz feladat. Tanításaiknak legújabb forrásaiaval, mivel ezek illegális kiadványokban olvashatók, s melyekhez nem tudunk hozzáfutni, csak nagyon töredékesen és bizonytalanul tudunk számolni. Ez a helyzet további kutatásra ösztönöz, amelynek célja egyrészt a tanítás történelmi alakulásának nyomon követése, másrészt a mai tanítás pontos felmérése és értékelése.

### 1. A Bibliáról

A Jehova Tanúinak a Bibliáról alkotott felfogása eltér minden protestáns egyház, sőt szabadegyházi közösség nézetétől. Már Csikesz Sándor is rámutatott arra, hogy ez a szekta tulajdonképpen a Szentírás feltétlen tekintélyét tagadja.<sup>38</sup> Érdekes ezzel kapcsolatban megemlíteni, hogy Russel a következőket mondta a Bibliáról: „A Biblia olyan, mint egy öreg hegedű, amelyen mindenféle hangot el lehet játszani”.<sup>39</sup> Ezért Szentírás-magyarázásaikra az jellemző, hogy a Biblia szövegét különböző áltudományos nyelvészeti érvekkel, különleges fordítások idézésével tanításaikhoz alakítják. A Szentírásnak mindazokat a kifejezéseit, amelyek tanúknak nem felelnek meg, át kell alakítani, vagyis addig kell egyes szavakat és kifejezéseket „értelmezni”, amíg hozzá nem illenek elképzeléseikhez. Ezeknél durva hamisításoktól sem riadnak vissza.

Jellegzetesen szektás igemagyarázatokra idézhetünk egy-két példát. Náhúm próféta könyvének 2. fejezete 3-t, verséről Russel ezt írja: „Érdekes dolog tudni, hogy sok évszázaddal ezelőtt az Úr Náhúm próféta által megjövendölte és leírását adta egy teljes működésben levő vasúti vonatnak, rámutatva arra, hogy ez egy bi-

zonyos időben be fog következni”. Ezután részletesen magyarázgatja a fenti igehelyet és még az utasoknak a folyosókon való tolongására, sőt a jegyszédő kalauzokra is talál jelképet<sup>40</sup>. A legutóbbi időben főként arra összpontosítják erejüket, hogy Jézus Krisztus keresztségéről bizonyítsák, hogy az nem kereszt, hanem cölöp volt. S ennek az elképzelésnek elfogadását a hit szempontjából döntőnek minősítik.<sup>41</sup>

### 2. Istenről és a Szentháromságról

A Jehova Tanúi nem hisznek a Szentháromságban. I. Kor. 8:5—6. alapján erőteljesen hangsúlyozzák az Istenség egységét. A Szentháromság tanát bibliaellenesnek, az ördög találmányának mondják. „Ez a tanítás az egyházak sok százéves szörnyű tévelygése, s az az Isten, akit a papok és prédikátorok hirdetnek, háromfejű szörny!” „Istent nem lehet részekre tagolni és nem lehet több Istenben bízni, tehát Isten csak egy és nincsen több”.<sup>42</sup> Russel lényegében az ariánusi tanokat elevenítette fel, ezért tartotta Ariust az evangélium korszaka nagy drámájának harmadik küldötteként tiszteltben. Tanításuk szerint a Szentlélek nem személy, hanem egy személytelen erő.

Már Kurt Hutten megállapította, hogy a Jehova Tanúi tanításában Jézus Krisztus személye és a krisztológia elhalványul. Nem Jézus Krisztus keresztje, hanem a bekövetkezendő ezeréves békekorszak, a millenium, az üdvösségtörténet központja. Jézus nem Isten, hanem mint az első teremtés, a legnagyobb a teremtett lények között és legkiválóbb az angyalok között. Ő a Mihály arkangyal. Testet öltése előtt, mint szellemi lény élt, ezért Jézus Krisztus feltámadása is nem testileg, hanem szellemileg történt. Jézus földi formájában nem Isten volt, hanem csupán tökéletes ember. Keresztségekor, működése kezdetén jogot — de nem hatalmat — kapott az uralomra. Tökéletes emberi halála és szellemi feltámadása után Istenhez lett hasonló. Engedelmsége folytán nagyobb rangra emelkedett és az Istentől hűsége jutalmául isteni természetet kapott. Vagyis Istenné lett. Krisztus nem közvetlenül mennybemenetele után nyerte el teljes uralmát, hanem egy bizonyos várakozási idő után 1874-ben.

### 3. A megváltásról

A legfontosabb keresztyéni tanítás a megváltás. Ezen a ponton is sok mindenben eltér a Jehova Tanúinak tanítása az általánostól. Szerintük Isten tökéletes élettel ajándékozta meg az első emberpárt, amelyben benne volt az élethez való jog. Engedetlenségük miatt elvesztették az élethez való jogot. Azóta minden ember meghal. A tökéletesnek teremtett Ádám bűnéért és haláláért egy másik tökéletes ember halála és élete volt szükséges. Jézus volt az Ádámmal egyenértékű tökéletes ember. Halála és feltámadása által megszilárdította a testi öröklétben való hitet, Jézus halálában nem a megváltási mű beteljesedését, hanem csak a kezdetét látják. Jézus halálának az a célja, hogy az evangélium korszakában a kiválasztottakat összegyűjtse. Ezeknek — mivel Krisztusban hisznek — Isten nem tulajdonít bünt. Ezek a millenium előkészítői. Tanrendszerüket elsősorban az jellemzi, hogy nem ismerik a bűn mindenre és mindenkire elható rontását és a megváltás lényegét egy tan elfogadásában és követésében látják. Így fogalmuk sincs Isten kegyelméről —, szerintük a megváltott ember életét nem Isten szeretete és kegyelme formálja, hanem a tanhoz való hűség.

#### 4. A Lélekről

A Jehova Tanúi azt tanítják, hogy „minden ember egy lélek”, de „egy embernek sincs lelke”.<sup>44</sup> Isten nem adott a testtől különálló lelket, a lélek szó az élőlényt, a lélegző teremtményt jelenti. A lélek nem egyéb, mint lehelet, ha ez megszűnik, vége a léleknek és az embernek. A lélek csak az élet kifejezésére szolgál, minden létező lény lélek, így az ember ebből a szempontból egyforma az állattal, az Isten képére és hasonlatosságára való teremtés csak tökéletesebb testi életet jelent. „Csak jobb teste és finomabb szervezete révén rendelkezik az ember magasabb értelemmel”.<sup>46</sup> Ennek alapján tagadják a lélek halhatatlanságát.

#### 5. Prófétaí számítási módszerük

Russel tanítása abból a feltételezésből indult ki, hogy a megfelelő módszerrel felismerése által lehetőség nyílik arra, hogy az utolsó idők minden részletét előre kiszámolják. Rutherford azt is állítja, hogy képes közeli pontossággal megmondani a jövőbeli eseményeket. Az előre megjövendölt események be nem teljedése újabb számítási módszert igényeltek. Így ma már csaknem áttekinthetetlen az a tanítási anyag, melyet közel egy évszázad alatt létrehozta. A Biblia számukra „rejtvény — és számítási könyv”. Itt csak a legfontosabb és legismertebb számítási módszereket említjük. Tanításuk szerint az első ember megteremtése Krisztus előtt 4025 őszén történt. A nemzetek hét ideje elképzelésének III. Móz. 26:18. az alapja. Itt arról van szó, hogy Isten hétszeresen bünteti meg Izraelt, a hétszeres szó, magyarázatuk szerint hét időszakot jelent. Egy idő egy prófétaí év, vagyis 360 nap. Egy prófétaí nap egyenlő egy földi évvel. A hétszer 360 év, 2520 földi évnek felel meg. Ez a pogány világ korszaka, kezdete Dávid királyságának a vége, Krisztus előtt 607 nyarának végén. Tanításuk szerint ekkor vonult be Nabukodonozor Jeruzsálembe. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy ez a két szám pontatlan. A legutóbbi történelmi kutatások szerint Nabukodonozor 605—604-ben vonult be először Jeruzsálembe. Ennek ellenére a Jehova Tanúi továbbra is 607-től számítják a nemzetek idejét. Ehhez adják hozzá a 2520 évet és így kapják eredményül 1914 őszét. „Ebben az időben kellett megszakadjon a Sátán világhoz tartozó nemzetek ideje. Akkor lett a mennyei királyság felállítva”.

A második nevezetes évszám 1874. Ezt az évet Jehova Tanúi Dániel 12:12-ből számítják ki. Itt ez áll: „Bolg, aki várja és megéri az 1300 és 35 napot”. Itt is a napokat évekként értelmezték. A kezdőpontot 539 évben jelölték meg, akkor bukott meg szerintük a keleti gótok birodalma és megkezdődött a pápai uralom. Ez a számítás megint alapjaiban helytelen, hiszen a keleti gótok birodalma nem Krisztus után 539-ben, hanem 553-ban pusztult el.

1969-ben Bécsben egy kongresszusukon egy új időpont került előtérbe. Az „istentelen gonosz rendszer végét” ezen a konferencián 1975. őszére határozták meg. Ez az új világvége időpont ad új lendületet a szekta propagandájának (Szontágh István: A „Jehova Tanúi” Lp. 1974. 3: 152. kk.).

#### 6. Isten országáról

Jehova Tanúinak tanítása elsősorban a „végidőre” vonatkozik. Bonyolult eschatológiai tanításuk központjában egyrészt az armageddoni csata, másrészt a világ újjáteremtése áll. Szerintük jelenleg a bizonyoságtevés

időszaka van, „most teljesen el kell dőlnie, hogy az ördög fog tovább is uralkodni és a népet tudatlanságban fogja tartani, vagy pedig Jézus Krisztus fog uralkodni igazságban... Jehova ezen világra szóló háború előtt, világszerte elküldi bizonyoságtevőit”. — „A bizonyoságtevés befejeződése után következik a legnagyobb nyomor, nevezetesen armageddon világraszoló háborúja”. Így tehát váradalmaikban központi helyet kap egy „szent háború”. Többször idézi Jeremiás 25:29—31-et: „Nem menekedtek meg, mert én fegyvert hozok e földnek minden lakosára”. „Jehova szent nevének igazolását szolgáló általános háború közel van. Csak Krisztus, illetve Jehova Isten szervezete nyújthat védelmet.”<sup>47</sup>

Tanításuk szerint Krisztus mint ítélő bíró „a mindenható Isten napján”, a mennyi seregek élén vívja meg az armageddoni csatát, melyben minden sátáni hatalmat — ezek az egyházak és világi hatalmak — megsemmisít. Ekkor dől el végképp Jehova javára az ütközet. Ekkor veszi kezdetét az ezeréves békeország itt a földön. Jellemzője tanításuknak, hogy ezt a békeországot a földi élet realitásai között képzelik el, Arról beszélnek, hogy a most felhalmozott élelmiszerek és más kincsek akkor majd jólétüket fogják szolgálni. Ebben a dicsőséges országban az elsőnek feltámadott 144 000 kiválasztottból álló „mennyei ország” fog uralkodni, idekerülnek a tanúk és a hozzájuk közel eső, de tanúkká nem vált emberek, akik a földi osztályt képezik. Ezután feltámadnak a halottak, hogy egy lényegesen kedvezőbb körülmények között, mintegy utolsó lehetőségként eldöntsék azt, hogy meg akarják-e telni, vagy sem. Ezt a korszakot követi a végítélet, melyben Isten ez ellenszülőket örökre megsemmisíti. A jehovisták elképzelése szerint nincs olyan pokol, ahol örökké szenvednek az emberek. Az örökélet a föld aranykora, amelyben a kiválasztottak elérik „az ádám ember tökéletességét”.

#### 7. Etikájuk

Etikájuk alapja a világról alkotott felfogásuk. Világon elsősorban a társadalom szervezetségét, az állam és a társadalom rendjét értik. Kardos László újabban megjelent szociográfiai tanulmányában így jellemzi a világhoz való viszonyukat: „Hátat fordítanak a világnak, egyrészt úgy, hogy ne merüljenek bele a világ gondjaiba, társadalmi problémáiba, politikai semlegeséget tanúsítanak, a világi törvények és Jehova tilalmi közti ellentétek az utóbbi javára döntik el, másrészt úgy, hogy a világ csábításának ellenállnak, csak mérsékelttel fogyasztanak szeszeseit, nem dohányoznak, világi szórakozásokban nemigen vesznek részt, csak vallásos és általuk oktatóknak ítélt könyveket és iratokat olvasnak, ilyen értelemben hallgathatnak rádiót, és nézhetnek filmet és TV-t is. Szórakoztató jellegű előadások meghallgatását és megnézését az egyéni lelkiismeretre bízzák”.<sup>48</sup> Az újabban megjelent riportok arról tanúskodnak, hogy bizonyos fellazulás mutatók között a kultúra egyes kérdéseit illetően.<sup>49</sup>

Véleményük szerint dohány és az alkohol-élvezet nem bűn, de ezekben a mértékletességet írják elő. Ha az egészséget rontják, akkor tilosak. Itt kell azt is megemlítenünk, hogy az 1920—30-as években a szekta kispolgári ága jelentős egészségkultuszt űzött és folyóirataikban több cikkben foglalkoztak a természetes gyógymód és az egészséges élet törvényszerűségeivel.<sup>50</sup> Egyes forrásaink szerint a házassággal kapcsolatos véleményük lazább, mint a biblikus felekezetek véleménye. Olyan véleményekkel is találkozunk közöttük, hogy a testi paráznaság nem bűn, csak a lelki parázna-

ság. Viszont csak a hittestvéri házasságot tartják igazságnak, a válás a szektából való kizárást jelenti.<sup>51</sup>

A többi erkölcsi normákat is csak a szekta érdekeinek alávetve tartják fontosnak. Russel például így nyilatkozott: „A tisztességes hazugság sohasem vétek.”<sup>52</sup>

### 8. Az államhoz való viszonyuk

A Római levél 13. fejezetében található biblia tanítás, mely szerint a keresztyén embernek engedelmességre kell a felsőbb hatóságoknak, hatalmasságoknak, nem a földi, hanem a mennyei hatalmasságokra magyarázzák. Mindenféle földi államot a Sátán eszközeinek, a sátáni világalom hordozójának tartanak. Ezért a földi hatóságoknak, kormányoknak vagy állami törvényeknek engedelmességre bűn. Úgy az állami, mint a társadalmi életben az antikrisztus uralkodik. Az állam uralkodói a Sátán megbízottai. Önmagukat ellenséges viszonyban tudják az államhatalommal. A társadalom természetes rendjét a háborúban látják, „ameddig még ez a régi kígyó és fajzatai itt vannak, addig az isteni hadüzenet szerint háborúnak kell lenni.” „Mivel tehát az uralkodó hatalmak ama gonosz kígyó hatalma alatt vannak, vajon a világ urai szintén szét lesznek zúzva, midőn a kígyó feje szétzúzatik? Erre a kérdésre Isten ihletett igéjéből világos igenlő feleletet kapunk.”<sup>53</sup>

Ezért tiltják a fegyverfogást és a katonai alakulatokban való szolgálatot, sőt még a katonakönyv átvételét is. Ez a fegyverfogási tilalom egészen más teológiai bázisból ered, mint a nazarénusok hasonló gyakorlata. A nazarénusok alapvető tanítása szerint lojálisak az államhoz. Nem a katonáskodást tagadják meg. Magukra nézve is kötelezőnek ismerik el az Alkotmány 61. §-ának 1. pontját: „A haza védelme a Magyar Népköztársaság minden polgárának szent kötelessége.” A nazarénusok fenntartása nem az államhoz való viszonyukból, hanem a „ne ölj” parancs radikális érvényű magatartásából származik. Így tehát a nazarénus hajlandó olyan katonai szolgálatot teljesíteni, amelyik nincs fegyverhasználathoz, vagy fegyveres kiképzéshez kötve. Nagyon sok nazarénus teljesített ilyen szolgálatot úgy az első, mint a második világháború alatt.<sup>54</sup>

A Jehova Tanúinak ezzel kapcsolatos magatartása más. Ők nem a katonai szolgálat ellen vannak, hanem az államhatalom ellen. Ezért ők nem a ne ölj! parancsolatra hivatkoznak, hanem arra, hogy mindennemű katonai szolgálat a Sátán erejét, az államhatalmat támogatja.

### 9. A Jehova Tanúi önmagukról

„Mi az egész földön egyetlen isteni közösséget ismerünk, ez a Jehova Tanúinak közössége, akik nem tévesztendőek össze egyik vallással sem. Mi nem vagyunk sem vallás, sem egyház, mi a Jehova hírnökei vagyunk. Munkánk nem imádkozgatásban, bibliai igék citálgatásában, hanem az emberek Jehovához való vezetésében áll.”<sup>55</sup> Ezért a szekta tanítása szerint megterés legfőbb bizonyítéka az, hogy megszabadulva a világ kötelékéből, házról-házra járva, biznyságot kell tenni a Jehováról. Egyik füzetükben így fogalmazza meg Rutherford arra a kérdésre a választ, hogy kik a Jehova Tanúi?: „Azok, akik nem ismerik Jehova biznyságait, őket vallásszektának, vagy kultusznak, vagy vallásos testületnek nevezik. Ezek az elnevezések teljesen tévesek. Azok a keresztyének, akik a földön Jehova tanúbiznyságait, teljesen Jehova Istennek szentelték magukat és Isten parancsolata iránti hűséggel és engedelmességgel igyekeznek nyomdokain követni Jézust... Nem alkotnak szektát. Engedelmeskedni tartoznak Jehova parancsainak.”<sup>56</sup> A fenti idézetek is mutatják, hogy nagyon erős felekezeti öntudatuk. Ebből

az is következik, hogy a többi egyházakat és felekezeteket „Sátán szervezeteinek börtönként” jelölik meg, melyben sok őszinte és jóakarátú ember gyötrődik és kínlódik. Rutherford így ír erről: „A felekezeti rendszerek az ördög fennhatósága és felügyelete alatt állnak és az ő látható kormányzatának egy részét képezik és ezért az antikrisztust alkotják. Ők az Úr nevével nevezik magukat, valójában az ördög képviselői.”<sup>57</sup> A második világháború után egyre nagyobb hangsúly került a mártíromság gondolatára. Ettől az időtől fogva ilyen meghatározásokat olvashatunk: „Jehova Tanúi az a nép, melyet az összes nemzetek kormányai és a világ összes vallásszervezetei megtagadnak.” „Hogy a magukat keresztyéneknek vallók valamely testületéről megállapítsuk, valódi Jehova Tanúi-e, nyilvánvalóan arra kell figyelniük, vajon súlyosan üldözik, verik, gyalázzák-e őket vagy sem.”<sup>58</sup>

### III. Szervezetük

A Jehova Tanúinak diktatórikus csúcsszerve van. A szekta élén az Egyesült Államokban Brooklyn-ban székelő igazgatóság van. Élén az elnök áll, aki mellett egy tagú direktórium kormányoz. Egy 40 tagú tanácsadó bizottság egészíti ki a központi vezetőséget. Ők határozzák meg a legújabb tanításokat éppúgy, mint mindennemű szervezeti kérdést. Közvetve ők nevezik ki a tagság megkeresése nélkül az egyes csoportok vezetőit, ők látják el utasításokkal a szekta tagjait. Összegyűjtik az egyes területeken dolgozó csoportok írásbeli jelentéseit és a be nem dolgozott területekre munkásokat küldenek. *Lányi Kamill* szerint az egész szervezet egy jól organizált részvénytársasághoz hasonlít.<sup>60</sup> Tökéletesen megszervezték az információk begyűjtését és feldolgozását. *Kardos László* így ír erről a szervezetről: „Központjuk organizációs utasításai a szervezés magas iskolái, differenciált feladatokkal és differenciált beosztásokkal, ahogyan ez már a Krisztus Jézus vezetése alatt álló teokratikus szervezet látható részének építményéből következik.”<sup>61</sup>

A szekta pénzügyei is nehezen áttekinthetők. Kiadásait egy ún. *jóreménység* pénzalapból fedezik, amely egy nemzetközi szövetség. Ez az egyes hívek adakozásaiból jött létre. „Az Úr népe között régi szokás, hogy hetenként félretesznek egy bizonyt összeget az Úr munkájára”. Ez az összeg „arra képesíti a tárulatot, hogy az így nyert áttekintés alapján a jövő évi munkatervet is el tudja készíteni.”<sup>62</sup> A jelenlegi magyarországi helyzet áttekinthetetlen, valószínűnek kell azonban tartanunk, hogy jelentős külföldi támogatást kapnak az egyes csoportok munkáihoz.

A szekta alapvető sejtjei a csoportok. Ezek lényegében nem istentiszteleti, hanem tanulmányi közösségek. Céljuk a központ által kiadott tanulmányok pontos megtanulása és feldolgozása. Vezetője a csoportszolga.

A következő tisztségviselőket nevezi ki a központ az egyes szolgálatokra: csoportszolga, segéd csoportszolga, úttörő szolga (ez végzi az új misszióterületek munkálására kiküldött tagok szervezését), terület-szolga (egy-egy terület missziójának a felelős vezetője), kihirdető szolga (a csoport propaganda felelőse), számla szolga (pénzügyi felelős), raktár szolga (az irodalmi termékek megőrzője), iskola szolga (a tanulmányi ügyek vezetője), utószolga (aki a már egyszer meglátogatottak utólátogatását szervezi és irányítja).

A három fő tisztségviselő: csoportszolga, segéd csoportszolga és utószolga, egy bizottságot alkot, mely a helyi kérdésekben dönt. A csoportok nagysága változó.

Abban a földrajzi helységben, ahol 200-nál több tag van, több csoportot szerveznek.

A tagokat hírnököknek nevezik és ezzel is kifejezést juttatják, hogy a legfőbb cél: a hit terjesztése. Az egyes csoportokon kívül is vannak a társulatnak külön hírnökei, akik a szektának külön képviselői. Az úttörő hírnökök azok, akik önként jelentkeznek és vállalják azt, hogy havonta 150 órát fordítanak agitációs munkára, ezeket a társulat olyan helyekre küldi, ahol az egyes csoportok még nem folytattak munkát. A külön úttörői hírnökök azok, akik legalább havi 175 órát foglalkoznak agitációs tevékenységgel. Ezekről elvárják, hogy minden idejüket erre a munkára fordítsák. Ezeket a társulat hívja fel erre a szolgálatra, s ezek rendszerint elvégzik az Órtorony Gileád Bibliaiskoláját. A testvérek szolgálói tulajdonképpen a csoportok összekötői, akik a központot értesítik és tájékoztatják a csoport életéről és munkájáról.

Mivel hazánkban a Jehova Tanúinak szervezete illegálisan működik, nagyon nehéz képet alkotni arról, hogy ezek a tisztségek és ez a szervezeti forma hogyan működik Magyarországon. Az egyes csoportok tagjai sem ismerik az országos vezetőket. Az egyes csoportok vezetői összekötőkön keresztül tartják a kapcsolatot az illegálisan működő országos központtal.

Az úrvacsorát emlékvacsorának tartják, de azt azonban csak „a szellemi osztály” tagjainak, vagyis a 144 000-nek szolgáltatják ki évente egyszer a páska ünnep napján. Tanításuk szerint a 144 000 1933-ban betelt, így az azóta megtértek, vagy a „földi osztály” nem vehet úrvacsorát, mégis ezen a napon megterítik az asztalt, kovásztalan kenyeret és vörösborot helyeznek el és így emlékeznek meg az ünnepről.<sup>66</sup>

## 2. Munkamódszerük

A Jehova Tanúi szervezetének egyetlen célja, hogy a hívek „harcszerűen végzett szolgálatot” teljesítsenek. A hitélet egyetlen mércéje a hitterjesztő teljesítmény. Ilyen buzgólkodásuk során alakult ki bennük az a magyarázó, agitáló magatartás, amely jellegzetessé teszi bizonyágtevésüket. Ez egyrészt meggyőződésből származik, másrészt az igazság kizárólagos birtoklásából származó fölényből. Sokszor agresszivitással is párosul munkájuk. Gyakran alkalmazzák a megfélemlítés módszerét.

Általánosan elterjedt módszerük a következő: párosával, lehetőleg egy idősebb és egy fiatalabb tag együtt indulnak el házról-házra, ahol elmondanak egy betanult bibliai idézetekből és az ezekhez illesztett magyarázó szöveggel összeállított propaganda-beszédet. Legtöbbször ezeket szóról-szóra betanulják. Ott, ahol érdeklődést tanúsítanak, ún. utólagos tanításokat végeznek és a megfelelően előkészített és a szekta tanítására hajló tagokat igyekeznek beépíteni csoportjukba, ahol ezek is rögtön kiképzést kapnak az agitációs munkára. Munkájuk közben irodalmuk terjesztésére is nagyon támaszkodnak, ahol érdeklődést tapasztalnak, oda könyveket kölcsönöznek olvasásra. Külföldön hanglemezeket is kölcsönöznek, melyen a Jehova Tanúi tanításai vannak. Lányi Kamill szerint „nincs az a politikai párt, amely agitációban és a szimpatizánsokra is kiterjedő nyilvántartásban felülmúlná a Jehova Tanút.”<sup>67</sup>

## 3. Viszonyuk a társadalomhoz

A szekta állametikai felfogását már az előbbieken részletesen ismertettük. Mégis a társadalomhoz való viszonyuk külön figyelmet érdemel. Ez is a történelem során változott. Az első világháború után a magyar irodalomból is jól ki lehet mutatni akkori előretörésük

fő okát, a szociális demagógiát. Romantikus antikapitalista nézeteket vallanak, elítélik a gazdagságot, elítélik a tömegek pénzimádatát, amiért egyes szűklátókörű hatóságok kommunizmussal vádolták őket. A fasizmus idején mindezt már a történelmi összefogásból láttuk jól kihasználták üldözöttségüket. Az a mártír komplexum, ami tanításukban és magatartásukban ma is kimutatható. A háború utáni politikai állásfoglalásukat főként a „Vigadatok ti nemzetek” (Budapest, 1946.) című füzetükből ismerjük meg. Ebben egyformán elítéli a szocialista és a kapitalista társadalmi rendszert, de ugyanakkor jellegzetesen nyugati elképzelést hirdet, amikor totalitárius rendszerek közé sorolja a kommunizmust is, nagyon éles szavakkal nyilatkozik az ENSZ-ről, s újabb háborúkat ígér. Érdekes tény viszont az, hogy Nyugat-Németországban milyen aktív és nagyméretű támogatást kapott ez a szervezet az amerikai megszálló csapatoktól. Mint már fent említettük, erre — az elfoglaltsággal kevésbé vádolható — *Konrad Algermissen* is felfigyelt. Korábbi irodalomban többen szabadkőművességgel vádolták őket, de ezt bizonyítani nem tudjuk.<sup>68</sup> Mindenesetre jellegzetesen anarchikus elképzeléseik, mellyel szemelláthatóan egyes nyugati körök az ideológiai fellázítás eszközeinek használják fel, nagyobb figyelmet érdemel és további tanulmányozásuk fontos feladat lenne.

## 4. Irodalmuk

Mint azt már a történelmi áttekintésből láttuk, ez a szervezet döntő jelentőséget tulajdonít az írott tanításnak, az irodalomnak. „Az Úr az ő népét a folyóirat (Órtorony) útján és nem haszontalan beszélgetés által táplálja.”<sup>69</sup> Az Órtorony című folyóiratuk, mely a szekta legjellegzetesebb és legelterjedtebb irodalmi terméke, 1959-ban 52 nyelven 3 600 000 példányban, havonta kétszer jelent meg.<sup>70</sup> Újabb adatokat nem ismerünk. Ez a folyóirat az egyes csoportokban folyó tanulmányi munka alapja. Mivel történelmük során többször említést tettünk irodalmuk egyes kérdéseiről, ezért itt röviden csak a magyarnyelvű irodalomhoz fűzünk egy-két megjegyzést.

Első irodalmi termékeik még az első világháború előtt jelentek meg, ezek közül jelenleg Russel: *Bibliai Tanulmányainak* első kötetét ismerjük. Az Órtorony magyarnyelvű kiadása is 1913-ban indult meg. De ezeknek a példányai is ismeretlenek. Valószínűnek kell tekinteni azt, hogy ezeket külföldön nyomtatták, ezek nem kerültek a köteles példányok könyvtárába. A két világháború között az Órtoronyon kívül Aranykor, valamint Jehova nevének hírnöke c. folyóirataik jelentek meg, melynek töredékes példányai a Széchenyi könyvtárban megtalálhatók. Ebben az időben irodalmi termékek Romániában, Csehszlovákiában és az Egyesült Államokban készültek nagyrészt, bár Budapesten is adtak ki jehovista iratokat. Ezek közül többet kiutasítottak, vagy pedig elkoboztak, kommunista-gyanús tartalmuk miatt. A második világháború után 1945. és 47. között jelentek meg Magyarországon sajtótermékeik, azóta pedig az Egyesült Államokból kerülnek az országba illegális úton könyvek és folyóiratok, melyeket gépirással terjesztenek.

Palotay Sándor—Szigeti Jenő

## JEGYZETEK

1. *Nyíri Eva*: Jehova Tanúi Pest megyében. Pest megyei Hírlap, 1969. ápr. 22–27. — 2. A kispolgári vallásosság<sup>67</sup>: *Szigeti Jenő*: A kispolgári vallásosság csúdjá. *Theológiai Szemle* 1966. 1–2. 61–62. — 3. *Roser Mehl*: *Traité de sociologie du protestantisme*. Belachaux el Miestlé. 1965. 199–229. — 4. *Takács Béla*: A balmazújvárosi „Testvéri Közösség” története. *Theológiai Szemle* 1962. 7–8. sz. 215–233. — 5. *Ch. T. Russel*: *Eletrajzához*: *Charles W. Ferguson: The Confusion of Ton-*

ques, a Review of Modern Yames, Doubleday, New York, 1933. *Konrad Algermissen*: Das Sektenwesen der Gegenwart. Aschaffenburg 1961. — 6. Ch. T. Russel: Biblia tanulmányok 1. A korszakok isteni terve. (The Divine Plan) Brooklyn, X. 206. — 7. Ch. T. Russel: uo. X. 5. 69. — 8. Az angol 1886-ban jelent meg. Magyar kiadásai: 1910, 1922, 1925. — 9. A sorozat könyveinek címe és kiadási ideje: 1. A korszakok isteni terve. 1886. — 2. Az idő elérkezett, 1889. — 3. Jöjjön el a te országod, 1891. — 4. Armageddon, 1889. — 5. Kibekülés, 1899. — 6. Újteremtés, 1904. — 7. Beteljesült titok, 1917. — 10. Lásd 5. jegyzet. — 11. J. F. Rutherford: Milliók élnek most, akik sohasem fognak meghalni. (1920) 4. kiad. 52. old. — 12. J. F. Rutherford: Igazolás. X. 143. 332. old. — 13. „Vigadatok ti nemzetek” 1946. — 14. J. F. Rutherford: A pokol. 173. — 15. A statisztikai adatok: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. VI. Tübingen 1962. 1904—1905. *Konrad Algermissen* im. (5) jegyzet. — 16. A dokumentumokat lásd: „Vigadatok ti nemzetek” 1946. — 17. Im. 191. old. — 18. Evangélikus Élet 1963. júl. 21. („Röpirat a Jehova Tanúi ellen”). Evangélikus Élet 1965. szept. 12.) 3. A Jehova Tanúi ellen. — 19. Evangélikus Élet 1965. máj. 30/1. Mit akarnak? 20. K. Algermissen: Im. — J. Gründler: Lexikon der Christischen Kirchen und Sekten. X—XX. Wien—Freiburg—Basel, 1961. Herder. — 21. *Nyíri Éva*: Jehova Tanúi Pest megyében. Pest megyei Hírlap, 1969. ápr. 22/5. old. — 22. *Dr. Nyisztor Zoltán*: A szekták Magyarországon. Bp. 1926. — 23. Országos Széchenyi Könyvtár Hírlapára. 8010. sz. alatt. 1922. dec. 3—1924-ig. — 24. Bp. 1937. 217. 245. — 25. Szektás parasztok a Hajdúságban. Valóság 1947. november 819—822. Szárszó X. Az armageddoni csata. Kortárs 1969. 7. 1080—1091. — 26. Szekták a demokráciában. Bp. 1948. — 27. *Dr. Nyisztor Zoltán*: X. N. 67—68. — 28. Baptisták, Nazárenusok... Nemzetközi Bibliakutatók. Bp. 1926. — 29. „A szekták és az ellenük való védekezés módja.” Sárospatak 1933. — *Mátyás N.*: A millenisták. — 30. A szektákról. Debrecen 1925. — 31. A Jehova Tanúi. Győr, 1943. — 32. A russe-listák. Bp. 1926. — 33. *Dulity Miklós*: A ruszelizmus ellentéte a Szentírással szemben. New York. (1910-es évek). — 34. „Hetven hét” Jehova Tanúi 1947. évi teokratikus kongressz-

szusa. Jún. 13—15. Bp. 1947. — 35. *Révai József*: Az MDP Központi Vezetőségének határozata a Ikerikális reakció elleni harcról. Bp. 1950. — *N. Sántha Ilona*: A vallásos elmaradottság leküzdésének kérdése. Társadalmi Szemle, 1952. aug.—szept. 802—803. — 36. Az eddig említettek kivül: *Tóth Benedek*: Szekták Nagyvisnyón. Népszabadság 1969. jan. 10. 11. *Tóth Benedek*: A sötétség hatalmában. Népszabadság 1958. márc. 23. *Katonái*. 1962. 16. o. — 40. *J. F. Rutherford*: Világnyomorúság. 1967. nov. 2. *Sárdi Mária*: Szertartás a Dagályban. Esti Hírlap, 1969. febr. 8. — 37. *Nyíri Éva*: i. m. ápr. 23/5. old. — 38. i. m. 5. old. — 39. Idézi: *Bihari Sándor*: Armageddon zsoldos katonái. 1962. 16. o. — 40. *J. F. Rutherford*: Világnyomorúság. 23. old. vö. *Nagy József*: A Jehova Tanúinak Tévtanításai. — 41. *Örtony*. 1959. aug. 1/128. old. — 42. Idézet *Nagy József*: idézett műve alapján, 6. old. — 43. *Kurt Hutten*: Seher, Grübler, Enthusiasten, Sekten und religiöse Sondergemeinschaft von der Gegenwart. Stuttgart 1961. *Wettler Rezső*: A szektakérdésről. Lelkipásztor 1961. jan. 29/36. — 44. *J. F. Rutherford*: Isten hárfája, 26. 40. old. — 45. uo. — vö. *Nagy József* i. m. 11—27. — 46. *K. Algermissen*: i. m. — „Vigadatok, ti nemzetek”. Bp. 1946. *Nagy József*: i. m. 38. — 47. *J. F. Rutherford*: Általános háború közeleg. 18. 21. 58. — 48. Egyház és vallásos élet egy mai faluban. Bp. 1969. 2121. — 49. *Rózsa László*: Fél lábban a földi világba. Népszabadság, 1967. nov. 22. — 50. *Lányi Kamill*: i. m. 31. — 51. *Nagy József*: i. m. 45. — 52. *Bihari Sándor*: i. m. 19. — 53. Vigadatok, ti nemzetek. 11. — 54. *Palotay Sándor—Szigeti Jenő*: A nazárenusok. Bp. 1969. — 55. Idézi *Nagy József* i. m. 44. Az „Örtony”-ból. — 56. *J. F. Rutherford*: Védelem. 35—36. — 57. *J. F. Rutherford*: Szabadulás. 47. old. — 58. Vigadatok, ti nemzetek. 28. 31. old. — 59. Szervezeti utasítások a királysághírnökök számára. 1946. — 60. i. m. 19. — 61. i. m. 211. — 62. Jöreménység. 1935—36. 16. old. — 63. i. m. 213. — 64. i. m. 24. 65. *Nagy József*: i. m. 43. old. — 66. *Nagy József*: i. m. 44. *Örtony*. 1946. i. 2. old. — 67. Teokratikus szolgálati tanfolyam. Bp. (1948) *Nagy József*: i. m. 46. — 68. *Dr. Nyisztor Zoltán*: i. m. 78. old. — 69. *Örtony*. 1936. 2. sz. febr. 31. old. — 70. *Örtony*. 1956. aug. 1. borítója.

## Hazai szemle

# Béke és igazságosság — a keresztyének és egyházak ökumenikus elkötelezettsége

A KBK hozzájárulása az Egyházak Világtanácsa V. nagygyűléséhez

Az Egyházak Világtanácsa és a Keresztyén Békekonferencia között kialakult jó együttműködés jegyében a KBK hozzászólást készített az EVT V. Nagygyűlésének témájához. A különböző altémákkal kapcsolatosan alapdolgok érkeztek a mozgalom központjába számos országból: Csehszlovákiából, Magyarországról, az NDK-ból, az NSZK-ból, Hollandiából, az Egyesült Államokból, Indiából, Ceylonból, Kenyából, a Szovjetunióból stb. Ezeknek az alapján a mozgalom főtítkárnak vezetésével egy ökumenikus tanulmányi csoport dolgozta ki a KBK hozzájárulását Prágában február 10—13. napjain. Az így kialakított iratot a KBK különböző szervei (a Nemzetközi Titkárság, az Ifjúsági Bizottság, a Munkabizottság stb.) megtárgyalták. Ezután küldte ki a mozgalom az itt következő állásfoglalást Genfben az Egyházak Világtanácsához.

### Bevezetés

Mi, a Keresztyén Békekonferencia tagjai örömmel üdvözljük az Egyházak Világtanácsa Nairobiban 1975. november 23-tól december 10-ig tartandó ötödik nagygyűlésének témáját: „Krisztus felszabadít és egyesít”. Meg vagyunk győződve arról, hogy az elnyomásból

és az igazságtalanságból való felszabadulás útja, valamint az együttműködés, a megbékélés és az egység útja, amelyre az ötödik nagygyűlés hívja majd az összes keresztyéneket, egyházakat és az egész emberiséget, a valóságos és tartós világ béke felé vezető út. Meg kell azonban állapítani, hogy egyrészt a felszabadulásra való törekvés az igazságos béke keresése nélkül könnyen fajulhat agresszióvá és expansionizmussá, másrészt pedig az egységre tett kísérletek, ha nem járnak együtt az igazságos békére való törekvéssel, a Megfeszítettel való közösség helyett egy hamis egységfront létrehozásához vezethetnek. Ezért az igazságos béke az az alap és kiindulási pont, amelyről az V. Nagygyűlés legjobban megközelítheti a „Krisztus felszabadít és egyesít” témában jelölt kérdést.

Ez tehát a legfőbb oka annak, hogy mi, mint Keresztyén Békekonferencia, indíttatást érzünk az V. Nagygyűlés tanulmányi munkájához való hozzájárulásra. A következő lapokon a KBK különleges szempontjából foglalkozunk a fő téma néhány aspektusával. Hozzászólásunk meghozatalához három szekció, az 1. 3. és 5. szekció témáinak a kifejtését választottuk. Felelősségünk e tekintetben annál nagyobb, mivel a KBK kezdete óta az ökumenikus mozgalom részeként munkálkodunk. Azzal, hogy a hangsúlyt a békére és annak folyamatos kutatására helyezzük és arra, hogy miként tehetjük a békét valósággá a földön, csak erősítjük a világméretű ökumenikus közösséget,



Az elmúlt években szerzett tapasztalataink alapján meggyőződésünk, hogy ennek a gyakorlati ökumenizmusnak nagy ígéretei vannak.

Örömmel üdvözöljük az Egyházak Világtanácsában a béke ügye mellett szóló, egyre erősödő hangokat. Azok a pozitív állásfoglalások, amelyeket az EVT Amsterdamtól Uppsaláig és azután is elfoglalt, sokkal ismeretesebbek, semhogy fel kellene sorolni őket. Nagyra értékeljük az EVT-nek a békeszerződésre irányuló lépéseit. Nagy érdeklődéssel és helyesléssel kísérik „A rasszizmus leküzdésének programját”. Ez a program segít harmadik világbeli testvéreinknek annak felismerésében, hogy azok az egyházak és keresztyének, akik valóban magukévá teszik az ő ügyüket, aktívan vesznek részt a diszkrimináció minden formája elleni küzdelemben. Hálásak vagyunk azért a vitáért, amelyet ez a program indított el az egyházakban s azokért az értékes tapasztalatokért és eredményekért, amelyeket a rasszizmus leküzdésének programja hozott napvilágra. Mi is részt veszünk a faji megkülönböztetés politikáját gyakorló államokban eszközölt tőkebefektetések felszámolásáért, az igazi fejlesztésért és a felszabadulásért vívott küzdelemben; ez a folyamat feltétlenül hozzásegíti az egyházakat, hogy teológiailag önmagukra találjanak. Nagy figyelemmel kísérik azt a törekvést, amely ki akarja dolgozni a keresztyén elkötelezettség teológiai alapjait. Ehhez igen hasznosnak tartjuk az „Üdvösség ma” jelentésével kapcsolatos vitákat. Amikor reménységgel tekintünk a Jézus Krisztusban adott örök üdvösség felé, az emberiség azok a jelei, amelyek társadalmunkban és politikai összefüggésekben máris láthatók, határozottan segítik megérteni a reménységről nyert látomásunkat.

A KBK a szocialista országokból, a Harmadik Világból és a nyugati világból gyűjt össze keresztyéneket, keresztyén csoportokat és egyházakat. Bennünket, mint a KBK tagjait mélységesen nyugtalanít lelkiismeretünkben az a tény, hogy a mai világ egyházai szorosan összekötődtek az ún. „keresztyén nemzetek” hatalmi struktúráival. Ezért, sajnos, az ilyen egyházak is részt vesznek a gazdasági elnyomásban, kizsákmányolásban és megosztásban, azaz nem tudnak a felszabadulás és az egység erői lenni.

A KBK olyan platform, amelyen különböző történelmi és társadalmi tapasztalatokkal találkozunk. A szocialista országok egyházai elfogadták a hatalom nélkülség helyzetét, azaz azt, hogy nincs részük a nagyvállalkozásokban és a politikában. Az egyházaknak fel kell ismerniök múltbeli bűneiket, amennyiben hűvös nemtörődomséggel hanyagolták el országaik nagy szociális gondjait. A szocialista országokban élő egyházak számára az új helyzet teológiai kihívást jelent. Új lehetőséget kaptak a keresztyének, hogy bizonyosságot tegyenek az evangélium páratlan voltáról anélkül, hogy a hatalmi struktúráktól bármilyen támogatásban is részesülnének, hogy privilégiumaik, vagy különleges jogaik lennének. A szocialista országok egyházai ebben az elkötelezettségben fedezik fel az egyház igazi feladatát, hogy mint Krisztus teste önmagát szánja oda, az emberiség üdvéért és felszabadulásáért. Mély élményekben osztozunk azokkal a harmadik világbeli testvéreinkkel, akik a KBK plattformján a Krisztusba vetett és a „keresztyén civilizáció” ideológiájának fogságából felszabadult hittel működnek együtt velünk. Ez tesz érzékennyé bennünket ez országok felszabadulási harca iránt és vezet el a szegényekkel és elnyomottakkal vállalt szolidaritáshoz. A KBK-ban mely hitközösséget élünk át azokkal a nyugati testvéreinkkel, akiket ószintén foglalkoztat a kérdés, vajon a keresztyén lelkiismeret meg-

engedi-e nekik, hogy felelősséget vállaljanak Isten előtt azért, hogy némelykor egyházaik is helyeslik és részt vesznek a katonai beruházásokban és a gazdasági elnyomásban.

Bár történelmi és földrajzi tekintetben a KBK tagjai igen különbözőek, mégis megtapasztalhatjuk a felszabadító és egyesítő Krisztus erejét mind az imádságban, mind a békéért végzett konkrét szolgálatunkban. Ez a Krisztusban nyert szabadság és egység kötelez el bennünket arra, hogy gyakran radikális álláspontot foglaljunk el, mivel keresztyén hitünk készlet felemelni szavunkat az igazságosságért és a békéért.

Az evangélium arra is felbátorít, hogy habozás nélkül meghirdessük az igazságosságot, az irgalom és a béke követelményeit. Bizonyos helyzetek azt is megkívánhatják tőlünk, hogy népszerűtlen álláspontot foglaljunk el. Az ilyen bátor és prófétai tevékenység kétségtelenül olyan forradalmi döntésekhez és akciókhoz vezet, amelyekre — úgy hisszük —, az evangélium szólít fel bennünket a KBK-ban.

Sokan vannak közöttünk, akik hiszik, hogy Krisztus, aki felszabadít és egyesít, nagyobb az egyházaknál vagy az ökumenikus mozgalomnál és hogy az Ő szabadsága és békessége felülmúlja a mi értelmünket. Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ideologizálni akarjuk az evangéliumot, azonosítani a politikai békét a bibliai *sálommal* és *eirénével*, vagy hogy külön történelemfilozófiát kívánunk hirdetni.

Ez azonban nem akadályoz meg minket abban, hogy együtt ne működjünk azokkal a jóakarátú emberekkel — akár vallásosak, akár világiak —, akik az igazságos békéért harcolnak, bármilyen ideológiai állásponttól indulnak is ki. Velük együtt igen komolyan akarjuk átgondolni a békés rendezésre tett javaslatokat. Együtt munkálkodunk velük a világ igazságosabb megszervezéséért, a szegénység és az éhezés megszüntetéséért, a diszkrimináció és a kizsákmányolás minden formájának eltörléséért.

Minden reménységünk megvan arra, hogy az EVT V. Nagygyűlését Nairobian konkrétan fogja irányítani a Szentlélek jelenléte és munkája. Imádkozunk azért, hogy az egyházak és keresztyén testületek képviselői, akik a föld különböző pontjairól gyűlnek össze, új látomást nyerjenek Krisztusról, aki felszabadít és egyesít. Bízunk benne, hogy mindazok, akik elnyerik ezt a mennyei látomást, engedelmesen odaszánják magukat ama nap eljövetele siettetésére, amikor a szabadság és az egység karöltve teszi földi valósággá az igazságos békét.

## Krisztus megvallása ma

(I. Szekció)

1. Az evangélium azt tanítja, hogy Jézus Krisztus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz (Zsid 13:8). Az emberi körülmények változnak a történelem folyamán. A keresztyén embernek az örök Krisztusról tett bizonyágtétele meg kell hogy feleljen a kor állapotának.

Krisztust ma azoknak a keresztyéneknek a konstruktív magatartásával lehet megvallani, akik válaszoltak az Ő hívására, hogy Isten munkatársai legyenek a Krisztus által megváltott világ teljessé tételében. Az ilyen alkotó bizonyágtételt az a realista reménység formálja, amely Krisztus halálára és feltámadására van alapítva s amely a teremtés teljessé válása felé előretekint. Krisztusnak bennünk végbemenő megbékéltető munkája bizonyossá tesz minket afelől, hogy a béke lehetséges. A Krisztus *Lelke* által adott *sálom*ban és *eirénében* az Ő népe a feszültségek, konfliktu-

sok és minden pillanat új lehetőségei között is Őt vallják meg minden olyan erőfeszítéssel, amellyel a békét kívánják elősegíteni az emberi struktúrákban és kapcsolatokban.

2. Krisztus megvallásának ma láthatóvá kell tennie azt, hogy Krisztus tud az ember válságos szükségleteiről és ígéretet tett e szükségletek kielégítéséhez erőnyújtására. A mai embert meg kell szabadítani a világkatasztrófa veszedelmétől, akár háború, akár ökológiai katasztrófa okozná is ezt a pusztulást. A korunkra annyira jellemző alapvető társadalmi struktúraváltozások felszabadulást és igazságos békét kell hogy hozzanak az emberiségnek. Az evangélium igazsága kell vezérelje a keresztyén embert, amikor részt vesz azokban a társadalmi mozgalmakban, amelyeknek célja a felszabadulás és az igazságosság.

3. A Krisztusról a keresztyén békemunkával tett vallástétel alapja Istennek a Jézus Krisztusban kijelentett akarata felismerésében van. Az ilyen felismerés lényegéhez tartozik a keresztyén testvérekkel folytatott rendszeres ökumenikus párbeszéd. A történelmi Jézus személyén keresztül való eligazodásnak azonban kapcsolatban kell lennie azzal a móddal, ahogyan Isten a jelenlegi helyzetben, különösen embertársaink szenvedésén keresztül szólít meg bennünket. A békemunkának ez a krisztológiai alapja nem zárhatja ki a szociálpolitikai elemzést, amely szükséges az ilyen szenvedést okozó elnyomó struktúrák megértéséhez. Az ilyen elemzésnek teológiánkba való bevonása Krisztusnak a történelemben szakadatlanul tartó munkálkodása alapján érthető meg. A racionális elemzés lehet az egyik mód, amelyen keresztül Isten embertársaink szenvedésében szólít meg minket a Krisztusban.

4. A keresztyén ember a békéről tesz bizonyosságot a válságos és nehéz helyzetekben, amikor a gyengék és elnyomottak oldalára áll. A sálom értelmében vett keresztyén béke az igazságos és szeretetteljes kapcsolatok emberi feltétele. Az erőszakra támaszkodó konfliktusmentességet, vagy a beletörődést a keresztyén ember nem fogadhatja el békének. A társadalmi igazságosságért, a népeknek az elnyomás és a kizsákmányolás alól való felszabadításáért vívott harc békeharc.

5. Ez a harc megkívánja, hogy világosan rámutassunk azokra az erőkre, amelyek munkálják a békét, még akkor is, ha nem keresztyén eredetűek, valamint azokra az erőkre is, amelyek veszélyeztetik a békét, még akkor is, ha keresztyének mondják magukat. Isten munkatársaiként a keresztyének az egész emberiséggel osztottnak a konstruktivitásra való elhivatásban. A békéről szóló bizonyágtételük megkívánja az összefogást minden békeerővel. Ez a nyitottság mindazok felé, akiket munkatársakul ad mellénk Isten a békeharcban, önmagában is a keresztyén bizonyágtétel egyik formája és keretet szolgáltat a Krisztusról való határozott vallástételhez. A keresztyén békemozgalmak megléte tehát a békeerők közösségén belül a bizonyágtétel szükséges formája.

6. A keresztyének közötti egység hiánya akadályozza a világ felé végzett apostoli munkájukat. Krisztusról szóló vallástételünk szenved meg, ha az egyházra nem tudunk úgy rámutatni, mint olyan közösségre a történelemben, amely a Szentháromság egységét tükrözi. Ez az egység, amely teológiai téren még nem valósult meg, nyilvánvalóvá tehető és elősegíthető a közös békemunka által. A keresztyéneknek a világban meglévő megosztások és igazságtalanságok legyőzéséhez nyújtott kölcsönös hozzájárulása erőteljes bizonyágtétel lehet annak a közösségnek a valóságáról, amelyet Isten kínál fel Krisztusban a világnak.

7. Krisztusnak a keresztyén békemunka által való megvallása ma csak a reménység és bizalom összefüg-

gésében valósítható meg. Egymás iránt őszinte bizalommal kell munkálkodnunk abban a reménységben, hogy Isten megáldja erőfeszítéseinket. Ugyanakkor azonban azt is el szeretnénk mondani, hogy a békéről való keresztyén bizonyágtételnek van egy másik dimenziója is. Ez a bizonyágtétel szükségképpen az Ige és a sákramentum által az eljövendő Istenországa reménységében folyik.

## A közösséget keresve

### (III. Szekció)

8. A keresztyéneknek a társadalmi adottságok tényét nem szabad csupán egy történelmi fejlődés eredményeként felfogni, hanem a társadalmi rendszereket az evangélium szempontjából kell értékelniük. Ezzel nyújthatnak segítséget az emberiség életének igazi egységben és szabadságban való előmozdításához.

Az egyház emberi közösség is. Keletkezése és fennállása az Isten és ember, valamint az ember és ember közötti kapcsolatokban gyökerezik. Közösségi életre rendelte az embert a teremtés, Krisztus testtétele, amely az egész emberiséget érinti, valamint a Szentlélek munkája, mivel a Szentlélek ahhoz az emberhez szól, aki az egyházban és más társadalmi vonatkozásokban is él.

9. Közösségre való rendeltetésünk különösen Jézus Krisztus munkájában jut kifejeződésre. Az Ő magatartásából erednek a legerősebb indíttatások az emberi közösségekkel kapcsolatos konstruktív cselekvésre. Teremtő ereje abban van, hogy Jézus azok felé a kitzasztottak felé fordult, akik vagy gazdasági okokból (a szegények kérdése), vagy erkölcsi okokból (az erkölcsi vétkek kérdése), vagy vallási okokból (az eltérő vallási vélemények miatt), vagy politikai okokból (a vámszedők kérdése, akik egy idegen hatalmat szolgálták ki), vagy kultikus okokból (a tisztaság kérdése) voltak kizárva a közösségből. Jézus Krisztus elhárít mindent, ami ezeken a területeken elválaszt és feszültségeket teremt. Lásd Jézus magatartását az *am-haarez*-hez,

a) a szegényekhez, akik szerinte közelebb vannak Isten országához mint a gazdagok;

b) a nőkhöz, gyermekekhez és az erkölcstelennek tartott csoportokhoz, akiket megújít az által, hogy magához szólítja őket;

c) a nem-zsidókhoz, elsősorban a samáriaiakhoz, akiket példaként állított a zsidók elé;

d) a vámszedőkhöz, akiket ismét a társadalom tagjaivá tett;

e) a betegekhez, akiket meggyógyított.

Krisztus egyházának kötelessége, hogy ebben a szeltemben támogasson mindent, ami képessé teszi a közösségeket hivatásuk betöltésére. Ezt gyakorlati módon és arra a mai problematikára tekintettel kell végeznie, amelyet a különböző társadalmi rendszerek megléte és a közöttük támadt konfliktusoknak gyakran meg nem felelő elintézése jellemez.

10. A keresztyéneknek bűnbánattal kell megvallaniuk, hogy missziójukat nem úgy végezték, hogy hatóság segítséget jelentettek volna a társadalomnak a maga feladatai betöltéséhez (a szolgálatra való megbízatás értelmében). Vagy a közösségeken felül állóknak érezték magukat, vagy attól féltek, hogy a másokkal való érintkezés következtében elveszítik saját jellegüket, vagy pedig az ún. keresztyén társadalomban akartak helytállani. Ezzel lemondtak arról a megbízatásukról, hogy a Jézus Krisztus áldozati szolgálatát követve szolgáljanak. A keresztyének nem válogathatnak

önkéntesen a közösségek között, hogy melyik látszik különösen alkalmasnak szolgálatuk számára. Az a közösség, amelyben élünk, adva van. A mi hivatásunk az, hogy mindenkivel számoljunk és minden ember között végezzük a megbékéltetés és felszabadítás munkáját.

Az egyház is közösség s mint ilyen, kapcsolatba kerül más közösségekkel. Tagjai magától értetődően a közösségek valamelyikében élnek (mint állampolgárok, mint egy-egy nemzeti csoport tagjai, mint egy bizonyos kultúra képviselői, mint egy bizonyos ideológiai irányú vallói). Nem szigetelhetjük el magunkat egyik ilyen közösségtől sem, mivel valamennyiért felelősek vagyunk.

11. Szeretnénk felsorolni néhány példát arra, hogyan növeli az egyház a feszültségeket a társadalomban.

a) Az a kísérlet, hogy az állam és egyház közötti kapcsolatot konstantinuszi módon oldják meg, arra vezetett, hogy az egyház elvesztette saját arculatát. Ennek ellentéte a közügyek iránti hiányos érdeklődés és vonakodás attól, hogy pozitív törekvéseiben segítséget nyújtson a társadalomnak.

b) A keresztyénség nagyon összeszövődött a nyugati kultúrával. Ezzel lefékezte a harmadik világ bennszülött kultúráinak fejlődését. Az emberek ott nem élhetek saját hagyományaik szerint, hanem kénytelenek voltak az európai és észak-amerikai mintákhoz igazodni.

12. A keresztyéneknek foglalkozniuk kell a meglévő feszültségekkel. Ezt a társadalmi igazságosságért és az emberek közötti békéért vívott harcban teszik meg. Ezek az alapelvek teljes összhangban vannak a keresztyéneknek, mint a békeesség Fejedelme és az egész világ Megváltója követőinek küldetésével.

a) Azt látjuk, hogy az államok megkísérik kölcsönös megértés útján megoldani a meglévő feszültségeket. Az ENSZ léte is ennek az irányzatnak a bizonyossága. A keresztyéneknek támogatniuk kell az ENSZ-et a világbékére és a társadalmi igazságosságra irányuló törekvésében. Közben reálisnak kell lenniük és tudniuk kell, hogy az ENSZ emberi intézmény s mint ilyet segíteniük kell abban, hogy valamennyi nemzet fóruma legyen, a kis és nagy nemzeteké egyaránt.

b) A fejlett kapitalista és a fejlődő országok közötti feszültségek arra hívják fel a keresztyéneket, hogy hátróztottan a gyengék és elnyomottak mellett foglaljanak állást. S itt nem szabad különbséget tenni keresztyének és nem keresztyének között. A keresztyének mindenkinek egyaránt el vannak kötelezve.

c) A KBK rámutat a vallások közötti feszültségek megoldásának lehetőségére is, elsősorban az ökumenicitás olyan értelmezésével, amely minden embert magában foglal. A keresztyének ökumenikus együttműködése nem befejezett tény, de mielőtt teljesen megvalósul, világméretben kell megértésre találnia. Minket nem valamilyen természeti theologia vagy szinkretizmus vezet, amikor nem akarjuk szem előtt veszíteni azokat az értékeket, amelyek nem keresztyén vallásokban vagy csoportokban találhatóak.

13. A keresztyének az adott közösségekben azzal tevékenykedhetnek, ha együttműködnek olyan projektumok keretében, amelyekben hitük és szeretetük alapján vesznek részt. A cél az, hogy önzetlenül segítsenek mindazoknak, akiknek szükségük van rá. Minden valódi részvétel ezekben a haladó irányzatú programokban az egységes emberiségre való törekvést segíti elő.

a) Amikor a keresztyének a békén fáradoznak, az evangélium felhatalmazásával szabadon rámutathatnak

azokra a tényezőkre is, amelyek zavarják az emberi közösséget.

b) Ezzel kifejezésre juttatják, hogy lehetséges az emberiség békekorszaka. Ez ui. az egyetlen lehetőség. A keresztyénségre akkor bízatik a másokkal is közölhető reménység, ha a keresztyének elkerülik azt, hogy egyetlen csoporttal azonosuljanak csupán, jöllehet egyes emberi csoportok némelykor jobban kifejezik a békére és igazságra való általános emberi törekvést.

c) A keresztyének hozzásegítik az embereket annak tudatosításához, hogy a békeöröknek megvan a lehetőségük a győzelemre.

14. A történelem folyamán eddig a konfliktusokat háborúk útján intézték el. Az igen fejlett technikai civilizációban és olyan korban, amikor atomfegyverek állnak rendelkezésre, a helyi háborúk is az egész emberiséget veszélyeztethetik. Minden konfliktus azzal fenyeget, hogy világkonfliktussá válik. Ezért ma minden egyes keresztyének az a feladata, hogy a gyakorlatban békeszerző legyen s fáradhatatlanul és eredményesen munkálkodjék a békén. Ez azt jelenti, hogy a párbeszédet különböző szinteken kell folytatni. A technika következtében adva van a világközösség lehetősége. Ezt a lehetőséget azonban még meg kell valósítani. Hogy ez a világszövetség létrejön-e vagy sem, az attól is függ, hogy mi keresztyének aktívan közreműködünk-e abban, hogy megteremtődjék a párbeszéd és az együttműködés légköre. A párbeszédre való képesség, a készség arra, hogy tiszteletben tartsuk egymást és tanuljunk egymástól, hozzátartozik ma a nagykorú keresztyén léthez. Azt mondták, hogy a modern korban a kegyesség nem nélkülözheti a realizmust. Úgy gondoljuk, hogy a párbeszéd és a másként gondolkodók meg másként élők iránti tisztelet is hozzátartozik korunk valódi kegyességéhez. A keresztyének szabadsága és nyitottsága felbátoríthatja azokat, akik tartózkodnak, vagy éppen elzárkóznak attól, hogy a párbeszéd útjára lépjenek, hogy lerombolják a válaszfalakat és elkezdjék az együttműködést.

15. A keresztyének gyakran találkoznak olyan vallási rendszerekkel vagy ideológiákkal, amelyek ellenségesen állnak szemben a keresztyén hittel. Bűnbánattal és alázattal kell feltennünk magunknak a kérdést, nem járultunk-e mi is hozzá ehhez a magatartáshoz. A világ egyes részein a keresztyének továbbra is elzárkóznak az ideológiai kérdések alaposabb megértése elől. Ebben a tekintetben a keresztyénség alig kapott segítséget és eligazítást gondolkodásához és cselekvéséhez. Az ideológia szó némelykor kísértetté lett és gyakran értelmezték negatív módon. Nem szabad megfélemlenünk arról, hogy mindnyájan ideológiailag gondolkodunk és mindegyikünk valamilyen ideológiát követ. Illúzió azt gondolni, hogy az egyházban teljesen tiszták maradhatunk az ideológiától s hogy igehirdetéseink és bibliatanulmányaink ideológiamentesek. Az ember homo ideologicus is, aki mindig újabb ideológiákat gyárt, hogy megértse és értelmezze maga körül a világot. Minden ember a valóság egyetemes szemléletére vágyik, s az ideológia ennek a vágynak a kifejeződése. Az ideológiák szintén társadalmi jelenségek, amelyek szükséges és pozitív szerepet játszanak minden társadalom integrációjában. A társadalmi ideológiák akkor válnak veszélyessé, amikor visszaélnak velük, hogy a meglévő hatalmi struktúrákat minden bírálatól megvédelmezzék és megakadályozzák a társadalomban a konstruktív változtatásokat. Csak ilyenkor értjük meg igazán azt a kísértést, amely ideologizálni akarja egyházi életünket, bibliamagyarázatunkat, theológiai eszmélkedésünket. Ezekkel a megjegyzésekkel ahhoz kívánunk segítséget nyújtani, hogy ez a

téma keresztyén körökben ne legyen többé tabu, hanem tárgyilagosan foglalkozzanak vele.

16. Ezzel a háttérrel értjük meg, hogy a szocialista országokban és más társadalmakban is miért közelednek egyes keresztyének előítéletek nélkül az ideológia problémájához. Véleményünk szerint elsősorban nem kölcsönös evangélizációról, vagy pusztán elméleti kérdésekről folytatott párbeszédéről van szó. Sokkal inkább arról, hogy gyakorlati téren és gyakorlati kérdésekben munkálkodjanak együtt. Ebből az együttlétebből és ebből az együttműködésből születnek meg az élet előfeltételei az olyan társadalomban, amelyben keresztyének és marxisták együtt és egymásért élnek. Az ideológia az emberi életnek csupán egyik aspektusa. A keresztyén hit felülemelkedik az ideológiai szinten és felszabadít minket arra, hogy az emberrel egzisztenciája talaján találkozzunk és ezen a síkon lássuk őt. A keresztyén hit oda vezet minket, hogy az embert mint Isten teremtményét vallásával, kultúrájával, civilizációjával, ideológiájával, tudományával, sőt ateizmusával együtt értsük meg és szeressük.

### Az igazságtalanság struktúrái és harc a felszabadulásért

(V. Szekció)

17. A csaknem kétezer éves egyháztörténelem azt mutatja, hogy az egyházak és a „keresztyén népek” inkább a római jog, mint az igazságosság bibliai fogalma szerint gondolkodtak és cselekedtek. A római gondolkodásban az igazságosság (iustitia) lényegében az egyes ember joga (ius) volt a magántulajdonra. Ez szükségképpen igazságtalan hatalmi viszonyokat eredményezett, amelyekben az egyik ember a másik tulajdona lett, a kisebbség a többség kizsákmányolója, egy nép sok népnek az ura és gyarmatosítója. Az igazságosságának a bibliai és társadalmi értelemben vett problémája kezdettől fogva központi kérdése volt a KBK konferenciáinak és munkáuléseinek.

Nyilvánvalóvá vált, hogy hova vezet ez a iustitia-értelmezés. Ez a jogfelfogás újabb és újabb konfliktusok végtelen sorozatában fejeződött ki, melyeket a nemzetközi testületek világhatalmi törekvése és az imperialista hatalmak neokolonialista expanziója okozott. Embertelen hatalmi struktúrákat épített ki és kimondhatatlan szenvedést okozott.

18. Amikor az igazságtalanságról beszélünk, a brazil anyákra kell gondolnunk, akiknek gyermekei meg vannak fosztva az élet minden lehetőségétől, mivel ott — mint ismeretes — négypercenként meghal egy gyermek, mivel nincsenek meg a táplálásához szükséges anyagi eszközök. Magunk előtt látjuk azt a chilei apát, aki nem tudja eltartani családját, mivel síkraszállt az igazságosságért országában s most ezért lakolnia kell s elveszítette munkahelyét. Gondolunk az indiai, bangladeshi és közép-afrikai éhező tömegekre, akik a gyarmati kizsákmányolás következményei miatt szenvednek, s akik még mindig nem élhetnek emberhez méltó életet szabadságban és igazságosságban. Mélyen együttérzünk az indokínaiakkal, akiket bombák és gránátok tettek sebesültekké vagy öltek meg. Ugyancsak gondolunk azokra a dél-afrikaiakra, akik a faji megkülönböztetés igazságtalansága miatt szenvednek, s akikkel nem bánnak egyenlő értékű embereként.

19. A KBK-ban kezdettől fogva elgondolkoztunk a valóban bibliai igazságfogalom gyakorlati következmé-

nyeiről is, mivel az igazságosság a tartós és igazi béke alapja. A békének keresztyén felfogás szerint nem szabad a belső emberre korlátozódnia, hanem átfogó és mindenre kiterjedő igazságosságra is kell törekednie. Ennek az igazságosságnak a dimenziói egy rabszolganépnél a felszabadításában és abban a követelésben lettek láthatók, hogy először Isten népén belül kell szolidáris közösséget létesíteni. Ezt az eredeti igazságosságot követelték újból és újból a próféták Isten népének engedetlensége közepette, s ezt az igazságfogalmat vette elő újból, mélyítette el, élezte ki és tette egyetemesebbé Jézus (Mt 5:17—20; Lk 6:20kk).

Jézusnak a bűnösök, jogfosztottak, kivetettek felé való korlátlan és feltétlen odafordulása, önmaga odaadása a világért új igazságot, a hit által való megigazulást ajándékozta nekünk és az ő követésére szólít bennünket. Ez az elhivatás egyetemes szolidaritásra kötelez. A múltban az egyházak intézményesen, a keresztyének egyénileg mégis igen gyakran engedetlenül kitértek e felhívás elől. Ezért kell a keresztyénségnek az igazságosság kérdésében józannak, szerénynek, önkritikusnak és bűnbánatra késznek lennie.

20. Az egyházak és keresztyének túl sokáig szövetkeztek a hatalmasokkal. Míg egyfelől az igazságosságot prédikálták, másfelől sokkal több érdekük fűződött ahhoz, hogy kiváltságokat szerezzenek és megtartsák azokat, semhogy síkraszálltak volna azokért, akikkel igazságtalanul bántak. Ma is igen gyakran tapasztalunk ellentmondást az egyházak és keresztyének amaz igénye között, hogy ők „az igazságosság harcosai”, valamint konkrét kérdésekben tanúsított gyakorlati magatartásuk között. Bár az utóbbi években az egyházi vezetőségek jó programokat dolgoztak ki, e programok gyakorlati végrehajtását azonban, sajnos, igen gyakran vonakodva végzik, vagy kitérnek előle, ahol az igazságosság konkrét megvalósításával kapcsolatos állásfoglalásról van szó. Csak a kubai forradalomra, a palesztinaiak igazságos ügyére, a vietnami nép szenvedéseire, Dél-Afrikára és Namíbiára s az imperializmus chilei rémuralmára emlékeztetünk. Ebben az összefüggésben nagy aggodalommal tölt el bennünket pl. egyes egyházak elutasító magatartása is az EVT antirasszizmus programjával szemben.

21. Az egész világon tapasztalható igazságtalanság láttán nem lehetünk semlegesek és nem maradhatunk a részvétlen szemlélő helyzetében. A bibliai üzenet konkrét döntésre és aktív részvételre kötelez bennünket minden igazságtalanság elleni harcban. Ehhez éppen úgy szükséges az igazságtalanság megjelenési formáinak, mechanizmusának és kihatásainak megfelelő elemzése, mint a harcközösségre való készség mindazokkal az erővel, amelyek előttünk már elemezték ezeket a struktúrákat, átláttak rajtuk és harcoltak ellenük.

22. A mai világban uralkodó társadalmi igazságtalanságnak és a válság sokféle jelenségének egyik fő okát az ökumenikus mozgalom is abban a kizsákmányolásban ismerte fel, amely a kapitalizmus rendszereire jellemző. Bár sok egyházi csoport egyre nagyobb figyelmet szentel ennek a ténynek, még mindig vannak egyházi testületek, amelyek eddig alig vették tudomásul, hogy széles területek vannak a világon, amelyeken nagymértékben uralkodik az igazságtalanság, a kizsákmányolás, az éhség, az analfabetizmus, a szegénység, a munkanélküliség, a faji és népi kisebbségek elnyomása, ahol az emberi jogokat és a nők méltóságát nem tartják tiszteletben. Meg kell állapítanunk, hogy a „liberális demokráciákban” a keresztyének általában még nem érzékelik, hogy nagyra értékelt „szabadságjogaik”

milyen mértékben alapulnak ugyanezen jogok megtagadásán más országok, sőt olykor saját társadalmak nagy tömegeitől. Amit a szocialista országok eddig elértek, az e problémák megoldásának reális lehetőségét mutatja meg.

23. Amikor az igazságtalan hatalmi struktúrák egyszer s mindenkorra megváltoztatásának szükségességéről beszélünk, a hatalom és az erőszak alkalmazásának problémájával kerülünk szembe. A KBK-ban igen alaposan foglalkoztunk ezzel a problémával a forradalom kérdésével kapcsolatban. Világossá vált, hogy lehetnek olyan társadalmi helyzetek, amelyekben csak forradalmi változás teremtheti meg a jogosságot. Ilyen helyzetekben a keresztyének számára nem marad más hátra, mint hogy támogassák a jogszerűséget ezt a formáját. A KBK egyik 1966-i dokumentumában többek között ez olvasható a forradalomról:

„Amikor a keresztyének a forradalomért szállnak síkra, a jogot ehhez nem a forradalom eszméjéből, hanem az evangéliumból vezetik le. Ezzel nem kicsinyítjük az emberségesebb viszonyoknak és az igazságosságnak a forradalom által kitűzött céljait. Ellenkezőleg, mélyebben, józanabban, tárgyilagosabban szeretnénk megérteni ezeket a célkitűzéseket. Ez azt jelenti, hogy a forradalmi akcióban való részvételünket nem motíválhatja a gyűlölet, az erőszakba vetett bizakodás, hanem csak a szenvedőkkel való szolidaritás, akikben Krisztus találkozik velünk, egy új, igazságos rend reménysége és a megbocsátásra való készség”.

Ugyanebben a dokumentumban kimondja a KBK: „Van a változásoknak olyan típusa is, amely nem érdemli meg a 'forradalmi' nevet. Ez az ún. ellenforradalom. Ha a forradalom a társadalom humanizálását akarja megvalósítani, az ellenforradalom a régi, igazságtalan társadalmi rendet kívánja visszaállítani, a lakosság egy részének elnyomását és kizsákmányolását feljuttatni.”

Azt is világosan meg kell mondani, hogy a forradalomról végzett tanulmányi munkánkban nem sikerült világosan kifejeznie a forradalom valamennyi kérdését. Ide tartozik a hatalom szerepének kérdése a forradalom utáni helyzetekben.

24. A hatalomnak a forradalmi változások után is van szerepe, mivel ebben a világban nincsenek hatalommentes területek. Isten azt a parancsolatot adta az embernek, hogy uralkodjék a földön, megművelje és megőrizze. Ezzel a hatalommal az ember élhet helyesen is, de vissza is élhet vele igazságtalan struktúrák megalakítására és kiterjesztésére. Ezért nem beszélhetünk semlegesen és differenciálatlanul a hatalomról mint olyanról. Mivel a hatalmat mindig a célkitűzései és eszközei minősítik jónak vagy rossznak, mindig újabb döntésre és cselekvésre szólítatunk fel.

Sok keresztyén globálisan elutasítja a szocialista forradalmat, mivel az a szemükben olyan értékeket lát, amelyek fenyegetni, amelyeket pedig eredetileg szintén egy forradalom (a francia forradalom) vívott ki. Szilárdan meg vagyunk győződve arról, hogy az egyéni jogok is csak egy igazságos észtársadalmi rendben biztosíthatók optimálisan. A társadalmi szempontnak ezt az elsőlegességét szeretnénk világosan kimondani.

25. Nem feledkezünk meg az embernek arról a veszélyeztetettségéről sem, amelyet természeti környezetének elpusztítása jelent. Valamennyi probléma globális megoldását szolgálja, ha új és igazságosabb társadalmi és gazdasági struktúrákat teremtenének meg nemzeti és nemzetközi szinten egyaránt. Ehhez a világ valamennyi békeerőinek együttműködése is szükséges. Általános és kiegyensúlyozott leszereléssel pl. óriási anyagi eszközök szabadulnának fel arra, hogy az

egykor elnyomott gyarmati népeknek kezdeti segítséget nyújtsanak az önálló nemzeti fejlődés felé vezető úton.

26. Az igazságosság és a béke bibliai értelmezése megtiltja, hogy az Istennek az emberiséggel Krisztusban való megbékéléséről szóló központi bibliai üzenetet arra használják fel, hogy a keresztyének Isten, vagy akár az evangélium nevében szentesítsék vagy eltűrjék az igazságtalan hatalmi struktúrák fenntartását, a kibékíthetetlen rendszerek kibékítését. A békéltetésnek ránk bízott szolgálata arra kötelez bennünket, hogy segítsünk megváltoztatni az igazságtalan és az embereket egymástól elválasztó viszonyokat.

Az egyház egyik kisértése azt állítani, hogy feladata az összebékíthetetlenek összebékítése. A KBK állást foglalt a békéltetés eme hamis értelmezése ellen és azon fáradozott, hogy a keresztyén békéltető szolgálatról helyes felfogásunk legyen. A KBK tanulmányi munkájában felfedeztük, hogy a megbékéltetés bibliailag csak a megigazulás keretében értelmezhető helyesen.

### Néhány záró megjegyzés

27. A keresztyének és egyházak békemunájának szükségképpen legalább két jellemzője van: ezt a munkát ökumenikusan kell felfogni és végezni, s a békét csak az igazságosság által lehet megvalósítani. A béke szükséges előfeltétele a harc az olyan gazdasági és politikai struktúrák és hatalmi viszonyok ellen, amelyek „az igazságtalanság struktúrái”.

28. Minden igazságtalanság és a béke minden megzavarása a bűnből ered. A bűnnek azonban nemcsak egyéni, személyes dimenziói vannak; bűn van ott is, ahol kizsákmányolás és elnyomás folyik egy-egy nemzetben belül vagy a népek között. Korunkban Jézus Krisztusról csak az igazságosság megteremtésével lehet helyesen bizonyosságot tenni. Jézus Krisztus a mi igazságunk. Ő állít minket a békéltetés és a béke szolgálatába. A KBK munkája abban a lelki szolidaritásban gyökerezik, amelyet Jézus Krisztusban kaptunk ajándékul. Mint keresztyének és mint egyházak, az Ő nevében arra hívtunk el, hogy harcot hirdessünk az igazságtalanság struktúrái ellen.

29. Bár a fő hangsúlyt a béke társadalmi kérdéseire tettük, semmiképpen sem feledkeztünk el arról, hogy az evangélium mindenkor és elsősorban az egyes embert szólítja meg, hogy ismét beillesse őt a közösségbe. Az evangélium által megújult ember képes és kész megtanulni azt, ami szükséges a társadalom megváltoztatásához, és van is ereje ahhoz, hogy az igazságosság szolgálatába álljon ezen a világon.

30. Jól tudjuk, hogy a keresztyének és az egyházak hozzájárulása a békéhez és az igazságossághoz szerény hozzájárulás. De nem tagadhatjuk, hogy a keresztyén hozzájárulás a másokkal való együttműködés által mégis jelentős lehet. Mint keresztyének és egyházak, arra hívtunk el, hogy Urunk királyi uralma alatt és a Szentlélek vezetésével magunkra vegyük az Úr „könyvű igáját” (Mt 11:29); ez pedig ma a békemunka és a harc az igazságtalanság struktúrái ellen.

E békemunka közben reménységünk a teremtés Urának ígéretén alapszik. Jézus Krisztus megváltó munkája és a Szentlélek ajándéka révén társadalmilag és politikailag is meghozhatjuk a szükséges döntéseket. A KBK, mint ökumenikus fórum, e feladatban való részvételre hívja fel mindazokat, akik a Jézus Krisztus nevével neveztetnek.

Fordította Fűkő Dezső

# A Leuenbergi Konkordia elfogadása

## A Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Presbitériumának határozata

Az Országos Presbitérium megállapítja, hogy a Magyarországi Evangélikus Egyház sok nemzedékre visszamenő történeti hagyomány alapján ténylegesen úrvacsorai és szászéki közösségben él a Magyarországi Református Egyházzal és ugyanilyen nyíltsággal tartott kapcsolatot a külföldi reformátori egyházakkal eddig is, ezért a Leuenbergi Konkordia szövegezése nem alkalmazható szó szerint a magyarországi egyházi helyzetre.

Az Országos Presbitérium helyesli és elfogadja a Leuenbergi Konkordiónak azt a lényeges tartalmát, hogy kijelenti és megvalósítja a reformátori egyházak között az egyházközösséget, amely magába foglalja az úrvacsorai és szászéki közösséget, valamint az ordináció kölcsönös elismerését és az intercelebráció lehetővé tételét.

Az Országos Presbitérium a reformátori egyházak közötti egyházközösséghez elegendőnek tartja az egyetértést az evangélium és a szentségek értelmezésében, ahogyan azt a Leuenbergi Konkordia első része megfogalmazza a 6—16. pontokban, viszont az úrvacsorára, a krisztológia és a predesztináció értelmezésére nézve, ahogyan ezt a Leuenbergi Konkordia második része tartalmazza a 17—34. pontokban, szükségesnek tartja a további teológiai eszmecserét, hogy a formális tételekben kifejezett egyezés valóságos egyetértéssé mélyüljön.

Az Országos Presbitérium egyetért azzal, hogy a

Leuenbergi Konkordia nem tekinthető új hitvallásnak, hanem fenntartja eredeti hitvallásaink érvényességét, és a résztvevő egyházakra bízta a döntést a Leuenbergi Konkordia egyházjogi és szervezeti következményeiről.

Az Országos Presbitérium aláhúzza a Leuenbergi Konkordiónak azt a megállapítását, hogy az egyházközösségnek nemcsak úrvacsorai és szászéki közösségben, hanem az emberért végzett közös szolgálatokban és meg kell valósulnia.

Az Országos Presbitérium ebben az értelemben tudomásul veszi és jóváhagyja az elnökségnek azt a döntését és kijelentését, hogy a Magyarországi Evangélikus Egyház nevében aláírja a Leuenbergi Konkordiót.

Az Országos Presbitérium elhatározza, hogy ezt a határozatát tudomásul vétel és ünnepélyes megerősítés céljából az Országos Közgyűlés elé terjeszti.

Budapest, 1974. december 11-én.

### Az Országos Közgyűlés határozata

Az Országos Közgyűlés az Országos Presbitériumnak a Leuenbergi Konkordia elfogadásáról 1974. december 11-én hozott határozatát tudomásul veszi és ünnepélyesen megerősíti.

Budapest, 1974. december 12.

## Hazai szemle

### A hazai cigányság helyzete

#### A gyülekezetek hozzájárulása társadalmunk szociál-etikai kérdéseinek megoldásához\*

„Az elmúlt tíz évben növekedett a cigányok iránti érdeklődés; részben cigányszármazású értelmiségiek és félértelmiségiek, részben cigányokkal rokonszenvező nem cigányok körében (e két csoportot a cigányokkal való azonosulás illetve a velük való együttérzés jellemzi), másrészt olyanoknak a körében, akik a cigányság szaporodásában a magyarság halálos veszedelmét látják. Mindkét csoport szemléletét a realitások figyelmen kívül hagyása jellemzi, álláspontjuk — akár cigánypárti, akár cigányellenes — romantikus, szélsőséges esetekben mitologikus.”<sup>1</sup> Mindkét csoportban hamis képzetek terjedtek el a cigányság magatartásáról, életlehetőségeikről, magyarok és cigányok viszonyáról stb. A cigányság száma, helyzete a rendelkezésre álló adatok szerint a következő: 1971-ben a magyarországi cigányság száma kb.: 320 ezer fő volt. Ezek anyanyelv szerinti megoszlása:

magyar anyanyelvű	71,0 ‰
cigány anyanyelvű	21,2 ‰
román anyanyelvű	7,6 ‰
egyéb anyanyelvű	0,2 ‰

\* Az 1974. évi nyári református lelkesztővábtképző tanfolyamok segítő-anyagának átdolgozott változata.

A cigányság integráltsága szempontjából egyik legfontosabb mutató a telepen ill. nem telepen élők aránya. Ez országos viszonylatban a következő képet mutatja: Budapesten 7—8 ezer, a vidéki városokban több mint 30 ezer, a falvakban mintegy 170 ezer, összesen tehát 210 000 telepen lakó cigány problémája vár megoldásra.

Itt érkezünk el a magyarországi cigánykérdés egyik legfontosabb aspektusához. A magyar állam ugyan a 2/1965 II. 18. ÉM—PM sz. ár- és belvízkár esetében pedig a 7/1969. III. 22. ÉM—PM. sz. együttes rendelet szerint segítséget nyújt a telepen lakó cigányoknak ahhoz, hogy házat építsenek maguknak. A cigánylakosság körében igen nagy az érdeklődés az építkezés iránt, de többségük igénye megalapozatlan. Legtöbb nehézséget a telek-, a saját hozzájárulás és a munkaviszony hiánya okozza. A rendelet szerint ugyanis a telepen lakó személy építési kölcsönben részesülhet, ha egyéves folyamatos munkaviszonyt vagy szövetkezeti tagságot, s legalább 1000 Ft.-os havi jövedelmet tud igazolni. Ebben az esetben az építési összeg 10%-át kell készpénzben befizetni, de ezt lehet pótolni anyaggal, munkával is. A kölcsön összege 85 000 Ft., igen indokolt esetben 95 000 Ft. A kölcsön kamatmentes, s 35 év alatt kell visszafizetni.<sup>2</sup>

Mivel a cigányság túlnyomó többsége ezeknek a feltételeknek sem tud megfelelni, így 55 420 cigánycsalád kénytelen a mintegy 21 900 telepi lakásban nyomorogni.<sup>3</sup>

Véleményem szerint a magyarországi cigányság legnagyobb problémája gazdasági jellegű: nincsenek meg a kellő anyagiak náluk ahhoz, hogy életüket valahogyan kiemeljék abból a mélységből, ahol vannak. A sellyei járásban például a családok 30%-ának keresete 800 Ft alatt van, de további 50% az, amelyeknek havi jövedelme az 1500 Ft-ot nem haladja meg.<sup>4</sup> Tudvalevő, hogy a cigánycsaládok nagysága felülmúlja a magyar családok nagyságát (kb. 52%-kal, mert az átlagos cigánycsaládnagyság 4,52 fő)<sup>5</sup>, így súlyos, hogy az egy főre jutó kereset a cigányoknál nem haladja meg a 250—300 Ft-ot.<sup>6</sup> 1968-ban a létminimumot az egy főre jutó 600 Ft-ban állapították meg.<sup>7</sup> E jövedelemhatár alatt 1968-ban 1 millió 11 ezer ember élt, és ebből mintegy 180 000 a cigány.<sup>8</sup> Ezt a helyzetet súlyosítja, hogy a cigányok nem beosztók, nem takarékoskodnak, csak 1/3 részük van állandó munkaviszonyban, emiatt nem tudnak például kitörni a telepi életformából sem.

A gazdasági hátrány természetes velejárója a szociokulturális elesettség. A cigánylakosság higiénés helyzete igen primitív, s bár lényeges különbség van a külterületeken és a belterületen lakók higiénés helyzete között, mégis mindkét csoport életkörülményei nagymértékben különböznek — az egyébként nem éppen kedvező ormánsági települések falusi lakosságától.<sup>9</sup> Így nem véletlen, hogy a cigánygyermek hátrányos helyzete már a méhenbelüli szakaszban elkezdődik.<sup>10</sup> Ezért van az, hogy a cigánycsecsemők átlagos születési súlya csak 2961 g<sup>11</sup> (a magyar gyerekéké 3213 g), koraszülött frekvenciájuk viszont magas (21%), és mortalitásuk is az (kb. 10%)<sup>12</sup>. A rossz, ingerszegény környezet, a hiányos táplálkozás és egyéb ártalmak eredményezik az olyan különbségeket, amiket az első osztályba kerülő gyermekek figyelem és koncentrációképességének vizsgálata mutat: „... a figyelem, koncentrációképesség az óvodából jövő első osztályosok 73%-ánál jó, tartós, 18%-ánál szórt, 9% -é nem megfelelő. Ugyanez a cigány elsősök esetében: 25% hiányos, szórt, 75% nem megfelelő.”<sup>13</sup> Így nem lehet csodálkozni azon, hogy „Az 1969—70. tanévben az első osztályosok közül — országosan — 100 cigánytanulóból 45 eredménytelen volt. A többi tanuló közül 100-ból 7; 100 cigánytanulóból 56 túlkoros volt, a nemcigány tanulók közül 8.”<sup>14</sup> Mit is várhatnánk azoktól az erdőlakó cigánygyermektől, akikről „az alakitani tesztvizsgálat során megállapítottuk, hogy a magyar ige és főnévragozás szabályait kb. a két év körüli magyar anyanyelvű kisgyermek szintjén ismerik...”<sup>15</sup> A cigánygyerekek nagyrésze megfelelő ruházat híján, télen kimarad az iskolából (ez a probléma a társadalmi szervek segítségével miatt eltűnőben van). Megfelelő iskolák hiányában a ma élő felnőttek átlagos iskolai végzettsége; 2,55 osztály ezen belül a nőké 1,81 osztály, a cigányok nem szerezhetnek szakmunkás képesítést, kereseti lehetőségeik mindig alacsonyak maradnak stb. Viszonyaik nem teszik lehetővé, hogy legalább gyermekeik mihamarabb kiemelkedjenek.

Amint már láttuk is, Magyarországon nemcsak a cigányok élnék nehéz anyagi körülmények között, sőt, Kemény Istvánnal is egyet lehet érteni, amikor azt írja, hogy „Magyarországon a nem cigány alacsony jövedelmű és a cigány lakosság életformája közel áll egymáshoz”<sup>16</sup>, mégis külön tárgyaljuk a cigányokat, és nemcsak az alacsonyjövedelműeket soroljuk ide, hanem az anyagilag megalapozottakat is, ha azokat környezetük cigányoknak tartja. Elérkeztünk a cigánykérdés egyik „legkényesebb” problémájához: a cigányok-

kal kapcsolatos előítéletekhez. Már látszik ugyanis, hogy ha a cigányprobléma gazdasági oldala meg lesz oldva, akkor még megmarad a cigányság életformájából, szokásaiból és sajátos kultúrájából stb. adódó különállása, ill. a velük kapcsolatos előítéletek.<sup>17</sup>

A fenti problémák okait vizsgálva mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy a cigányság ma kénytelen évszázados, vagy talán évezredes életformát feladni. Ilyen elsődlegesen a nomadizáló életmódról a helyhez kötött életmódra való áttérés, ki kellene, hogy alakuljon bennük egy új hozzáállás a munkához, a pénzhez stb., ez viszont nem megy máról holnapra. Ma ott tartanak, hogy látják, hogy a hagyományos foglalkozásaiknak (fémművesség, teknő-, fakanálkészítés stb.) nincs többé jövője, lassan fel is hagynak vele,<sup>18</sup> de helyette még nem találtak semmi olyat, ami hagyományos életfelfogásuknak megfelelne.

A cigányok elesettségének egyik legfőbb oka az, hogy igen sokan közülük (35%) egyáltalán nem dolgozik, s jelentős azoknak a száma is, akik csak alkalmi munkát végeznek, s 1/3 részük csak állandó dolgozó, de ezek munkafegyelmével is igen sok baj van.<sup>19</sup> Meglehetősen általános tapasztalat az, hogy a cigányok egy része csak annyit dolgozik, ami az egyébként jelentékeny összegű családi pótlék jogosultságához feltétlenül szükséges. A cigányoknak a munkabéren és családi pótlék ill. szülési segélyen kívül más jövedelmi (pl. mezőgazdasági) forrásuk nincs, így érthető, hogy oly nehéz körülmények között élnek. Ehhez a problémához kapcsolódik, hogy a cigányok — ha dolgoznak is, szinte kizárólag segédmunkásként állhatnak munkába, s az előítéletek stb. miatt elsősorban csak ott, ahol megfelelő számú munkaerő nincs. Szakmunkás képítésre sincs lehetőségük, hisz minimális azoknak a száma, akiknek a szakmunkássághoz szükséges legalább 8 általános iskolai végzettségük meglenne. Előfordul az is, mint például a sellyei járásban, hogy az iparban dolgozó cigányok bére 18,7%-kal, a mezőgazdaságban, közlekedésben és kereskedelemben dolgozóké pedig 32,2—38,3%-kal alacsonyabb, mint az országos átlag.<sup>20</sup>

A cigányság jobb kereseti lehetőségének akadálya — a fentiekben kívül gyenge fizikumuk is. Gyenge fizikumuktól függetlenül is jól lehetne őket alkalmazni az élelmiszer- illetve vendéglátóiparban, de ennek egészségi és higiénés helyzetük miatt nem felelnek meg, pedig az a fenti iparágakban alapvető követelmény.<sup>21</sup>

Az előzőekben is szóltunk róla, de most hangsúlyozottan mondjuk ki, hogy a cigányság szinte mindenre kiterjedő elmaradottságának egyik oka iskolázatlanságuk. Igaz ugyan, hogy a cigányok túlnyomó többségénél nincs meg a tanulásra való igény, még akkor sem, ha gazdaságilag (munkahely, állandó kereset, megfelelő lakásviszonyok stb.), már jobb körülmények közé kerülnek,<sup>22</sup> de az iskola oly sokirányú tanító és nevelő tevékenységet fejt ki, hogy az iskoláztatást is alapvető fontosságúnak kell tekinteni. Elsődrendű feladat a cigánygyerekek beiskolázása. Ezen a téren a társadalmi szervek munkája és sok pedagógus hősie erőfeszítése jó eredményeket hozott: a cigánygyerekek nagy része be van iskolázva (az első osztályosok kb. 10,8%-át, 1970—71-ben a cigánygyermekek tették ki).<sup>23</sup> Igen nagy nehézségek, sok fáradtság és igen sokrétű oktató, de főleg nevelő tevékenység eredményeképp a beiskolázott cigánygyerekek jelentős része megmarad az iskolában. Ehhez természetesen szükség van a pedagógusok erőfeszítéseire, a tanácsok szigorára, illetve a társadalmi szervek (Tsz-ek, Állami gazdaságok, üzemek stb.) jelentős anyagi támogatására (például: ruházat, élelem stb. biztosítására). E gondolat kapcsán fel lehetne vetni néhány módszertani kérdést — pl.: ci-

gányóvoda, iskola-előkészítő, anyanyelvi oktatás a cigányok számára, egyáltalán a cigányosztályok bevezetése stb. ...

Azt hiszem, hogy a cigányság jelenlegi állapotának az okai között nem lehet említés nélkül hagyni nagyfokú konzervativizmusukat sem: „A cigányság társadalmi beilleszkedését gátló egyik tényező a cigányságnak a konzervativizmusa, ragaszkodása a régi, megszokott életmódhoz, bizalmatlansága az újjal szemben...” (Turóczy K.<sup>24</sup>). Ezzel az állítással vitatkozni lehet, hisz ellentmond bizonyos értelemben a cigányok alkalmazkodó képességének, ami pedig nagy fokú nyitottságot feltételez, de a különbséget a konzervativizmus és a nyitottság között éppen az alkalmazkodás fogalma mutatja: a cigányoknak létfenntartásuk biztosítására mindent igénybe kell venni, ami adódik, de a megváltozott viszonyokban sem változik alapvetően az önmagukhoz, családjukhoz, a magyarokhoz, általában véve a társadalomhoz, a munkához, a magán illetve személyi tulajdonhoz való viszonyuk stb.

A cigányság jelenlegi, meglehetősen problematikus helyzetének egyik jelentős oka kétségtelenül az, hogy környezetük szinte egész történelmük során ellenségesen viseltetett velük szemben. Így vall erről Erdős Kamill: „Ötszáz évig üldözték, kergették és gyilkolták a cigányokat (és ki tudja, hogy előtte mióta) és mi lett az eredménye? Kinevelték egy rendkívül élelmes és agyafúrt emberfajtát, akit az életöszön az üldözések közepette, évszázadok óta csak arra tanít: hogyan tarthatom fenn családom és önmagam életét egyik napról a másikra, sőt egyik percről a másikra, ilyen körülmények között. És ebben van a cigányság tragédiája.”<sup>25</sup>

A cigánysággal kapcsolatos előítéletek közismertek. Csak egy adat illusztrálásképpen: egy ifjúsági klubban egy egyetemista csoport szimpátia-vizsgálatot végzett a cigányságot érintő előítéletekkel kapcsolatban. Tíz nemzet fiait kellett szimpátia-sorrendbe állítani, s az eredmény a következő lett: a besorolásban a „cigány” az utolsó helyre került.

(Érdekes módon a kiállítók között cigány is volt, de az ő válasza sem különbözött a magyarokétól!)<sup>26</sup>

Azt hiszem, hogy a cigányokkal kapcsolatos szimpátia-vizsgálat további eredményeinek közlése sem közömbös. (A cigányokkal kapcsolatos szimpátia intenzitás foka: (milyen százalékban fogadná a cigányt):

turistaként	21,5%
barátként	14,9%
munkatársként	13,5%
szomszédként	12,1%
bevándorlóként	10,2%
családtagként	9,1%

Ugyanez a csoport V. osztályos gyerekekkel is végzett vizsgálatokat a cigányokkal kapcsolatos attitűdöket illetően, és arra a megállapításra jutott, hogy a gyermekeknél még nem voltak a cigányokkal kapcsolatos előítéletek, illetve ha megvoltak, igen kicsi fokban. Ebből is lehet azt a következtetést levonni, hogy az előítéleteket a gyermekek a felnőttektől kapják.<sup>26</sup>

Az ún. „cigányprobléma” okainak vázlatos megismerése után felvetődik a kérdés, hogy mit tehetünk mi, mint egyház ill. gyülekezet a cigánykérdés megoldásában.

Azt hiszem, hogy mindenekelőtt meg kell ismernünk azt, hogy miben is áll ma a cigánykérdés. A probléma megismerése ugyanis megóvhat bennünket az elhamarkodott, helytelen cselekedetektől. A problémakör megismeréséhez remélhetőleg megfelelő segítséget fognak nyújtani ezek az előadások is, de az újságok, folyóiratok tanulmányozására mindenkinek lehetősége van.

Ugyanígy szinte mindenkinek lehetséges az, hogy saját gyülekezete közigazgatási területén megismerkedjék a cigánykérdés problematikájával. Adott esetben lehetnek gyülekezetünknek is cigány tagjai, akikkel valamiféle kapcsolatban lehetünk. Nem gondolnám mindazonáltal, hogy feladatunk csak az lenne, hogy „misz-szionáljuk” a cigányokat, ezzel próbáljuk segíteni társadalmunkat a cigányok társadalomba való integrálási törekvésében. (Egyébként meggyőződésem szerint csak bibliátlan módszerekkel tudnánk valamit tenni.)

A cigánykérdés megismerésével jár annak a megismerése, hogy társadalmunk milyen eszközökkel próbál megoldást nyújtani a problémákra. Az a véleményem, hogy a mi tennivalóink egybeesnek a társadalom tennivalóival, azaz a cigánykérdés megoldásában — különösen annak gazdasági-társadalmi feladataiban — csak annyi a teendőnk, hogy a társadalom célkitűzéseit a társadalom által mutatott módon segítsük, illetve a magunk munkaterületén tegyük meg azt, ami a keretek kitöltésében lehetőségként adódik számunkra.

Azt hiszem, hogy igen sok a tennivalónk a cigányokkal kapcsolatos személyi kontaktusok területén. Engem személy szerint megdöbbentett a már említett szimpátia-vizsgálatnak az az eredménye, hogy csak két válaszadó jelentette ki, hogy „minden ember egyenlő”<sup>27</sup>. Nem valószínű, hogy a válaszadók vallásosak voltak, de én azt hiszem, hogy mindannyian találkoztunk gyülekezeteinkben kisebb-nagyobb mértékű faji előítéletekkel. Ezek az előítéletek nagyon könnyen újra termelődnek, éppen ezért kell nekünk nagy gondot fordítani a gyülekezet tanításában arra, hogy Krisztusban nincsen különbség faj, nem, gazdasági helyzet stb. vonatkozásában ember és ember között.

A cigányok letelepítésének az a módja, miszerint kis települések üresen álló házait cigányoknak adják el, egyre több embert tesz cigányok szomszédjává. A szomszédi kapcsolat is egyik próbája az emberségnek, sőt a keresztyénségnek is. A cigányokkal kapcsolatos előítéletek legyőzése, illetve a velük való emberi kapcsolatok kiépítése, adott esetben a nevelésük vagy éppen a megbocsátás gyakorlása kétségtelenül nagy feladatot róhat gyülekezeti tagjainkra, vagy éppen magunkra, de hitünkbeli fakadó emberi kötelességünk. Hasonló a probléma, ha munkatársaink közé cigány kerül. Tudvalevő, hogy a cigányok egészen más, a miénktől gyökeresen eltérő értékrendben élnek, és ebből következik, hogy más a tulajdonhoz, a társadalomhoz, a munkához stb. való viszonyuk. A cigány munkatársakkal való együtt dolgozás sok türelmet, lemondást, jó pedagógiai érzéket és nagyon sokszor kisebb jövedelmet jelent. Ezért a cigányokkal való együttműködést is fel lehet fogni a szolgálat egy bizonyos lehetőségének és formájának.

Ugyanennek a sornak a végén, mint lehetőség, de egyre közelebbi lehetőség formájában vetődik fel a cigány—magyar közötti vegyes házasság kérdése. Egyházaink, gyülekezeti tagjaink eddig is elég sokat vétettek a szeretet parancsolata ellen a más vallásúakkal kötött vegyes házasságok esetében, és ez a kísértés fokozottan fennáll a más fajúakkal kötött házasságok esetében. Az ilyen vegyes házasságok még feltűnően ritkák, de éppen a cigányság nagy számára tekintettel a lehetőséggel számolni kell.

*Összefoglalásul* had álljon itt mindenekelőtt egy idézet: „A mutatózó fejlődés sem e réteg (ti.: a cigányok), igényességéből adódik, hanem elsősorban a társadalmi törődésből, segítőkészségből, melyben a meggyőző, az agitatív, a nevelési vonások dominálnak.”<sup>28</sup>

Ez az idézet mindenekelőtt felelősségünket húzza alá: azért, ami a cigányokért történt, azért az egész társadalom felelős. Hitünkbeli fakadó tevékeny életfor-



mánkban ne feledkezzünk el a szolgálatnak erről a lehetőségéről sem; ki-ki közülünk a maga munkaterületén űrködjék azon, hogy a cigányokat ne érje semmi sérelem, harcoljunk az előítéletek ellen, s segítsük őket abban, hogy emberséges életkörülmények közé kerülve megérezzék a munka örömét, és sokévi megvetés, lenézés után végre érezhessék magukat embereknek. A módszerek, a lelkiület keresztyéni: felelősség-hordozás, segítőkészség, nevelés, szeretet.

(Nyíradony)

Hadházy Antal

*A cigányprobléma igen élénk érdeklődést váltott ki a lelkészekből is. Ez nemcsak abban mutatkozott meg, hogy sohasem volt elég idő a hozzászólásokra, hanem abban is, hogy ebédidőben és délután is igen sokan beszélgettek erről a témáról. A hozzászólások szinte mind konstruktívak voltak, és érződött rajtuk a segíteni akarás. Ezen nem sokat rontott, hogy a hozzászólók egy része nem lépett túl az egyes cigányokkal való kapcsolatának elmondásán, esetleg faluja problémáinak bemutatásán. Azt is meg lehetett állapítani, hogy a lelkészek egy része sem mentes a cigányokkal kapcsolatos előítéletektől.*

*A cigánykérdés azért is keltett nagy érdeklődést, mert nemcsak társadalmi, hanem egyházi probléma is. Hevenyészett statisztikai adataim szerint az 1973–1974. évben egyházkerületünkben (Tiszántúli egyházkerület — Szerk.) a megkeresztelt gyermekek 20%-a*

*cigány. (Pontos adatok valószínűleg csökkenti fogják ezt a számot, de nem jelentékenyen.) Ez, és egyéb problémák felvetettek sok módszertani kérdést az integrálás tekintetében. A kérdés tanulmányozását és fejlesztését igen fontosnak ítélem. H. A.*

#### JEGYZETEK

1. Kemény István: A magyarországi cigánylakosság (Valóság 1974. évf. 1. sz. 67–68. old.). — 2. Zagyva Imre: Tennivalók a cigánylakosság helyzetének javításáért (Tanácsok Lapja: 1972. 25. sz.). — 3. Lásd. 2. sz. — 4. Bédi Gyula, Tépi Jenő, Buda József: A selyei járás cigánylakosságának higiénés helyzete (Egészségtudomány 1967. 3. sz. 283. old.). — 5. Lásd. 1. sz. 68. old. — 6. Lakatos Menyhért: Cigányközösség — cigánytelepek (Valóság, 1975. 4. sz. 88. old.). — 7. Lásd. 1. sz. 71. old. — 8. Lásd. 1. sz. 72. old. — 9. Lásd. 4. sz. 286. old. — 10. Kotnyek István: A leghátrányosabb helyzetben (A cigánytanulók problémája) (Társadalmi Szemle 1972. 11. sz. 71. old.). — 11. Dr. Hoóc István: A cigányok születési jellegzetességei a selyei járásban (Demográfia 1964. 237. old.). — 12. Horváth Mihály dr. és Weber Mária dr.: Kedvező változások a cigánycsecsemők és kisgyermek súlyviszonyainak alakulásában. Az atrophia mint gyakorlati jelenség megszűnése (Gyermekgyógyászat 1967. 3. sz. 385. old.). — 13. Lásd. 10. sz. 71. old. — 14. Petró András: Kérdőjelek az első osztályban (Köznevelés 1972/9. 21. old.). — 15. Réger Zita: Kétnyelvű cigánygyerekek az iskoláskor elején (Valóság 1974. 1. sz. 59. old.). — 16. Csalog Zsolt: Etnikum? Faj? Réteg? (Világosság 1973. jan. 38. old.). — 17. vö.: Purocki Béla: Cigányok — cigányprobléma nélkül (Élet és Irodalom 1972. 34. sz.). — 18. vö.: Bakó Ferenc: A tiszai cigányok, fémművészek (Különleny. Néprajzi Értesítő XXXVI. évf. Bp. 1954.). Bándi Magdolna—Zsolnai Emma: Somogyi cigányok között (Valóság 1971. 10. sz. 87–89. old.). — 19. vö. Horváth Miklós: A cigánykérdés megyénkben (Szabolcs-Szatmári Szemle 1971. 1. sz.). — 20. Lásd 4. sz. 283. old. — 21. vö. 20. sz. 8. old. — 22. Lásd 17. sz. 23. Lásd 10. sz. 69. old. — 24. Turóczy Károly: A cigányság társadalmi beilleszkedéséről (Valóság 1962. 6. sz. 75. old.). — 25. Erdős Kamill: A Békés megyei cigányok (Gyula 1959. 4. old.). — 26. Dr. Várnagy Elemér: Előítéletek és cigányság (Baranyai Művelődés 1974. 4. sz. 103. old.). — 27. Lásd 26. sz. — 28. Lásd 20. sz. 6. old.

## Kulturális krónika

### „Suttogások, sikolyok”

„A filmnek *mondanivalója* is kell hogy legyen. Mi a célja Bergmannak? Mit akar? Vagy már akármit össze lehet kutyulni?” Ezeket a mondatokat a *Suttogások, sikolyok* című Bergman-filmről írtak le. Kicsoda? Maga Ingmar Bergman.

Írhatta volna más is. Bizonyosnak ígérek, hogy vita támad a *Suttogások, sikolyok* bemutatásakor. A nézőtérrel sokan kijönnek majd. Be kevesen mennek.

„De mi az akármí?” Ezt is Bergman kérdezi. „Mit akarok ezekkel a képekkel? Még egyszer: mi a *mondanivalóm*?” Felel rá: „Nem tudom: semmiféle biztos állítást nem kockáztathatok meg. Esetleg eljuthatok bizonyos utólagos, célszerű belemagyarázásig”. Ha pedig ezt mondja maga Bergman, vajon nem azoknak van-e igazuk, akik a kritikusokat vádolják „utólagos belemagyarázással”? Vajon merhet-e a kritikus állást foglalni, ha Bergman nem kockáztathat meg semmiféle biztos állítást?

Persze, Bergmannak az a dolga, hogy filmet készítsen, a kritikusnak, hogy magyarázza. Ha lehet, megmagyarázza. Vállalja a kockázatot, a tévedés kockázatát. Csak így mehet előre a művészet, csak így mehet előre az emberiség.

Mit mond hát a film? Mi az akármí?

Film ez csakugyan? Ezt is Bergman írta: „... a film (vagy aminek éppen nevezni akarjuk tervünket)...” A *Suttogások, sikolyok* megjelent írásban is; így kezdődik „Kedves Barátaim, a film, amelyet most közös munkával fogunk létrehozni, nem hasonlít korábbi alkotásainkhoz”.

Nagyon fontos ez a beköszöntő (a *Suttogások, sikolyok* magyarul a *Nagyvilág* 1973. évi hatodik számában jelent meg). Mindenekelőtt a megszólítás: „Kedves Barátaim”. Kik ezek? A munkatársai? A barátai? Úgy hiszem: olvasói, nézői. Mi S ha valaki így szólít meg bennün-

ket, a szavára illik odafigyelni. Még ha borzalmas is, amit mond.

Miért vélem, hogy Bergman barátai mi vagyunk? Talán azért, mert ezt a vélekedést erősíti a mondat folytatása is: „A film, amelyet most közös munkával fogunk létrehozni...” Nem, ez nem vonatkozhat a munkatársi gárdára. Azoknak Bergman nem sokat szokott magyarázni. A nagy filmművészek a munkatársaiknak nem magyarázkodnak. Tudják, mit akarnak, a szükséges utasításokat megadják a munkatársaknak, a filmet úgyis csak a rendezője ismeri. Így tesz Fellini, Antonioni, Jancsó. Megszólításuk a nézőnek szól: „A filmet most közös munkával fogjuk létrehozni”.

Kezdjünk hozzá.

„Ez a film nem hasonlít korábbi alkotásainkhoz”. Nem bizony. Bergman korábbi filmjeire hasonlít; pontosabban hasonlít is, nem is. De azokra a filmekre, amelyeknek mi nézők megszoktunk, azokra nem hasonlít. Ha semmi másban, ebben

feltétlenül hasonlít a *Suttogások, sikolyok* a korábbi Bergman-filmekre.

Térjünk vissza az előbbi kérdésre: mit akar Bergman? „Az egyetlen, amit tudok: valami arra ösztönöz, hogy egy állapotot kibontsák, hogy a zűrzavar és ellentétes impulzusok káoszában szabad tereket hozzak létre, melyben fantázia és formatórekvés együttes erőfeszítéssel kikristályosítja életérzésem egyik összetevőjét: a közösség utáni abszurd és csillapíthatatlan vágyakozást, az ügyefogyott próbálkozásokat a távolság és elszigeteltség leküzdésére”. Aki tovább is olvassa Bergman szövegét, meghökkenhet, hiszen ezután mintha mindezt vissza is vonná. „Mindezt ne értelmezzük használati utasításnak...” Hát akkor mégis annak van igaza, aki szerint akármit össze lehet kutyulni.

Talán mégsem. Csakhogy Bergman pszichológiája, hogy ellentmondásra ingerel. Nem csak a szavakkal: a filmmel is. „Mennyire fáraszt, hogy a fantáziát bármikor felelősségre vonhatja az értelem! Hogy az ihletnek ne lehessen ellentéte a valóság vádjaira”. Persze, ha a fordító teljesen egyenértékű *képzelet* helyett a *fantázia* szót használja, igazán írhatott volna *értelem* helyett *rációt*, vagy *racionalitást* vagy *racionálizmust*; az összefüggésből nyilvánvaló, hogy nem az értelemről, hanem épp a szűk értelemről, a magánakvalóról, a megátalkodott, konok, képtelen és képzelet-telen, szűkszemű és szűkkeblű értelemről van szó, s ezt magyarul a *ráció* jobban kifejezné; „értelemkedés” ez inkább, semmint értelem valóban.)

Itt ugyanis a fantáziára a nézőnek is szüksége van. Megszoktuk, hogy a film — maga a valóság. A filmnek nincs költészete. Nincs zenéje (nem a kísérőzenéről van szó; abban az értelemben használtam a zene szót, amint a szónak, de talán egy tájnak, egy ellemnek a zenéjéről beszélünk). Amit a filmen látunk, az, ami. Pedig hát ez nem igaz, de mennyire nem igaz! Nem volt igaz már a klasszikus korban sem, amikor Eisenstein azt mondta: a filmen egy meg egy az három. Vagyis az egymást követő két kép egy harmadik, egy olyan gondolatot is kifejez, amely a kettőben még nem volt meg, csak így együtt. S mára már igazán nyilvánvaló, vitán felül álló lehetne, hogy a látványok különfélesége, kellő ritmusban s megfelelő

rendbe fűzve teszi a filmet művészté, s ilyen értelemben a filmnek igenis van zenéje, van lírája. (Hát a költészet nem ez: a szavakat zenei rendbe szedni? Ezt a mondatot: „Kékítőt old az ég vizében”, ezt a fantáziát nem vonhatja bármikor felelősségre az értelem?)

Miféle képeket fűz sorra Bergman? Egy haldoklás képeit.

„Mostanában nehéz szenvedést, halált szóban vagy képen ábrázolni. A megjátszott halál, a színésziileg előadott szenvedés könnyen illetlen, obszcén hatást kelt. Amikor most mégis arra vállalkozunk, hogy meglehetősen részletekbe menően ábrázoljunk egy halálos ágyat, nem kíváncsiság vezet bennünket, s sem magunkat, sem a nézőt nem kívánjuk kellemesen megborzoztatni. Célunk, hogy terünk megvalósításához gondosan rakott alapot fektessünk le”. Bergman ezúttal megbízható jósnak is bizonyult. A filmen akad olyan „obszcén” jelenet is, amelyen a legtöbb néző meg szokott botránkozni. Igaz, korábbi Bergman-filmekhez képest most kevesebb. Mégsem ezen botránkozunk meg, hanem a haldoklás ábrázolását tartják obszcénnek, a zihálását és a halálhörgést, a sikolyokat.

Miért vállalta vajon ezt az obszcenitást Bergman? Miért ne vállalta volna? A halál mindig is az a végletes helyzet volt és marad a művészet számára, amelyben az ember minden gondja, baja, öröme, vágya, kudarca a legélesebben, a legvilágosabban, a legmegrázóbban mutatkozik meg. Van-e, volt-e életünk, ez a halálunkban mutatkozik meg. Színlelni szeretetet, de még közönyt vagy gyűlöletet is, lehet, amíg élünk; de nem lehet többé a halálban. Mi több: már a halál mellett sem. A haldokló mellett. Aki még maga nem állt ott halálos ágy mellett, nem tudhatja: ott nincs már többé lehetőség arra, hogy későbbre halasszunk valamit. Akár a szeretetet. A közösséget. Nincs már többé távolság, csak közelség, Ilyen, vagy olyan. Nincs látszat; nincs a közösség látszata. Vagy van, vagy nincs.

Ezért írtózik az ember a haldoklás látványától. Elég, ha közlik a tényt, mint eddig a művészetben. De most rákényszerülni, hogy lássuk, hogy nézzük, hogy végignézzük egy ember haldoklását, mintegy átéljük az egészet — nem, ez már sok. Obszcén. (Tegyük hozzá Bergman mentességére: nem ez ma az egyetlen film, még csak nem is az egyetlen

művészi film, amelyben „meglehetősen részletekbe menően” ábrázolnak halált. Még a hozzánk eljutó filmek között is egyre többen ömlik, sugárzik a vér, haldokolnak közelképen, olykor még egyéb ocsmányságok is történnek az ábrázolt haldoklás közben. Ezekhez képest a *Suttogások, sikolyok* haldoklása igazán semmi. Azért, mert több azoknál. Hiszen itt komolyan kell venni a dolgot, nem „kellemesen megborzoztatni”, mint oly sok véres filmen. S talán éppen ez lehetett Bergman célja? Rákényszeríteni az embert, hogy most az egyszer ne tekintse játéknak a dolgot, hogy amit oly gyakran lát a moziban, azt most a szívére vegye?)

Ágnes haldoklik (Harriet Andersson csodálatos, megrendítő alakításában) a filmen, egy harminc-hét éves nő, méhrákban. A halálos ágyhoz eljön két testvére: a kemény, konok, keserű Karin (Ingrid Thulin), s az elkényeztetett, szeretethez szokott, mohó Mária (Liv Ullmann). És ott van Anna, a szolgáló (Kari Sylvan), akiről ezt mondja naplójának Ágnes: „Anna, jó barátom és társam”.

Előtte: „Igazságtalan vagyok, amikor az egyedüllétet emlegetem. Itt van Anna, jó barátom és társam”. Még előbb: „Mihez kezdjek az egyedülléttel?” És: „Mitévő legyenek mind a rám zúduló idővel?”

Ott, a halálos ágy mellett kiderül kinek-kinek a magányossága. S az is, hogy a kinyújtott kar nem érint, nem hozhat létre közösséget. Karin kemény, hiába nyúl felé Mária. Ha ellágyul, Mária gúnyossá válik. Csak Anna magányos Ágnessel együtt.

A film végső harmadában van egy megrendítően szép jelenetsor, amelyben Bergman perbeszál a fantázia mellett és a ráció ellen. Mi ez? Álom? Látomás? Költészet? Zene? Anna fölfigyel arra, hogy a halott Ágnes sír. Bemegy a ravatalhoz. A halott könnyezik. „Az a baj, hogy nem tudok elaludni. Nem tudlak elhagyni benneteket”. Anna: „Ágnes kéreti Karint”. Ágnes suttogva kéri: fogja meg a kezét, melegítse fel, csókolja meg. „Nem tehetem — feleli Karin —. Nincsen ember, aki megtenné, amire kérsz. Én élek, nem érdekel a halálad”. „Ágnes kéreti Máriaát”. Jön, fecseg, emlékeket idéz. „Nem hallom, mit mondasz — panaszolja Ágnes.” Mária kirohan. Anna marad. Kibontja keblét, odavonja Ágnest. Pieta.

Megrázó képsor. Ehhez valóban ihlet kell, s nemcsak a művésznek. *A nézőnek is legyen ihlete*, ha át-

érezni, megérteni, befogadni akarja, ha a humanitását, és nem a furcsaságát akarja felfogni a jelenetsornak. Ez a képsor — amint az egész film is — nem a megszokott drámai rendszerben érthető meg, hanem sokkal inkább zenei rendszerben. Amint a zenemű nem közvetlen tájékoztatást ad a világról, nem természeti valójukban ábrázolja a dolgokat, az embereket, a folyamatokat, hanem hangokká, hangsorokká, hangzatokká átfurmáltan, s így érzelmi, hangulati elemekkel vezet vissza a gondolati elemekhez, a tárgyiasulás pedig ezután jön létre — a műélvezőben, a műélvező tudatában.

Itt két megjegyzés közbevetése kívánkozik. Az egyik rövid: természetesen ez a kifejezőmód, ez a tükrözési rend más művészetben is föllelhető, nemcsak a zenében; például a költészetben; de mindeddig a legtisztábban érzékelhető a zeneművészetben. A másik megjegyzés: a zeneművek élvezetéhez előzetes tájékozódás szükséges, a többi között a partitúra — legalább kivonatos, népszerű — ismertetésének tanulmányozása. Az ilyesféle filmek, mint a *Suttogások, sikolyok* élvezetéhez — felfogásához, megértéséhez — éppígy szükség lenne a „partitúra” előzetes megismerésére. Magyarán: a filmet nézni és előzetesen, talán utólagosan is, *olvasni* kell egyszermind; ezenkívül többször is megtekinteni, az újabb megnézésekor újabb és újabb szépségek, finomságok, részletek tárulnak fel a néző előtt, aki éppen így válik valóban alkotó társsá. A magyar nézőnek van lehetősége a „partitúra” ismeretére: megjelent a *Nagyvilágban*. Elő kell keresni, újra meg újra el kell olvasni, megívni vele. Megéri.

Visszatérve a film zenei szerkesztéséhez, olyasféléképpen kell ezt elképzelni, hogy a film is „hangokból” és „hangzatokból” áll, amelyek különféle „hangszereken” szólalnak meg, meghatározott intonációval és ritmusban. Anélkül, hogy ezt a hasonlat-rendszert erőszakolni kellene, vagyis az egyes zenei mozzanatoknak pontos film-megfelelőjét keresgélni, első olvasásra is nyilvánvaló, hogy itt a képek közeli-távoli voltáról, a szereplők személyéről, jelleméről, szavairól, a belsők vagy a külsők szín- és formavilágáról, a párbeszédekről és a csöndekről, ezek összesimulásáról vagy szembenállásáról, az egyes összetevők folyamatáról van szó; mindez együtt éri el a célt, az adott esetben leírni, érzékeltetni, átélelni

a magányt, a közösségkeresést, az egymásfelé-kéznnyújtást, a visszautasítást, a kapcsolatok korlátait. Azt a kérdést, hogy a halálban magunkra maradunk-e, vagy inkább — bizonyos „fantasztikus” értelemben — éppen akkor valósul meg közösségünk egymással (hiszen — például — ettől kezdve „egymás-ban” élünk, egymás gondolatában, emlékeiben, s ezt a közösséget nem „zavarja” többé a testi, a fizikai való).

Filozófiának, világnézetnek ez bizonyára vitatható, s alighanem vitatnivaló is volna, de ez nem filozófia, hanem művészi kifejezés, zenei hatás. Kétségtelen, hogy Bergman ezen a módon kételeyeit, keserveit fejezi ki. Fölvetődhet, föl is vetődik gyakran Bergman filozófiájának, világszemléletének, vallássosságának a kérdése. Ezen a filmjén is a néző elé állít például egy lelkészt, aki a halál óráján vígasztalás helyett kétkedve reménykedő imát mond. Mit fejez itt ki a film? Bergman kétkedését? Bergman hitét? A lelkészi munka valamiféle csődjét? Egy filozófia vígasztalanságát? Az ember örök vígasztalanságát? Ezek a kérdések hosszan folytathatók. Egyikre-másikra egyértelműen lehet felelni igenel vagy nemmel, sok kérdés nyitott maradna. De nem feltétlenül így kell a választ keresni. A *Suttogások, sikolyok* filozófikus mű ugyan, de nem filozófia, hanem műalkotás. A tudományt a művésztől, a művészetet a tudománytól alapvetően éppen a különbözőteti meg, hogy az egyik a világ dolgaira, az ember kérdéseire egyértelmű és bizonyítható feleletet ad, a másik viszont a dolgok és kérdések érzelmi-értelmi világát sugallja.

A kettő nem áll szemben egymással, sőt, sokhelyütt kapcsolódik egymáshoz. Bergman is, például, szereplőinek jellemzését mondhatni tudományosan megalapozza (legalábbis írásban; a filmen részben már az alakítások érzékeltetik ezt, s egy-egy jelenet még). A lélektani anamnézis azonban nem műalkotás; a film érdekeltté teszi a nézőt, részvétet, fájdalomat, örömet kelt benne, a néző számára ezek az „anamnézisek” az ő vágyaihoz vagy mulasztásaihoz hasonlítanak, s ezért személyes élménnyé formálódnak. A tudomány mindig csak egy választ ad, még akkor is, ha ez a válasz sok egyválasz összefüggő sorozata; a műalkotás szinte annyit, ahányan felfogják, átélik; sőt, talán ennél is

többet, hiszen egy-egy műélvezőben akár az emlék földidézésekor, akár a mű újabb élvezetekor a hatás bővíülhet, gyarapodhat, változhat, gazdagodhat.

Ez a nyitottság jellemez minden igazi művészi alkotást, miért írhatnánk épp e film rovására? Csúppán csak azért, mert a filmek, amelyeket megszoktunk, mások? A befejezésük is, például. A megszokott: a cselekmény lezárása. Happy end, vagy tragikus vég. Itt nincs, nem lehet happy end. De a *Suttogások, sikolyok* mégsem a halállal végződik; még átvitt értelemben sem. Különös, furcsa, szép kép fejezi be a filmet. Egy emlék (ráadásul a halotté). Együtt vannak a kertben: Ágnes, Karin, Mária és Anna. Séta, játék. Világos színek. Részlet Ágnes naplójából: „Nem fájt semmim. Körülöttem épp azok, akiket a világon a legjobban szeretek; hallhattam hangjukat, éreztem testük közelségét, kezük melegét. Erősen lehúnytam a szemem, fel akartam tartóztatni a pillanatot, és arra gondoltam: ez mégiscsak a boldogság. Ennél jobbat nem kívánhatok. Most egy-két percig enyém lehet a teljesség. És nagy hálát érzek az életem iránt, mely ily sokat ad nekem”.

Feltartóztatni a pillanatot: ezt csak a művészet teheti meg. Teljesség-e ez csakugyan? A film erre nem válaszol. A film ezt kérdezi. Nem ez a mondanivalója Bergmannak. Ez a kérdése. Ez a hívása.

Kezdjük előlről.

Kedves Barátaim, a film — vagy aminek éppen nevezni akarjuk —, amelyet most közös munkával fogunk létrehozni, nem hasonlít korábbi alkotásainkra. Mi a mondanivalója? Az-e talán, hogy *minden lélekzetvételünk hazugság*? Az-e, hogy az egymás felé nyújtott kezünk csak a semmit markolássza? Vagy sebet ejt, sebet tép? Az-e, hogy boldogság csak emlékeinkben lehetséges? Élet a halálban? Vagy csak a kérdés: Mitévő legyek a rám zúduló idővel?

Kedves Barátaim, a magánynak, az időnek az egyetlen orvossága a *közösség*. Szólnak hozzánk, hívnak, felénk nyúlnak.

... de nem lehet hallani  
a hangját.”  
... de nem lehet megérteni,  
amit mond.”  
... mondani akar valamit.”  
„De hiába.”

Ne legyen hiába!

Zay László

## Egyházi társadalom a középkori Magyarországon

Mályusz Elemér; Akadémiai Kiadó,  
Budapest, 1971. 398. l.

Lehet-e sokszor ismételt dolgokról újat mondani? — Ha az emberben kellő alázat van, hogy az új szempontokat észrevegye, s a bátorsága is megvan, hogy azokat kimondja, akkor feltétlenül.

A középkor Európája — s benne Magyarország is — minden tekintetben egyházi irányítás, egyházi vezetés alatt élt. Ez közhely. Ez az irányítás oly mértékben hatotta át a társadalom életét, hogy joggal nevezhető egyházi társadalomnak is. Ha a további vizsgálat során — a beidegzettől eltérően — nem az „egyházi”-ra, hanem a társadalomra helyezük a hangsúlyt — témánál vagyunk. S egy csapásra megérthetjük: miért, és milyen értelemben mond újat Mályusz Elemér könyve.

Megfelelő előkészülettel, hatalmas forrásanyag ismeretének birtokában, csaknem három évtizeden keresztül formálódott ez a könyv, míg végre kézbe került. A gyanútlan olvasó először egyháztörténetet sejt benne — amely az alapítás után a világi papság, a szerzetesség, az irodalmi élet kérdéseit vizsgálja, zárószavában kitekintve a reformációval szinte egy időben megszülető világi értelmiség kibontakozására. Ahogy mind előbbre jutunk az olvasásban — egyre több a kérdés. Egyre bizonytalanabb lesz az egyháztörténeti előfeltevés. A klerikusok szervezett és bevett világi forgolódása egyre inkább elgondolkoztat: ez lenne az egyház története? Eddig is tudtunk politizáló, vagy hadat vezető egyházi eljárásokról — de ez intézményszerű lett volna? — Az egykorú adatok nem hagynak kétséget e tekintetben. Eddig is tudtuk, hogy az egyház hatalmi-politikai, a világ (és evilág) felé tartó tendenciáival szemben születtek meg a szerzetesrendek. A fent jelzett éles kontraszt előtt sokkal tisztábban látjuk ennek igazságát is. Az irodalmi élet bemutatása nem hagy kétséget afelől, hogy a katolikus nagy nemzetközi kórusában önálló szöveget jelentett a magyar egyházi élet.

A kitekintés érteti meg aztán világosan: a címben nem véletlen a jelző és a jelzett szó viszonya. A könyv nem egyháztörténet, hanem társadalomtörténet. Azért és annyiban egyházi, amiért és amennyiben az adott történelmi folyamatban maga a társadalom is egyházi. Az önnön törvényei szerint változó, fejlődő társadalom a megfelelő differenciálódások után kialakítja, kitermeli a maga politikai, hatalmi és ideológiai vezető rétegét, a világi értelmiséget.

A források és adatok bősége miatt az a munka a középkori magyar egyháztörténet kutatói számára is hosszú ideig nélkülözhetetlen lesz.

Egyértelműen és kereken ki nem mondottan ugyan, műve egészével forrásainál és adatainak áradatánál többet is mond. A lap egyházi — és ökumenikus — jellege miatt, emeljük ki most ezt a gondolatot, amely a további történetírói munka számára is, és az ökumenikus párbeszédnek is új távlatokat nyithat.

Egyháztörténeti „felütéssel” indulva, érkezik a tár-

sadalomtörténeti eredményekhez. Eközben — a dolgok rendje szerint — a kiindulásra is visszahat.

A római katolikus egyház ma is, a múltban is fennhirdette és hirdeti magáról, hogy Jézus és az apostolok kora óta egyöntetűen, ugyanúgy közvetítette és közvetíti az isteni akaratot, a jézusi gondolatot, munkálja hívei üdvösségét. A folyamatosság és az azonosság óvják bármiféle eltévelyedéstől vagy tévedéstől. (A hazai ellenreformáció egyik leghatásosabbnak szánt érve volt, hogy az „ősi” katolikus hittel szemben a protestánsoké Luther és Kálvin működése során született). Az érvnek hol elméleti, hol gyakorlati kifejtésével és alkalmazásával bőséggel találkozunk mind a római katolikus történeti (és természetesen egyéb tudományos) irodalomban, mind a gyakorlati életben: szentbeszédekben s az ökumenikus beszélgetésben egyaránt.

A könyv egyik előzményéről írja a szerző az előszóban: „arra elegendő volt, hogy a XIV—XV. századhoz képest az egyház egész jellegében bekövetkezett óriási változást érzékeltesse, és a két állapot közötti különbséget társadalmi mozgás bizonyítékának ismerje fel”. (9.) A könyv lényegében ennek a mintegy félezer éves változásnak irányáról szól, annak mozgatóit keresi.

Nem feladatunk, hogy a római katolikus egyházat e változások láttán, vagy felsorolásával meggyőzni iparkodjunk az identitással kapcsolatos nézeteinek vitathatósága felől. Hosszabb távon arról azonban elgondolkozhatunk, hogy ez a nézet vajon mely vizsgálati szinten érvényes? A ténylegesen megtörtént és megvalósult egyházi életben ugyanis csak olyan fenntartásokkal, amelyek már veszélyeztetik a kiindulás helyességét.

Ebből aztán újabb kérdés következik, a fentebb említett történelmi és ökumenikus aspektusban egyformán. Egyházi élet (tárgyi és személyi, jogi és gyakorlati vonatkozásaiban) a társadalmi élet alakulásával párhuzamosan változik. Sok mű fejtegette már az egyháznak a társadalomra gyakorolt hatását. Mályusz Elemér könyve tételesen és adatokkal szemlélteti a másik irányt: a társadalmi mozgásnak az egyházra gyakorolt hatását. (Egyházon az adott korban funkcionáló, a kortársak által is annak tartott, a mai felfogás által is annak mondott közösséget értem). A kérdés: *hogyan értékelje az egyház ezt a hatást?* — A válaszban nemcsak a múltra nézve mondhatunk el bölcs dolgokat, napjaink egyik legizgalmasabb problémájával is szembetaláljuk magunkat. Egy ideig úgy látszott, sikerül elhallgatni ezt a kérdést. Egyre kevesebb remény van már erre. Hogyan tovább? Itt lenne az ideje annak, hogy sorra véve a társadalmi mozgásoknak az egyházra, (az egyházakra) gyakorolt hatását, végignézzük, mi volt ebben az egyház szempontjából hasznos, mi volt közömbös, s mi volt kifejezetten hátrányos. A múltból ismét csak érthetőbbé válna a jelen, s a jövő számára is gyümölcsözne. (Mind ezakt tudományos, mind pedig a fentebb említett ökumenikus vonatkozásokban egyaránt). Ez a munka minden bizonnyal egybeesne szerzőnk elgondolásával, aki könyvét épp a „ma is elhanyagolt egyháztörténeti kutatás felélenkítésére” is ajánlja.

Márkus Mihály

## Új korszak a Qur'an-kutatásban

*Lüling* kutatásai egy olyan munkát eredményeztek<sup>1</sup>, amelyre a bizantológusok és vallástörténészek már régóta vártak. Azután, hogy *Wellhausen* az iszlám hagyományok meghatározta a pogánysághoz maradványokat, *Oppenheim* pedig a maga beduin-tanulmányával további anyagot tudott művelődés-szociológiailag lehorgonyozni, az iszlám-előtti zsidó és keresztény anyag még messzemenően földolgozatlan és emiatt ismeretlen is maradt. Mert „a gazdagon fennmaradt régi keresztény-arab irodalommal eddig még úgyszólván semmi sem történt” (308. lap).

Mivel a paleográfia ezen a területen eddig nem tudott említésre méltó eredményeket nyújtani, *Lüling* vállalkozása arra, hogy a Qur'án eredeteinek a megvilágításával gazdagítsa ismereteinket az iszlám-előtti arab kultúráról, dicséretet érdemel. Egy fontos érdeke abban áll mindenekelőtt, hogy a helyreállított iszlám-előtti szövegek több hasonlóságot tanúsítanak a gnóosztikus-eretnek keresztény szövegekhez, mint az orthodoxokhoz, ezért az a Mohammedre szórt nyugati vád, hogy szándékosan hamisította meg a lényeges keresztényen teológiai tételeket, nem lesz többé fönntartható. Hiszen legalább is a Medinet Mahdiban talált manicheus könyvtár és a Nag Hammadiban előkerült kopt-gnóosztikus lelet óta eretnek-keresztény források olyan tömeggel váltak eredetiben hozzáférhetővé, mint sohasem eddig. Ezekkel a szövegekkel bizonyítható, minthogy eredetük mind Szíriában van, hogy Mohammednek az a vádja, miszerint a keresztények a régi bibliai hagyományokat meghamisították, nemcsak missziói és hitvitázó buzgalomból fakadt, hanem keresztényen eretnekségek ismeretéből is.

*Lüling* abból indul ki, hogy a Qur'ánba iszlám-előtti keresztény és zsidó szövegek szüremlettek be. Tamaszpontjai ehhez a föltevéséhez azok a valamennyi Qur'án-tudós által éppen eléggé ismert exegetikai nehézségek, amelyek az arab szövegben található és amelyek semmiféle grammatikai vagy nyelvészeti szabállyal meg nem magyarázhatók. *Lüling* csak az ilyen szúrákat vizsgálja meg (3. 11. 19. 25. 47. 26. 50. 55. 67. 74. 77. 78. 80. 81. 89. 96. 97. és 107.) és az iszlám pontfűzés [magánhangzójelek] elhagyásával helyreállít egy iszlám-előtti szöveget, amelynek a jelzésére az REK jelzést vezeti be, a textus receptust pedig TRA-nak nevezi el. Ezen az úton *Lüling*nek sikerül a 96. és 80. szúrában (I. fejezet, 25–118. lap) exakt nyelvtudományi elemzéssel a kétértelműségeket (tulajdonképpen: többértelműségeket) megszüntetnie és az iszlám pontosításnak a következményeként megmagyaráznia, amely utóbbi a teljes átértelmezést az arab nyelvtan számlájának kárára végezte el, minthogy a redaktorok nyilvánvalóan arra törekedtek, hogy bizonyos keresztényen teológiai gondolatokat a visszajára fordítsanak.

Az ilyen módon helyreállított szöveg egyben leleplezi azt is, hogy az iszlám-előtti keresztény-arab irodalom poétikai törvényeket ismert, amelyeket más szúrákban is meg lehet találni és amelyek a jövő szövegkritikai munkájában annyiban válnak fontossá, hogy alkalmazásuk révén a szúrákban a későbbi redaktori tevékenység és glosszográfia fölismerhetővé válik. Ezeket a törvényeket az iszlám-előtti irodalom azonos módon alkalmazza a görög, aram és szír nyelvű bizánci irodalommal. Az eredeti strofa-szerkezetet *Lüling* a 89. és 101. szúrában is bemutatja, hogy a II. fejezetben (119–179. lap) részletesen is beszámoljon róluk. Már maga ez a fejezet is gazdag kincsesbányája lehet mindazoknak, akik az orientális metrikával akar-nak foglalkozni.

Az irodalomtudományi eredmények mellett *Lüling* sok ösztönzést ad a vallástörténészeknek is, mert az ős-Qur'án kérdését valójában nem oldja meg, mint-hogy az lezárt iszlám-előtti könyvként sohasem létezett és az REK nem is helyettesítheti. Ebben a tekintetben a könyv címe félrevezeti az olvasót. *Lüling* kutatásai ugyanis csak egyes szúrák hátterét világítják meg eredményesen, így pl. a 74. szúra alapjaként egy krisztológiai himnuszt állít helyre (350–389). Mellékes eredményként *Lüling* közben tisztáz néhány *topos*-t is, amelyek meghatározták az iszlám átértelmezést és amelyek a sajátos iszlám adalékhoz tartoznak.

Kérdéses marad az, hogy amit *Lüling* kereszténynek minősít valóban keresztény is é? Így pl. a késői zsidó angyaltan a maga tulajdonképpeni kivirágzását csak a keresztény-gnóosztikus gondolkodásban érte meg, és így pl. a *Lüling* által is szúra 11:107 köv.-ben joggal megállapított kozmológiai anakronizmus jellegzetes a sethiánus gnóosztikus rendszerre pl. a Nag Hamadi III. kódexban található Egyiptomi Evangéliumra vagy a különböző változatokban jelentkező János Apokryphon-ra, valamint a CG V.-ben található Ádám-Apokalypsisra: a nem-gnóosztikusok mindaddig sötétségben fognak heverni, amíg az *electi* serege be nem telik. Így formálisan is emlékezni kényszerülünk a sethiánus gnózis világkorszak-szkémájára, miközben *Lüling* az 55. 77. és 78. szúrákat helyreállítja. Ehhez hasonló módon nemcsak a nesztoriánus kereszténység-gel, hanem a manicheizmus és más gnóosztikus rendszerek krisztológiájával is foglalkoznunk kell — amelyek szerint Jézus és (Keresztelő) János csak próféta volt, az igazi megváltó és próféta azonban még csak ezután fog eljönni-, hogy a 19. szúra problémáit megoldhassuk. A gnóziskutatás alátámasztja *Lüling* eredményeit az iszlám-előtti keresztényen költemények háttéréről. Az arabisztika és bizantinisztika *Lüling* kutatásaitól sok ösztönzést kaphat, amit egyenként előszámálnunk nem lehetséges. Ezt a modellként bemutatott Qur'án-exegézist nem lehet büntetlenül megkerülni, még ha néhány szaktársnak nehezére esnek is. A könyvben nincsen semmi fölösleges, még a legkisebb jelzések, a legrövidebb utalások is nyelvtudományi és vallástörténeti tárgyú kérdésekre és problémákra sem fölöslegesek, kivéve a kollegiális csipkelődések ábrázolását a 1–23. lap jegyzeteiben, kivált a 8–10. jtyezetben, a 414–420. lapon. Ezek nélkülözhetők lennének. *Lüling* munkája megérdemli az egyháztörténet, talán még inkább, mint az iszlám tudománya művelőinek a figyelmét. Hiszen az iszlám-előtti keresztényen-arab szövegek helyreállítása a keleti egyháztörténet számára fontosabb, mint a Qur'án-exegézis számára, amely ugyanis, amennyiben iszlám exegézis kíván maradni, kénytelen magát a TRA-hoz tartani.

Az ismertető számára problematikus a zárszó is, amelyben *Lüling* a maga viszonyát a zsidósághoz, kereszténységhez és iszlámhoz meg kívánja állapítani. *Lüling* professzorára, Martin *Werner*re hivatkozik — *Marx* Károlyra is lehet hivatkozni —, amikor „az eddigi történelmet a még gyermekcipőben járó emberiség története”-ként tünteti föl, hogy *Jensen* és *Levi-Strauss* nevére támaszkodva „a paganus történelem-előtti gondolkodást” úgy aposztrofálja, mint „a kommunikált emberiség új világkorszakának bázisát”. Az utolsó 3000 esztendőért egyformán felelőssé teszi a zsidóságot, kereszténységet és az iszlámot, mint „az emberiség tipikusan kamaszkoráért”, mivelhogy eltávolodtak „a paganus történelemelőtti gondolkodástól” (412. lap). A könyv ismertetője bevallja, hogy neki az ilyen konstrukciók érthetetlenek maradnak. A világvallások nem redukálhatók visszafelé, és egy val-

lásos világgép nem fogja megoldani az emberiség jövőjének a kérdését. A zsidóság, keresztyénség és iszlám egy Hegel értelmében vett etikai és történelmi feloldása (Aufhebung) nem lehetséges. Egy ilyen föloldódás csak a művészetben és az esztétikában történhetik meg, ebben *Lessing*, *Herder* és *Goethe* példamutatóan törte meg az utat előre. Ez a fenntartás azonban kizárólag csak a zárszóra vonatkozik és a hasonlóan fűszerezett előszóra.

Rá kell mutatni a kitűnő tárgymutatóra, mert az az irodalom, az idézett Qumrán-helyek és bibliai szövegek mellett mindenekelőtt tartalmazza azokat az arab szavakat amelyeket a szövegben megtárgyal. Az arab szójegyzék minden filológus számára azért fontos, mert a pontozatlan szavakat is magába foglalja. A megtárgyalt héber szavak mutatója, a földrajzi és személynévek jegyzéke teljes. Külön meg kell köszönni a szerzőnek a tárgyhoz szóló „Stichwort”-jegyzéket is, amely a könyvnek majdnem egy a Qur'an-tudomány szolgálatában álló „Nachschlagewerk” jellegét adja.

Dr. Walter Beltz  
(Berlin/Halle)

\*

1. Lüling, Günter: *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Verlagsbuchhandlung H. Luling. Erlangen, 1974.

Ez az ismertetés kb. egy időben jelenik meg németül a *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* c. nemzetközi tekintélynek örvendő folyóiratban és a *Th. Sz.*-ben. A közlés engedélyezéséért ezen az úton is köszönetet mondunk *Dr. Hans Joachim Schoeps* erlangen-i egyetemi tanárnak, a folyóirat szerkesztőjének (P. L. M.).

## A teológus az egyházban

Gál Ferenc. Budapest, Szent István Társulat,  
1974, 240 lap

Gál Ferenc termékeny író. Új könyvében összegyűjtött tanulmányai nem íróasztal mellett születtek; az Előszó vallomása szerint jórészt konferenciákon elhangzott előadások, eleven kontaktusban a hallgatósággal. Ez az életközelség érződik a 25 tanulmány legtöbbször. Éles szemmel keresi meg a valóban aktuális és közérdekű témákat az egyház életében, de a társadalom, a tudomány és a technika világában is. Sokszor a címek önmagukban beszélnek: Az egyház egysége és pluralisztikus teológia, — Aszkézis a reklám világában — Munka és szabad idő mint emberi probléma, — Hegyi beszéd és emberi jogrend stb.

A közölt tanulmányokat három főcím alá csoportosítja: *Tételek mérlegelése*; az itt közölt tanulmányok inkább dogmatikai jellegűek; *A keresztyén élet szemlélete*; ezek inkább etikai kérdéseket fejtegetnek; *A Szentírás kiaknázása* főcím alatt végül kimondottan bibliai tárgyú tanulmányokat találunk. A teológus szóval meg ezekben az írásokban, aki tanítani akar, mert „Ma is vannak, akiket érdekel, hogy a Krisztus által hozott kinyilatkoztatás mit válaszol a lét döntő kérdéseire”. A teológia szerinte „Istenről és Istennek a világhoz való viszonyáról beszél”. A teológia mai feladata az, hogy „a teológiai nézést kiterjessze azokra a problémákra, amiket a mai tudomány és a mai élet felvet”. Tehát: a feleletek teológiája. Eszünkbe juttathat ez önkénytelenül egy ellentétes kiindulású, a kö-

zelműltban többször emlegetett könyvet: *H. D. Bastian: Theologie der Frage*. — Mivel a természettudományos szemlélet Isten létét és a vallás értelmét kérdőjelezi meg, azért a teológia Isten megismerhetőségére és az emberi élet értelmére keresi a választ. („Örök és korszerű teológia”)

„A lét élménye és a transzcendencia” cím mögött az az izgalmas kérdés húzódik meg: Mi lesz azokkal, akik nem jutottak el Isten ismeretére — hiszen Isten az egész világ üdvösségét akarja? A szerző utal a II. Vatikáni zsinat tanítására, mely szerint Isten tud olyan módon is üdvözíteni, amelyet csak Ő ismer. Azt jelenti ez, hogy lehetnek öntudatlan „istenélmények” is?

A mai teológiai gondolkodás egyik sokat használt fogalmát, a „hittapasztalatot” vizsgálja egy másik tanulmány („Tapasztalás a hit síkján”). Mennyiben alkalmazható a tapasztalat kategóriája a hit dolgaira? Hiszen a hit sokszor éppen az, hogy minden tapasztalás ellenére kitartunk a „láthatatlan dolgok valósága” mellett!

„Isten útjainak felismerése” cím alatt a teodicea kérdésével találkozunk, de felvetődik a hívők történelmi felelősségének dolga is. Megértik-e a hívők az idők jeleit és jól értik-e? Működik-e Isten a történelemben és hogyan? „Egyetlen igazi jel van: Jézus Krisztus. Átala Isten valóban belépett a történelembe és hallatja szavát”. — Az ilyen és hasonló mondatok mély egyetértést váltanak ki a protestáns olvasókból. Aminthogy örömmel tapasztaljuk az egész könyv határozottan *krisztocentrikus tájékozódását*. Erre mutat többek között a biblia-teológiai rész témaválasztása is: a tíz téma közül kilencnek közvetlenül vagy közvetve Jézus Krisztus személye, életműve és tanítása a tárgya. Általában is több tanulmányban jelentős szerepet kap a bibliai teológiai, exegetikai alapvetés.

Impozáns a szerző olvasottsága, tájékozottsága a legújabb teológiai irodalomban, felekezeti határookra tekintet nélkül. Így az első rész utolsó tanulmányát („A remény teológiája”), *J. Moltmann* ilyen című művéhez (*Theologie der Hoffnung*) kapcsolódva fejti ki.

A *tanulmányok második csoportja* a keresztyén világszemlélet s ezen belül a keresztyén erkölcsi magatartás kérdéseivel foglalkozik. Itt is az időszzerű kérdések kerülnek sorra. Az „Aszkézis a reklám világában” kérdésfeltevéseinek nemcsak az ún. fogyasztó társadalom jelenségei adnak aktualitást, hanem a fenyegető energiaválság nyomán világszerte kialakult takarékossági törekvések is, tehát egyfajta világi aszkézis. — Marad-e a technizált, tehát manipulált világban még hely az isteni gondviselés számára? — ezzel a kérdéssel foglalkozik a „Gondviselés a technika korában” c. tanulmány. „A gondviselés nem földi életünk zavarthatóságát akarja biztosítani. A cél a személyes kapcsolat kialakítása Istennel és a hazatalálás az Atyához”. A „Nemiség és erkölcs” tanulmányában a sexhullám jelenségeit vizsgálja s teológiai értékelésében megpróbál a hagyományos, konzervatív felfogásnál pozitívabb szemléletre eljutni.

Két tanulmány is foglalkozik a munkaerkölcs és ezzel összefüggésben a szabad idő felhasználásának nagyon időszzerű kérdéseivel. Jelentős, hogy itt is krisztológiai alapvetéssel az inkarnáció eseménye felől közelíti meg a kérdéseket.

Az *utolsó, harmadik csoport* tanulmányai bibliai témákat tárgyalnak; csak az első ószövetségit („Az ószövetségi könyvek olvasása”), a többi mind újszövetségi témákat. Ezek krisztológiai tájékozódását említettük. Ezt már a címek is mutatják: Jézus messiási küldetése, — Jézus Krisztus istenfiúsága, — Hegyi beszéd és emberi jogrend, — Jézus gyógyításai, — Az utolsó vacsora és az egyház istentisztelete, — A felfeszített Krisztus elhagyatottsága, — A húsvéti események az evangé-

liumban, — „Még ma velem leszel a paradicsomban”, — „Elmúlik ennek a világnak az alakja”. — Jézus-témai feldolgozásában azután mindig az emberfelé is fordul, akiért Jézus eljött, élt, meghalt és feltámadott. „Krisztus nem programbeszéddel kezdi nyilvános működését, hanem a szeretet tetteivel (Lk 4:18)”, — „Mit kaptunk abban a kinyilatkoztatásban, hogy Jézus Krisztus Isten Fia? Bepillantást Isten belső életébe és meggyőződést arról, hogy ki akar ő lenni az ember, a világ számára.” — „Jézus gyógyításai igazolják, hogy ő mindig az egész embert tartotta szem előtt.” — „A Fiú nem ünnepi látogatóként jött hozzánk az Atyától, hanem mindörökké eljegyezte magát az emberiséggel”. — „Csak akkor lehet megmondani, hogy ki az Isten a föld szenvedői és elhagyottjai számára, ha már világossá vált, hogy mi ment végbe a haldokló Jézus és az ő „Istene” között” — idézi Moltmann. — A megfeszített latorhoz szólva „Krisztus nem azt hangoztatja, hogy a *lelked* velem lesz a paradicsomban, hanem azt, hogy *te velem leszel*. Az apostoli egyház tehát következetesen vallotta az emberi személy egységét, még akkor is ha testről és lélekről beszélt”. Az idézeteket lehetne folytatni.

Gál Ferenc írásait gondolatgazdagság és kifejező erő jellemzi. Gondolatokat ébreszt és továbbgondolkodásra készítet. E mellett a szó nemes értelmében építő. Örömmel s haszonnal forgatja a protestáns olvasó is. Jó, ha megismerjük egymás terminológiáját, mert ez elősegítheti a kölcsönös jobb megértést. A megértés persze nem jelent mindig egyetértést is, de mindenképpen munkálhatja a nézetek tisztázását. Az ökumenikus beszélgetésben ez elengedhetetlen.

Dr. Groó Gyula

## A héber nyelv a XV–XVI. században Magyarországon

Egyháztörténeti, teológiatörténeti jelentőségű könyv Dán Róbert nemrég megjelent munkája, mely a „Humanizmus és reformáció” sorozat második könyveként az Akadémia Könyvkiadó gondozásában hagyta el a sajtót. Címe: *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. A szerző munkájában a XVI. századi műveltségünk egy eddig alig érintett területét vizsgálja: a héber nyelv hatását, szerepét a század sajátos eszmerendszerének kialakulásában. A XVI. századi reformátorok munkájában lépten-nyomon találkozunk a „sido nielv igazsága”-ra hivatkozó tételekkel, vagy olyan érvekkel, amelyek arra utalnak, hogy aki leírta azokat, a héber nyelv és nagyon sokszor a postbiblikus héber irodalom ismeretében beszélt.

A XIX/XX. század fordulóján több érdekes adat került napvilágra egyháztörténetünk kutatómunkája nyomán. Mégsem került sor az adatok összefoglaló értékelésére. Zoványi Jenő cikkei — amelyek a Theológiai Lexikon számára készültek — pontosan rögzítették az addigi kutatási eredményeket. Az összefoglalásra Dán Róbert vállalkozott. A könyvben a „lingua sacra hebraica” jelenlétét tárja fel a külföldi összefüggések alapos ismeretében. Ezért érdemes a könyvvel részletesen megismerkednünk.

A könyv bevezető fejezete egy nagyszabású áttekintés. Benne a szerző azt vizsgálja, hogy a középkor egyetemes európai műveltségében milyen szerepe volt a héber nyelvnek. Összegezi a postbiblikus irodalom legfontosabb „hegyvonulatait”, majd az egyházon belül vizsgálja a héber nyelv és irodalom hatását Alcuinus

(735–804) yorki püspöktől egészen a reformációig. Összefoglaló megállapítása szerint „a középkor legképzettebb tudósain kívül nem számolhatunk jelentősebb héber nyelvi vagy irodalmi ismeretekkel. Ugyanígy, egyes kiemelkedő rabbiégyéniségeket nem számítva, legfeljebb hitviták kapcsán esett szó a keresztény tanításokról a zsidó irodalomban” (15).

A humanizmus új szerepbe emelte a héber nyelvet. A források kutatása közben egyre nagyobb szerepet kapott az Ószövetség nyelve és ezen át a postbiblikus héber irodalom, különösen a Kabbala számmisztikája. A humanizmustól a reformáció felé a héber nyelvet Johannes Reuchlin (1451–1522) közvetítette talán a legnagyobb erővel, de Erasmus bibliai filológiai módszere is jelentősen növelte a reformáció vonzalmát a héber nyelv iránt. A könyv vázlatosan — de ugyanakkor jelentős irodalmi utalásokra építve — összefoglalja a reformátorok héber nyelvvel kapcsolatos álláspontját. Beszél Luther bibliafordításának forrásairól, Zwingli héber nyelvi ismereteiről, ismerteti az első protestáns hebraisták munkásságát is.

A széles körű európai körkép után Magyarországon vizsgálja a héber stúdiumok háttérét. A középkorról csak hiányos híradásaink vannak, mégis érdekes emlékeink maradtak a középkori zsidó irodalmi kultúráról. Beszél a könyv a magyar pénzekben található héber írásjelekről, a legrégebbi Magyarországon található héber kódexekről, neves magyarországi írástudó zsidókról. Az első jelentős adat Mátyás budai udvarába vezet bennünket. Megfordult itt Petrus Niger, az európai hírnű hitvitázó. Mátyás korvinái között is voltak héber nyelvű föliánsok. A XVI. század folyamán egyre-másra szerveződtek olyan iskolák hazánkban, ahol már a héber nyelvet is oktatták. Ezeknek feltérképezése a fejezet egyik legérdekesebb szakasza. De beszámol a katolikus iskolák ilyen irányú erőfeszítéseiről is. A bibliai ihletésű epikában is megjelennek a héber nyelvi elemek, sőt a héber–magyar nyelvhasználat jelentősen hozzájárult a XVI. századi nemzeti öntudatunk növeléséhez.

Az első európai jelentőségű magyar hebraista Sylvester János volt. Ő volt az első, aki neves humanista elődeitől ihletve a héber nyelvet először használta fel a magyar grammatika törvényszerűségeinek megértéséhez. Ő nyomtatott héber szöveget először Magyarországon 1539-ben, a *Grammatica Hungarorum* lapjain. Ennek részletes és rendszeres paleográfiai vizsgálatát végzi el Dán Róbert. Sylvester hebraista munkálkodása bécsi működésére is fényt vet. Azt is bizonyítja a szerző, hogy az első bécsi héber nyomtatott sor is Sylvester nevéhez fűződik. A fejezet konklúziója: „Sylvester János személyében nemcsak az első hazai homo trilinguis üdvözölhetjük, hanem... nemzetközi jelentőségét is számon fogjuk tartani” (46).

Az első héberből készült bibliafordításra Székely István vállalkozott, aki 1548-ban Krakóban kinyomtatott zsolnároskönyvében a héber szöveget használta forrásként. Dán Róbert a remekül választott példák egész során bizonyítja Székely nyelvstudását és a postbiblikus irodalom hatását. Megállapítja, hogy „Székelynél tovább bővül a héber nyelv és irodalom szerepe... a héber forrásokat már mint a bibliai szöveg elemeinek megértésére szolgáló elsőrendű kútfőt kezeli” (60).

Az első, aki arra vállalkozott, hogy héberből fordítsa magyar nyelvre az Ószövetséget, Heltai Gáspáré volt. A nagy munkában Gyulai István, Ozorai Péter és Vízaknai Gergely voltak munkatársai. Vajon milyen főkon ismerték ezek a merész vállalkozók a héber nyelvet? „A Heltai biblia munkatársai... személyesen is találkoztak nemzetközi hírnű bibliafordítókkal, sőt azok

tanítványai is voltak" (62). Már ezért is figyelemre méltó munkálkodásuk eredménye. Itt is pontos filológiai apparátus segítségével bizonyít Dán. A könyv számkra talán legérdekesebb szakasza a Károlyi Biblia ószövetségi részének elemzése. A szerző a rendelkezésünkre álló források és a szöveg elemzése során ugyanarra az eredményre jut, amire annak idején Kállay Kálmán jutott el, hogy Károlyi Gáspár kiváló hebraista volt, aki jól ismerte a héber nyelvet, sőt a postbiblikus héber irodalmat is ismerte, bár ezzel kapcsolatosan — főként hitvallási meggondolásokból — agályai voltak.

A héber nyelv és irodalom művelésében kulcsszerepet játszott a XVI. században Mélius. „Nemcsak... irodalmi tevékenységének és világnézetének megismeréséhez tár fel ablakot a héber nyelv szerepének vizsgálata műveiben, hanem... ez irányú munkásságának ismertetése teszi érthetővé az erdélyi antitrinitáriusok ószövetségi érveit, amelyekkel elkülönítették magukat a reformáció vonalából" (71). Műveinek és életének elemzése alapján Dán Róbert feltárja nyelvismeretének forrásait. Elemzi bibliafordítását és megpróbálja munkásságának a postbiblikus irodalom hatását is kimutatni.

A XVI. századi magyar katolikus egyháznak kétségkívül a legérdekesebb alakja Dudith András. A Dudith héber nyelvkritikáját összefoglaló fejezet érdekesen tárja fel a XVI. században kialakult vita lényegét és különösen ennek római katolikus vetületeit. Ezzel a szerző lényegében azt világítja meg, hogy milyen érvek alapján döntött a Tridenti zsinat a Vulgata mellett. Dudith álláspontja vallási kérdésekben máig vitatott. Ennek feltárásához sok segítséget ad a könyv függelékében közölt Stancaróhoz — a neves antitrinitárius teológushoz — 1571. szept. 14-én írt levele. Ebben szinte egy csokorba gyűjtve találjuk a XVI. század héberellenes szövegkritikai érveit. Dudith „bár következtetéseivel még az igaz kereszténység védelmét igyekszik erősíteni, gondolatrendszerének már a XVII—XVIII. századi racionalisták útját egyengeti" (102).

A héber nyelvvel és irodalommal együtt a postbiblikus héber irodalom érvei is döntően hatottak a magyar antitrinitárius teológia kialakulásában. Dán Róbert elsősorban Dávid Ferenc teológiai fejlődését elemzi, aki jól ismerte a héber irodalom érveit, de mégsem ebből merítette jellegzetes szentháromságtanát. Dán az antitrinitárius teológia további fejlődésében is tüzetesen megvizsgálja a héber nyelv és irodalom jelenlétét. Különösen Egyedi György 1598-ban kiadott *Explicationes* című munkájában talál érdekes és jelentős adatokat.

Számunkra ismeretlen tájakra kalauzol el a könyvnek az a fejezete, amely a karaiták és az antitrinitáriusok kapcsolatát elemzi. A karaiták szembenálltak a rabbinista irányzattal. A Biblia egyszerű értelmére építették hitüket. Ezért már a lombardi heretikusok is kapcsolatot építettek ki velük. A magyar antitrinitáriusok lengyel közvetítéssel kerültek kapcsolatba a karaita Jichak Troky *Chizzuk emuna* című könyvével. Ebben a könyvben Troky több anabaptista szerzőt is felhasznál, többek között az erdélyi antitrinitáriusok egyik legtitokzatosabb alakját, Niccolo Parutat is, akit 1581-ben Blandrata nagyenyedi házában ér utol a halál. Ebben a fejezetben jut el a szerző az erdélyi szombatosság történeti gyökereinek feltárásához (Szymon Budy, Matthias Vehe-Glirius, Eössi András kapcsolatai). A párhuzamok egész során át sikerül bizonyítani, hogy a karaiták és az antitrinitáriusok azonos szempontok szerint ítélték meg az ószövetség héber szövegét, még akkor is, ha az eltérések is jelentősek voltak.

Közben Erdély különlegesen szabad légkörében az antitrinitárius ideológia egyre radikálisabb irányban haladt. Ezt jelzi Johannes Sommer erdélyi munkássága, aki az ószövetségi szövegek rabbinusi szellemű értelmezésén túl bevezeti „a hittételek logikai elfogadhatóságának feltételét”. Ő „a logikai törvényektől teszi függővé a teológia alapjául szolgáló textusok igazságát” (131). Sommer mellett Jacobus Paleologus személye is jelentősen befolyásolta az erdélyi antitrinitárius teológiát. Paleologus 1572 februárjában Lengyelországból érkezett Erdélybe. Különösen a párbeszédés formában megírt *Catechesis* című munkája jelentős a héber nyelv és a postbiblikus héber irodalom hatása szempontjából. Az egyre radikálisabb irányban haladó teológia bizonytalanná tette a vallás gyakorlásának külső elemeit. Kérdéssé vált az Ószövetség és az Újszövetség viszonya. Az egyre inkább szombatosság irányában haladó folyamatnak egyik fontos láncszeme Glirius, aki már „a szombatosság alaptételeit rögzítette *Matthanijah* című művében” (136).

A könyv utolsó négy fejezete a XVI. századi magyar irodalomtörténet egyik sokat vitatott alakjáról, Bogáti Fazekas Miklósról szól. Bogáti személyéről, világnézetéről, vallási hovatartozásáról az elmúlt száz esztendőben sok vita folyt. Most Dán Róbert megkísérli a fennmaradt adatok nyomán összegezni azt, amit életéről és világnézeti fejlődéséről tudunk. Elsősorban pontos filológiai apparátussal, a ránkmaradt tények gondos mérlegelésével eloszlatja azt a feltételezést, amelyet Toldy Ferenc, majd Zoványi Jenő állított, hogy két Bogáti Fazekas létezett. Életének és eszmei fejlődésének legizgalmasabb szakasza Bogáti Fazekas baranyai működése, hol Pécssett Válaszuti György vendégszeretét élvezte. Baranyai tartózkodásának legmaradandóbb emléke a zsolttárparafrázis. Ez Bogáti életművének egyik csúcsa. Dán Róbert ennek a munkának is elvégzi gondos filológiai vizsgálatát, sőt megpróbál arra a kérdésre is válaszolni, hogy ezek a zsolttárok miért voltak olyan népszerűek az erdélyi szombatosok körében. A könyv 12. fejezete — a harmadik Bogáti Fazekással foglalkozó tanulmány — a baranyai tartózkodás utáni életét vizsgálja meg. Ekkor készült az Énekek Énekéhez és Jób könyvéhez írt kommentárja. Ezeknek vizsgálata során vezet el Bogáti életrajzi és ideológiatörténeti szempontból legfontosabb munkájához, az Apokalipszis-kommentárhoz. Ennek részletes elemzése alapján bomlik ki Bogáti Fazekas különös és egyháztörténeti szempontból is fontos alakja. A szombatot az Újszövetség számára is érvényes ünnepnek tartotta, ugyanakkor a hífi általi megigazulást is tanította. Dán Róbert gondos elemzéssel kimutatja azt is, hogy Bogáti nem volt szombatos sem, hanem az Ószövetségnek és az Újszövetségnek egy különös — eddigi ismereteink szerint a reformáció történetében páratlan — szintézisére törekedett. Ennek egyháztörténet vizsgálata, értékelése további feladatunk.

A munkához három függelék csatlakozik. Az első Jozsef Albó *Ikkarim* című vitáiratának egy része és Dávid Kimhinek a zsolttárokhoz írt megjegyzései Gilbertus Genebradus latin fordításában, mely 1566-ban Párizsban jelent meg. A második — mint ahogyan ezt már említettük — Dudith András levele Francesco Stancaróhoz (Krakkó, 1571. szeptember 22.), melyben Dudith héber nyelv elleni érveit ismerhetjük meg. A harmadik függelékben közölt szöveg Bogáti Fazekas Miklós Apokalipszis-kommentárjának ajánlása és előszava. A könyv használatát gazdag, a legfrissebb irodalmat feltáró jegyzetanyag, angol nyelvű összefoglaló és jól szerkesztett névmutató segíti.

Sz. J.



## A szexualitás modern elmélete

Dr. Buda Béla; Tankönyvkiadó Budapest, 1974.

II. kiadás, 251 l.

Molière „Képzelt beteg”-ében az orvos így foglalja össze az ópiumról való ismeretét: „az ópium azért hat, mert vis dormitiva, altató erő van benne”. Ez a tudományos meghatározás ma már mosolyra indító, de a megismerés folyamatának egy fontos mozzanatát tükrözi: az ember mindenekelőtt a szabályszerűséget ismeri fel, hogy majd második lépésként a szabályszerűséget létrehozó oki tényezőre derítsen fényt. Ma már tudjuk, hogy az ópiumban mi a szabályszerűséget létrehozó oki tényező, de Molière korának orvosa ezt még nem tudhatta. Az ember titkát kutató teológus hasonló Molière orvosához: azt már tudjuk, hogy az ember mint az „Istennél kevéssel kisebbé tett lény” nagy erővel és lehetőségekkel rendelkezik, de hogy milyenek ezek az erők azt nemigen tudjuk. A szabályszerűséget létrehozó tényező pneumatikus oldalát ismerjük, kutatjuk, s a horizontális belső erőkre pedig azt mondjuk, hogy „vis vitalis” van benne. De hogy teológiailag milyenek, hogyan értékelhetők, nemigen tudjuk még. E fentiek különösen érvényesek ha a nemiséget vizsgáljuk teológiailag. A jelenség szabályszerű voltát figyelembe vesszük, immár a teremtésben kapott pozitív lehetőségek közé soroljuk, de a nemiség teológiai értékelésével még mindig adósok vagyunk. A nemiség teológiai megértéséhez az antropológiai összefüggések, mint tényanyag, rendkívül fontosak. A teológusnak e tényanyag megismerése érdekében a pszichológia, szociológia, és szexológia tudományában kell jártasságra szert tennie. Ehhez nagyszerű segítséget nyújt dr. Buda Béla könyve.

Szerzőnk könyvében arról számol be, hogy az utóbbi 20 év pszichológiai, neurológiai, és szociológiai kutatásainak fényében mit tudott meg a tudomány a nemiségről. Mindenekelőtt egy tudománytörténeti áttekintést ad. Az újkori szexológiát Krafft-Ebing kezdi művelni (1875) mikor moralizálástól mentesen leírja a nemi viselkedés különböző formáit. Majd H. Ellis, S. Hall jelent egy-egy állomást. Új korszakot Freud nyit. Ő vezeti be a tudatalatti fogalmát a nemiség kutatásába elsőként kimondva azt, hogy az emberi nemiség több mint az állati. Míg az állati nemiség biológiailag programozott (Instinkt) addig az emberi nemiség mélyen diffúz készletnek rejlik (Trieb). Új koncepciót hozó az amerikai A. C. Kinsey munkássága (1947). Kinsey behaviorisztikus alapokon azt kutatja, hogy hogyan jelenik meg a nemiség a valóságban, a társadalom képzetében.

A nemiség biológiai alapjait figyelembe véve, tény az, hogy a biológia szintjén az emberi és az állati szexualitásban alig van különbség. Különböző faunák nemiségének természetét vizsgálva s e jelenségeket az emberi nemiség jelenségével összehasonlítva, a kutatókat sokáig kötötte a hasonlóság. Eszerint feltételezték, hogy az idegrendszer egy meghatározott programsort tartalmaz, mely a külső ingerek hatására automatikusan beindul. Csakhogy kezdtek rájönni arra, hogy az ember esetében ezt a programsort az ösztön eleve nem határozza meg. Kiderült, hogy az emberi nemiség bonyolult pszichológiai mechanizmusokhoz kötött, s jellegzetességei ebből következnek. Miben „több” az emberi szexualitás? Az emberi nemiség szimbolikusan is ingerelhető, vagyis a fantázia az elképzelt ingerforrást valóságossá alakíthatja. A nemi viselkedés individuális, azaz a személyiség biológiai és pszichikus jellege meghatározza azt. A nemi aberrációk igen nagy

skáláját figyelhetjük meg. A nemi készletek más célra is fordíthatók, vagyis a személyes élet más területén fellépő energia pangások így megszüntethetők (szublimáció). S minderre csak az ember képes, azaz az élet szellemi kiteljesítésére, és ugyanakkor kaotizálására.

Az emberi nemiség a személyiség funkciója is. A nemi aberrációk a gyermek-, illetve csecsemőkori sérülésekből erednek. Szerzőnk idézi R. Spitz-et: „a személyiség normális pszichoszexuális fejlődéséhez elengedhetetlen a csecsemőkori anya-gyermek kapcsolat kiépülése”.

Nagyon fontos a nemi szerepek elsajátítása. M. Mead kultúrantropológus három Új-Guineai törzsen végzett vizsgálatai segítségével kimutatta, hogy a nemi szerep a szocializációs folyamatban alakul ki. A közösség normáit a nevelésben fogadják el a közösség tagjai. Az ember öntudatlanul és akaratlanul is utánozhat másokat, vagyis identifikálódhat a másik emberrel. A gyermek szüleiivel azonosul. Minél mélyebben átélte, emóciósabb, őszintébb a szülő viselkedése, annál alkalmasabb arra, hogy azonosulási epizódot váltson ki. A legelső és legfontosabb szerep amit a gyermek a családi interakciókban tanulni kezd, a nemének megfelelő szerep, a „gender role”. A családi hatások így pozitív irányba alakíthatják, de gátolhatják is a pszichoszexuális fejlődést. Gátló körülmény lehet az egyik szülőfél hiánya, vagy pedig a családi milió rideg, ingerzegény légköre. Az apa vagy anya dominanciája is gátló tényező, mely folyótlanul hathat a gyermek személyiségfejlődésére.

A serdülőkor az a periódus, melyben a szexualitás biológiai magyarázatának van némi jogosultsága. Itt kell felfigyelnünk egy nagyon fontos kóroki tényezőre: az első nemi próbálkozások módja és jellege olyan erősen rögzülhet, hogy a személyiség később ugyanezt az ingerformát keresi, mint szexuális tárgyat. Így az első nemi élmény a kibontakozó nemiségnek meghatározója lehet. A serdülő kapcsolata a szülői házzal változik, illetve módosul. Ez megtörténhet a felnőttsebb kapcsolatokba való természetesebb átnövésellel; történhet konfliktusok kíséretében; végbemehet kiszakadással, meneküléssel; de el is maradhat, hogy a család vagy szülő dominanciája elfolytassa a gyermeket. A párkeresés nagy „kalandja” utáni házasság elsősorban életforma, és csak ezen belül nemi kapcsolat. A személyiség további fejlődéséhez, éretté válásához a házasság nélkülözhetetlen. A házasság előtti és házassági életforma közötti minőségi változás ugrásszerű. A jó házasságon belüli kapcsolatot az jellemzi, hogy sok a közös partikuláris normája, belső, sajátos erotikus szabálya, mely a házasságot egyénivé teszi.

Buda Béla könyve antropológiai, poimenikai, és etikai reflexiókra készített s e tárgykörökben segíti elő tájékozódásunkat. Talán csodálkozunk azon, hogy milyen „mélyről” indult el a nemiség kutatás: évtizedek kellettek ahhoz, hogy az emberi nemiség jelenségét megkülönböztessék az állatitól. De ne felejtjük el: ennek az évszázados félreértésnek elmélyítésében nem a tudomány volt a hibás; sokkal inkább a görög dualizmus örökségét őrző polgári keresztyén etika, amely a nemiséget alantas ösztönként fogta fel, s megzabolázását tartotta normatív erkölcsi célnak. Most pedig a tudomány mondja ki, hogy a nemiség lelki mechanizmusokhoz kötött, s jellegzetességei ebből következnek. Az empirikus tudomány teremt tehát jó lehetőséget a nemiség teológiájának részletesebb kidolgozásához.

Az ember felfedezte a nemiséget, s a mai modern életérzés e felfedezés lendületes korszakában él. A nemiség felfedezéséhez egy szekuláris etikai szabadság-gondolat társul. Öregjeink viszont a „régí jó” polgári

„illem-sztereotípiákra” gondolnak nosztalgikusan. Szerzőnk is rámutat a nemiségre, de nemi etikát nem ad. Nem is feladata, mert nem ez a szakterülete. Igaz, hogy szerzőnk a házasságban látja a személyiség kiteljesedésének lehetőségét, de ezt is mint pszichológus, és nem mint etikus látja így. Viszont a mai ember, gyülekezeti tag, konfirmandus ifjú etikai normákat is keres. A keresztyén etika pedig nem polgári viselkedésnormák megvalósítása vagy konzerválása, nem is egy szabadosságba torkolló szabadság megélése, hanem azoknak a szabadsága, akik szeretnek, s így a másik ember számukra nemcsak lehetőség, de korlát is.

Még egy ismert, de nem hangsúlyozott, s a nemiség problémáján látszólag túlmutató fogalmat kell átgondolnunk: az identifikáció fogalmát. Lelkigondozói munkánknak, de még az igehirdetésnek is horizontális kulcstörténete ez. Tudatosítanunk kell hogy a lelkipásztor lélektanilag egy közvetítő identifikációs tényező. Identifikációs, mert azonosulnak hozzá, s közvetítő, mert ő nem önmagára mutat, hanem valaki Másra. Személyes, családi életének szép példájához azonosul az igehallgató, és pasztorációt igénylő ember. Minél mélyebben átélte, őszinte és természetes ennek az „identifikációs tényezőnek” az élete, annál alkalmasabb arra, hogy azonosulási eseményt váltson ki. De a lelkipásztor csakis akkor lehet mélyen átélte, őszinte magatartású, ha ő is azonosul valakivel: bizonyágtételének tárgyával, személyes életének Urával: Krisztussal, hogy aztán az azonosuló ember a lelkipásztoron át az egyház Urához kapcsolódjék.

Ezekkel a gondolatokkal ajánljuk Buda Béla könyvét elméleti szakembereknek, és gyakorló lelkipásztoroknak egyaránt.

Szarka Miklós

## A habán kerámia Magyarországon

Katona Imre; *Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1974. 255 l.*

Egyházközségeink ingóságait, úrasztali felszereléseit nyilvántartó leltáraiban szinte a reformációtól kezdve megtalálhatók a cserépből készült kenyérosztó tányérok, bortartó kancsók és korsók, keresztlő készletek. Ezeket a cserép úrasztali felszereléseket a 17–18. század folyamán túlnyomó többségükben — korabeli elnevezéssel élve — „újkeresztyén” fazekasok, mai szóval élve *habán* mesterek készítették.

Érthető tehát, ha különös érdeklődéssel veszi kezébe az egyházművészet iránt érdeklődő olvasó Katona Imre közelmúltban megjelent művét. A kitűnő könyv valóban hiánypótló kiadványnak tekinthető, mert bár a habán kérdéssel nagyon sok apró tanulmány, cikk és közlemény foglalkozott az elmúlt évtizedekben, összefoglaló, tudományos felkészültséggel megírt könyv eddig még nem jelent meg a habánok magyarországi működéséről.

Katona Imre tizenhárom fejezetre osztva tárgyalja a habán kerámia jellegét, eredetét, az anabaptista mozgalom kialakulását, valamint az anabaptisták megjelenését hazánkban. Ismerteti a habán kerámia típusait, kapcsolatait a magyar fazekassággal. Ír a mesterség virágkoráról, a habán kályhákról, az elnépiesedő habán fazekasság korszakáról, majd ennek továbbéléséről az anabaptisták katolizálása után. A könyv utolsó fejezete

a köz- és magángyűjteményekben levő habán anyagot ismerteti. Ezt követően gazdag jegyzettel és bibliográfiával, a képek, illetve tárgyak leírásával zárul ez a kitűnően megírt kötet.

Számunkra Katona Imre művének különösen azok a fejezetei érdekesek, amelyek az „újkeresztyén, anabaptista, újkeresztlők, morva testvérek” névvel jelölt protestáns felekezet megalakulásáról és magyarországi működéséről olvashatunk. A habánok mozgalma Svájcban, Zwingli környezetében keletkezett. Az anabaptisták, vagy újkeresztyének sokáig a kor érdeklődésének középpontjában álltak, tanításaik sajátos, minden mástól eltérő volta miatt. A kezdeti időben a keresztyénség megreformálását, az őskeresztyén tanokhoz való visszatérés gondolatát hirdették. A keresztyén hit tudatos megvallásának tekintették, ezért csak felnőttek kereszteltek. Minden vagyonuk közös volt, a javak szétosztásában pedig az egyenlőség elve érvényesült. Közös háztartásban éltek, melyeket „Haushaben”-eknek neveztek. Az anabaptisták mozgalmának különböző, egymástól eltérő irányzatai ismeretesebbek. A radikálisabb irány hívei (melchioriták, münzerianusok) részt kértek maguknak a Krisztus országáért folyó harcból. A biblicisták, vagy pacifisták tanítása szerint viszont az új rend kialakítása kizárólag Jézus Krisztus feladata. Abban azonban mindnyájan hittek, hogy az igazak országa hamarosan megvalósul s ebben csak azoknak lesz helyük, akik megkeresztesztek, tanúságot tettek hitük megvallásával az eljövendő Krisztus és az Ő országa mellett. Hittek a közeli világvég, Krisztus igazságos, társadalmi különbségeket nem ismerő országának eljövételében.

Tanaik miatt Svájcban menekülniük kellett: Ausztrián keresztül Morvaországba, majd innen a 16–17. század folyamán hazánkba vándoroltak. Egy részüket Bethlen Gábor Erdélybe, I. Rákóczi György pedig Sárospatakra telepítette.

A habánok kitűnő, Európaszerte elismert mesteremberek voltak. Mintegy negyvenféle ipart űztek, legkiválóbbak azonban a kerámiaiparban, a fajanszedények készítésében voltak. A technikai tudás, pl. a mázkészítés titka, apáról-fiúra szállt.

Nagy szakértelemmel készült, művészi érzékkel díszített edényeiket szívesen vásárolták és adományozták a református gyülekezetek tagjai az úrasztalára. Ezzel magyarázható, hogy Erdélyben és a tiszáninneni református templomokban az úrasztali felszerelések között nagy számmal találunk habán edényeket. Ezeket a műkincseket a sárospataki Református Múzeum összegyűjtötte. Katona Imre elismeréssel nyilatkozik a pataki habán gyűjteményről, azt viszont őszintén sajnáljuk, hogy a *legszebb, véleményünk szerint unikumnak számító egyik úrasztali korsó, amely ismeretlen módon Tatáról a mádi egyházközség birtokába, innen pedig a pataki múzeumba került, hiányzik az illusztrációk közül. A 32 színes és 122 fekete-fehér kép közül egyetlen magyar feliratú edényt sem láthatunk, a mádi úrasztali kanna felirata viszont ez: „Betsületes Mészáros Cihinek korsoja Tata vara körül, Uram áldj megh az Te javaidat benünket és az Te igasagod maradion kezünk mesmieg, Mesaros Janos Anno 1674”. A szerző említi ugyan a korsót, az évszámot azonban rosszul közli, mert ez nem — amint írja — 1467-ben, hanem 1674-ben készült. Reméljük, hogy a tartalmához méltó, szép formában megjelent könyv második kiadásában már a mádi úrasztali korsó fényképében is gyönyörködhetünk.*

Takács Béla

#### INHALT DER NUMMER 5—6. 1975.

Bemerkungen des Redakteurs.

STUDIEN: *D. Dr. Ernő Ottlyk*: Die Entstehung der Theologie der Diakonie in der Lutherischen Kirche. — *János Bolyki*: Die Naturwissenschaften und die Theologie III. Die Neuzeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. — *Dr. Tibor Fabiny*: Religion und Rebellion. Gesichtspunkte zum tieferen Verständnis der Ursachen der Galeerensklaverei. — *Dr. Andor Muntag*: Amos und die Tradition. — *Sándor Palotay—Jenő Szigeti*: Die Zeugen Jehovas.

DOKUMENTE: Frieden und Gerechtigkeit. Die ökumenische Verpflichtung der Christen und Kirchen (Beitrag der CFK zur V. Vollversammlung des ÖRK). — Die Annahme der Leuenberger Konkordie. 1. Beschluß des Generalpresbyteriums der Lutherischen Kirche in Ungarn. 2. Beschluß der Generalversammlung.

HEIMATRUNDSCHAU: *Antal Hadházy*: Die Lage der heimischen Zigeuner. Beitrag unserer Gemeinden zur Lösung der sozial-ethischen Fragen unserer Gesellschaft.

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: „Geflüster und Geschreie“. (Über ein Film von Bergman.)

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: *Elemér Mályusz*: Kirchliche Gesellschaft im mittelalterlichen Ungarn (*Mihály Márkus*). — *Günter Lüling*: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an (*Dr. Walter Beltz*). — *Bruce Findlow*: Finding the Place (*Pál Szalai*). — *Ferenc Gál*: Der Theologe in der Kirche (*Dr. Gyula Groó*). — *Robert Dán*: Hebräisch in Ungarn im 15—16. Jahrhundert (*J. Sz.*) — *Dr. Béla Buda*: Die moderne Theorie der Sexualität (*Miklós Szarka*). — *Imre Katona*: Habanische Keramik in Ungarn (*Béla Takács*).

#### CONTENTS OF NOS 5-6, 1975

Notes of the Editor.

STUDIES: *D. Dr. Ernő Ottlyk*: The Evolution of the Theology of Diaconia in the Lutheran Church. — *János Bolyki*: Natural Sciences and Theology III. Modern Age to the End of the 19th Century. — *Dr. Tibor Fabiny*: Religion and Rebellion. Viewpoints for the Deeper Understanding of the Causes of Galley Slavery. — *Dr. Andor Muntag*: Amos and Tradition. — *Sándor Palotay—Jenő Szigeti*: Witnesses of Jehova.

DOCUMENTS: Peace and Justice. The Ecumenical Commitment of Christians and Churches. (Contribution of the CPC to the Fifth Assembly of the WCC.) — Adoption of the Leuenberg Agreement. 1. Resolution of the All-Hungary Presbytery of the Lutheran Church. 2. Resolution of the General Assembly.

HOME REVIEW: *Antal Harházy*: The Situation of Gipsies in Hungary. The Contribution of our Congregations to the Solution of Social-Ethical Questions in our Society.

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: "Whispers and Screams". (On a Film by Bergman.)

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: *Elemér Mályusz*: Ecclesiastical Society in Medieval Hungary (*Mihály Márkus*). — *Günter Lüling*: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an (*Dr. Walter Beltz*). — *Bruce Findlow*: Finding the Place (*Pál Szalai*). — *Ferenc Gál*: The Theologian in the Church (*Dr. Gyula Groó*). — *Róbert Dán*: Hebrew in Hungary, in the 15-16th centuries (*J. Sz.*) — *Dr. Béla Buda*: A Modern Theory of Sexuality (*Miklós Szarka*). — *Imre Katona*: Haban Ceramics in Hungary (*Béla Takács*).

## A Református Sajtóosztály kiadványaiból



Igehirdetések, teológiai tanulmányok, egyház-kormányzati és ökumenikus megnyilatkozások, valamint közéleti írások, két kötetben.

Egészvászonnkötés, fóliázott színes borítólappal.  
Ára: 208,— Ft. (Rsz 262)



Huszonhat történelmi riport a reformáció megindítóiról, első hazai terjesztőiről, az ellenreformáció vértanúiról, a kicsinyek és elesettek istápolóiról, a legújabb hittudomány jeleseitől. A könyvet 45 remekszép tussrajz díszíti. 240 lap terjedelmű. Ára: 56,— Ft (Rsz 261)



A Biblia világának jobb megértését szolgálja az olvasmányos szöveg, amelyet az új bibliafordítás figyelembevételével készített a szerző. Művészetileg is jelentős reprodukciók illusztrálják gazdagon a művet. 109 ó- és újszövetségi bibliatörténet 106 illusztrációval.

Egészvászonnkötésben, fóliázott színes védőborítóval. 268 oldal, ára: 73,— Ft (Rsz 267)



Szabó László magyar református lelkész volt Amerikában. Amikor esztendőként százezer nyien hagyták el a magyar földet, akkortájt indult el ő is, hogy haláláig „bujdosó” legyen az új világban. Széles skálájú költészetébe nyújt bepillantást verseinek ez a válogatása.

Egészvászonnkötés, színes fóliázott borítólappal, 120 oldal. Ára 31,— Ft (Rsz 274)

# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

Johann Heinrich Heidegger

A prédikátorperek történeti háttere I.

A jövő az igehirdetésben

A reménység teológiai

Magyar református békekezdeményezés 1917-ben

A keresztyén békemunka feladatai, problémái és örömei

Különös 25 év

Kultúrális krónika

Könyv- és folyóirat szemle

ÚJ FOLYAM (XVII)  
ALAPÍTVÁ 1925

7-8

1975

---

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## THEOLOGICALI SZEMLE

1975. július–augusztus

Felelős szerkesztő:  
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610.2 – Zrínyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle  
szerkesztő bizottsága:  
D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Pröhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berki Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

Társszerkesztő:  
D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:  
Kömlyös Attila Péter  
Kovács Attila  
ifj. Tarr Kálmán

A felelős szerkesztő címe:  
1054 Budapest  
Szabadság tér 2. l.  
T.: 114-862

\*

Előfizetési díj:  
egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

## TARTALOM

193 A szerkesztő jegyzete

### TANULMÁNYOK

- 194 HANS SCHAFFERT: Johann Heinrich Heidegger.  
199 BENCZÉDI LÁSZLÓ: A prédikátorperek történeti háttere I.  
206 HEGEDŰS LŐRÁNT: A jövő az igehirdetésben  
215 LUDEK BROZ: A teológia, mint a hit reflexiója  
220 PUNGUR JÓZSEF: A reménység teológiái  
227 CSOHÁNY JÁNOS: Magyar református békekezdeményezés 1917-ben  
231 DR. KOVÁCS LAJOS: Kriza János

### DOKUMENTUMOK

- 234 DR. TÓTH KÁROLY: A keresztyén békemunka feladatai, problémái és örömei

### HAZAI SZEMLE

- 241 DR. BÁDY FERENC: Különös 25 év  
246 Egyházi levéltárosok szakmai konferenciája (K. L.)

### KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 248 ZAY LÁSZLÓ: Három filmről

### KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- 250 Békés Gellért: Istenkeresés (t. k.)  
250 Scheiber Sándor: Folklór és tárgytörténet I–II. (Tenke Sándor)  
251 Simon István: Magyar irodalom (Tamás Bertalan)  
253 Hermann István: A szfinx rejtvénye (T. B.)  
254 Gyakorlati teológia — ekkleziológia — társadalomtudományok (Henning Schröer: Theologie, Glaube, Kirche — ein Spannungsfeld) — Dr. Boross Géza  
254 Az ekkleziológia az orthodox szentháromságtanban (Pitirim: Az egyház, mint a szentháromsági ökonomia megvalósulása) — P. M.  
255 Az istentiszteleti reformról (Karl Halaski: Was die Gemeinde braucht. Erwägungen zur Gottesdienstreform) — Tislér Géza  
256 Az afrikai teológia (Hans Häselbarth: Theologie im west-afrikanischen Kontext) — Sz. Gy.

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1975. július 7.

# Reményt keltő események

AZ EGÉSZ EMBERISÉG odafigyelt július második felében egy történelmi jelentőségű eseményre, amelyet ezen a helyen sem hagyhatunk említés nélkül. A szovjet—amerikai közös úrprogramra gondolunk. Aligha lehetne ezt az eseményt tudományos-technikai szempontból túlértékelnünk. Évekig tartó szakszerű előkészítés alapján pernyi pontossággal valósult meg az egész program. Még a váratlanul jelentkező nehézségek gyors és eredményes elhárítása is a tudományos-technikai készségek biztonságáról tanúskodott. Nemcsak a két űrhajó utasai és a két irányító központ személyzete, hanem tudósok, szakemberek, kiegészítő erők ezrei végeztek pontosan összehangolt munkát. Mindez beszédesen bizonyítja, milyen hatalmas lehetőségek rejlenek abban, ha emberek tudományos és technikai felkészültséggel szervezeten együttműködnek egy közös célért. Éppen ezért ez az alkalmi összefogás világosan elénk teszi a kérdést, hogy akarunk-e egyetemes emberi célokért állandó jelleggel együttműködni. Mert a tudomány és a technika ennek lehetőségét megnyitotta előttünk.

A SZOVJET—AMERIKAI közös vállalkozás tehát túlmutat a tisztán tudományos-technikai eredményeken. Az egész emberiség jövője szempontjából reményt keltő ügrről van szó, ahogyan ezt Leonid Brezsnyev, az SZKP KB főtitkára a közös úrprogram sikeres befejezése alkalmából Gerald Fordhoz, az Egyesült Államok elnökéhez intézett táviratában kijelentette: „A Szovjet és az Apolló űrhajók repülése történelmi jelentőségű esemény: szimbóluma a nemzetközi enyhülés folyamatának, valamint a szovjet—amerikai kapcsolatok javításának a békés egymás mellett élés elvei alapján. Gyakorlati előrelépést jelent a két ország számára kölcsönösen előnyös együttműködés továbbfejlesztésének útján a két nép és az egész világ békéje érdekében.”

A NEMZETKÖZI LÉGKÖR alapvető megváltozását, amelynek látványos szimbólumává lett a közös úrprogram, az Európai Biztonsági Értekezlet meggyorsult befejezése is mutatja. Ez is reménységet ébresztő jelenség. Meg vagyunk róla győződve, hogy mire ezek a sorok megjelennek, az Európai Biztonsági Értekezlet résztvevői többségben aláírták Helsinkiben, a hosszú, fáradságos munkával előkészített alapiratokat, köztük első helyen azt a dokumentumot, amelyet most már a békés egymás mellett élés „tízparancsolataként” emlegetnek. Mert tíz pontban kimondja a békés egymás mellett élés klasszikus alapelveit, amelyek: 1. az államok szuverén egyenjogúságának elismerése, 2. lemondás az erő alkalmazásáról, ill. az erő alkalmazásával való fenyegetésről, 3. a határok sérthetetlensége, 4. az államok területi egysége, 5. a viták békés rendezése, 6. a belügyekben való be nem avatkozás, 7. az emberi jogok és az alapvető szabadságjogok tiszteletben tartása, beleértve a gondolkodási, lelkiismereti, vallási és meggyőződési szabadságot, 8. a népek egyenjogúsága és önrendelkezése, 9. az államok közötti együttműködés, 10. a nemzetközi jogokból fakadó kötelezettségek jóhiszemű teljesítése. Az egyetemes emberiség békevágya tükröződik ezekben az alapelvekben, és ezek így összegezve bizonyára történetformáló erővé válnak még abban az esetben is, ha hosszú és fáradságos út vezet megvalósulásukhoz.

A KERESZTYÉNEK felelőssége hallatlan mértékben megnőtt a nemzetközi enyhülésnek ebben a folyamatában. Emlékeztetünk arra, hogy amikor Woodrow Wilson, az Egyesült Államok elnöke az első világháború végén, 1918-ban „világmegváltó” tervekkel partra szállt Európában, egyebek között kijelentette: „Egymással ellentétes ideológiájú államok között a kölcsönös nemzetközi kapcsolat lehetetlen!” Ettől kezdve az Egyesült

Allamok által irányított nyugati politika egyik lényeges alapelve volt a szovjet-ellenesség, és ennek a politikai doktrínának bázisai tudatosan vagy öntudatlanul többnyire a keresztyének lettek, mert elsősorban őket lehetett megfélemlíteni azzal a szemlélettel, hogy hívók és nem hívók között lehetetlen az együttműködés. Ma azonban már sok jelét látjuk annak, hogy a nemzetközi légkör megváltozásával párhuzamosan a keresztyének is revidéálják ezt a hamis szemléletet, és kezdik megérteni, hogy a sürgető közös emberi feladatokat csak széles körű emberi összefogással és együttműködéssel lehet megoldani.

FONTOS SZEREP vár ebben a keresztyén önszemlékezésben azokra a mozgalmakra, amelyek a keresztyén békemunkában úttörő szerepet vitte, és nagy tapasztalattal rendelkeznek. Szeptemberben két ilyen keresztyén békemozgalmi esemény elé nézünk nagy reménységgel. Az egyik a Keresztyén Békekonzferencia Folytatólagos Bizottságának ülése Siófokon. Főtémája: „A keresztyének együttműködési készsége a békéért és igazságosságért” — önmagában is felhívja a figyelmet a keresztyénség feladataira. A konferencia iránt jelentkező nagy érdeklődés pedig jelzi a keresztyén felelősségérzés tudatosulását. A másik esemény a katolikus papi békemozgalm 25 éves jubileuma, amelyre előre tekintve közlünk egy tanulmányt folyóiratunk jelen számában. Számunkra több mint jelkép e két esemény találkozása: a testvéri összefogás áldott alkalmát és lehetőségét látjuk benne. Több ez mint az általános emberi együttműködés a béke egyetemes emberi céljaiért. A Jézus Krisztusban való megújulás és az ő ismeretében való növekedés, amelynek sok reményt keltő jele mutatkozik az egyházakban — a katolikus egyházban is, alapozza és szélesíti az együttműködést egyházaink között a béke ügyében is.

Dr. Pröhle Károly

## Johann Heinrich Heidegger\*

Zürich egyik ökumenikus személyisége, a teológia professzora, a magyar prédikátorok pártfogója  
1633. július 1–1698. január 18.

### Köszönetnyilvánítás

*A magyar protestánsok legnagyobb szorongattatása idején az 1671-től 1681-ig tartó gyászévtizedben 1675 jelentette a mélypontot, amikor gályára hurcolták és bebörtönözték a hitüket megtagadni nem akaró prédikátorokat. Minden remény elveszettnek tűnt. Mégis, már 1675–76 évfordulóján, 300 évvel ezelőtt megkezdődött a szabadulás előkészítése. Ezen akció egyik titkos híradás- és közvetítőhelye Zürichben egy professzori hajlék volt.*

*A jelen írás szerzője köszönetet mond a Debreceni Kollégiumnak a bátorításért, hogy ezen esemény történetéhez néhány még alig ismert adattal a zürichi Zentralbibliothek kéziratgyűjteményének anyaga alapján hozzájáruljon.*

*A tudományos tanácsadói és dokumentáris munka nagy részét dr. Zsindely Endre, lic. phil. Rüegg Barbara és dr. Schaffert C. végezték. A magyar fordítás lic. phil. Steinmann Judith munkája.*

*Őket illeti első köszönetem.  
Zürich és Debrecen, 1975. június.*

### Világosság után sötétség – sötétség után világosság

A protestáns Magyarország és a protestáns Svájc között a reformáció óta állandó összeköttetés állott fenn. Kálvin János, Beza Theodor Genfben, Bullinger Henrik Zürichben, ragyogó nevek voltak Magyarországon és értékes címek a magyar diákok számára a protestáns Európán keresztül vezető tanulmányi útjuk során. A magyarság már abban az időben is utazást kedvelő és a világ eseményei iránt fogékony volt. Nem félték attól, hogy az Európa többi részével való intenzív kapcsolat, új tanok és hosszabb külföldi tartózkodás révén elvesztik nemzeti jellegüket. A hosszú török és osztrák uralom alatt is megtartották, sőt megerősítették sajátosságukat s hitüket, így megőrizték azt Európa nyugati részében is és az igen súlyos körülmények ellenére is visszatértek hazájukba, Uruk szolgálatára. Tudták, hogy hazájukba is el fog jutni az ellenreformáció s hogy ezért igen nagy szükség lesz jól kiképzett lelkészekre és jó kollégiumokra. Debrecen, Sárospatak és Pápa rövidesen a magyar reformátusság szellemi központjai lettek; az előbbi kettőnek már Bullingerhez és zürichi munkatársaihoz is voltak közvetlen kapcsolatai. Zürichben tudták, mi történik Magyarországon és csodálkozással értesültek pl. a török megszállók részint barátságos kapcsolatairól a reformáció magyar hordozóival.

\* Hans Schaffert, svájci református lelkész a Debreceni Református Theológiai Akadémia 1975. június 26-án tiszteletbeli doktorává avatta. A fenti tanulmány Hans Schaffert díszdoktori értekezése.

A reformáció új útján való ilyen ígéretes és bátor megindulást e jelentős évszázad második felében úgyszólván törvényesítették, teológiai irány- és tilalmi táblákkal is ellátták: dogmatikus védőfalakat, területeket és határokat létesítettek a reformátusok, lutheránusok és unitáriusok között. A szükséges részletek feletti elmelkedés elsőbbséget nyert az alapvetően döntő kérdésekkel szemben. A református népesség megoszlott, miként az ország is megosztott volt. Megindulhatott az ellenreformáció. Egyre nagyobb lett a nyomás politikai, katonai és dogmatikai téren. Napirenden voltak a túlkapások és rajtaütések (mint pl. 1604-ben a kassai katolikus templom visszafoglalása). Egy bátor ember és meggyőződéses református, Bocskai István, kit a többi református atyjaként tisztelt, az 1604. október 15-én Álmosdnál kivívott győzelemmel megerősítette a protestánsok helyzetét. Egész Európa figyelmét felkellette ez a Habsburgok felett aratott győzelem, amely az 1606-es bécsi békét és az 1608-as vallási törvényt eredményezte.

A három részre szakadt Magyarország rekatolizálása Pázmány Péter érseksége alatt folytatódott: 30 jelentős főnemesi család 1630 körül ismét katolikussá lett. Címet, kitüntetést és méltóságot csupán az érsek ajánlására adományozott a bécsi udvar. A protestánsoktól átvett modern pedagógiai módszereket bevezették a katolikus iskolákban.

Ettől kezdve egyre élesedik a helyzet. A protestantizmus védekezésére szorul, noha egy második kiemelkedő alak, Bethlen Gábor erdélyi fejedelem, a református egyház fia, kiváló hadvezér (pozsonyi győzelem 1619. szeptember 3-án fegyverszünet 1620-ban, második bécsi béke 1624-ben és pozsonyi béke 1626-ban) lép a porondra. Egy férfi, kinek a háború sohasem öncél, hanem csupán a jognak és a törvénytelen elnyomás elleni védelemnek utolsó eszköze volt. Széles látókörű személyiség, aki szót emelt a magasabb műveltség érdekében (pl. Debrecenben), sőt Gyulafehérvárot és Kolozsmonostoron visszaadta a jezsuiták házat s támogatta bibliafordító tevékenységüket.

Közismertek a III. Ferdinánd halála után bekövetkezett események, a protestánsok ellen elkövetett jog sértések hosszú sora, elűzetésük s a Wesselényi-féle összeesküvés az abszolutizmus ellen. Ez utóbbi — bár elsősorban politikai vállalkozás volt — miután felfedték, ürügyül szolgált a bécsi udvarnak ellenfelei, főként a protestánsok végleges megsemmisítésére.

1671-ben kezdődött a „gyászévtized”-del a tényleges üldöztetés: elfogatások, a pozsonyi vérbírótság működése, durva erőszakoskodások protestáns templomok és iskolák ellen, menekülés az erdőkre és a határon túlra, felszabadító harcok. A foglyulejtettek közül nem mindegyiknek volt bátorsága és ereje, hogy az erkölcsi nyomásnak ellenálljon: megtagadták hitüket — feladták hivatalukat — száműzetésbe mentek. Elgondolhatjuk, milyen emberi tragédiák játszódhattak le itt, mint



már annyiszor az emberiség történetében. Mintegy húszan maradtak állhatatosak a Buccariban bebörtönzöttek közül, az elszenvodett fegyház ellenére; egy másik csoportból harmincketten maradtak még meg Nápolyba érve, ahol 100 tallérért eladták őket a gályákra. Úgy látszott, örökre megtört a protestantizmus ereje a királyi Magyarországon.

A magyarországi reformációnak és ellenreformációnak ez a 150 éves története, a reformáció elterjedése, kapcsolatai a nyugati testvér egyházakkal, a belső és külső meghasonlás drámája, az üldöztetések és a börtönök és gályák magányosságához vezető keserű út — ez indíthatta meg, mint annyi mást, Heidegger János Henriket, a zürichi teológiai professzort és ez kapcsolhatta őt oly szorosan és aktívan a Magyarországon és az osztrák büntetőtáborokban levő hittestvérekhez. Erről tanúskodik az élénk levélváltás, melynek nagy részét a zürichi Zentralbibliothekben kéziratban őrzik s csupán egy töredéke került eddig kidásra.

Ki volt ez az ember?

### Heidegger Zürichben — a magyarok támaszpontja

Egy Zürich környékén élő papnak a fia, Zürichben és Marburgban teológiát tanul, Heidelbergben *Fabricius János Jakab*bal köt barátságot és 1659-ben, 26 éves korában megszerzi a doktori címet és elvállalja a steinfurti Theológiai Akadémia egyik professzori állását (loci communes). Onnan köt ismeretséget a közeli Hollandiában élő *Cocceius*-szal. Ez a 12 külföldön eltöltött esztendő, az itt gyűjtött tapasztalatok s az itt kötött barátságok adtak személyiségének és teológiájának nem mindennapi széles látókört és nagyvonalúságot. De Uno Erzsébettel, egy Locarnoból Zürichbe menekült és itt megtelepült család leányával kötött házassága is ebbe az irányba mutat.

1665-ben feloszlatták a steinfurti akadémiát a háborús zavargások miatt. A család visszatért Zürichbe, ahol Heidegger a virágzó Schola Carolinában kap professzori állást. Hosszadalmas és kicsinyes teológiai viták ellenére aktívan részt vesz a predestináció kérdésében létrejött helveciai Konsensus-formula kialakításában és magabiztos, meggyőző lényével elismerést szerez neki.

Emellett publikál részben polemikus írásokat, mint pl. az *Anatome Concilii Tridentini* (1672). Közben 1666 óta folyamatosan alakulnak ki az egyre számosabbá és intenzívebbé váló kapcsolatai a franciaországi hugenot-tákkal és a magyar protestánsokkal s azok üldözött tagjaival. Heidegger már nem elégedett meg a teológiai tudománnyal és tanokkal.

Ezek az ő számára — mint már annyi más számára ő előtte s ő utána — gyakorlati következménnyel járnak: okos védelmezője lesz az üldözött protestánsok ügyének, bölcs taktikusa megszabadításuknak, a számkivetettek hűséges barátja.

Az ökumenikus tevékenység mellett, amely Heidegger házából Németország, Hollandia, Franciaország, Olaszország és Magyarország felé irányult, 1684-ben kiadta a fáradhatatlan alkotó Amsterdamban Nicander a Hohenegg álnév alatt „*Historia Papatus*” c. művét s 1686-ban a „*Manducatio in viam concordiae Protestantium ecclesiae*”-t — ez utóbbi írás nyomatékosan utal a protestáns közjavakra, ám a különbségeket sem hallgatja el. Úgyis szólván a Leuenbergi Konkordia előfutára! Heidegger békülékenynek mutatkozott a lutheri evangélikus egyházzal szemben, amint ez már az 1664-ben kiadott *Demonstratio de augustanae confessionis cum fide Reformata consensu* c. munkájában is meg nyilvánult.

Minden bizonnyal személyesen is gondját viselte a gályáról megszabadult (név szerint ismert) 14 magyaroknak azok zürichi és svájci tartózkodása idején és segített nekik számos emberileg nehéz és kényes helyzet megoldásában. Ketten közülük, *Harsányi István* és *Krasznai Mihály* 17 hónapig éltek házában.

Legmélyebb hatást Heidegger mégis a halála után két évvel, 1700-ban kiadott teológiai fő művével, a *Corpus theologiae christianae*-val ért el. Heidegger életműve igen gazdag. Csupán levélváltása 30 kötetet tesz ki! Levelező partnerei közé tartoztak a mi magyarjaink mellett teológusok, tudósok, választófejedelmek, holland követelek.

Tehát bensőséges, személyi kapcsolatok a hitük miatt üldözöttek sorsához, ökumenikus kapcsolatok, saját keresztyéni meggyőződése és teológiai koncepciója formálták ezt az embert a vallási üldözöttek megsegítésére sietők egyik fő alakjává, külföldi támaszponttá a magyar és más, pl. francia és lengyel protestánsok számára, így lett háza olyan ismert címmé, melyet szükség idején kézzől kézre adtak. A magyar száműzöttek első csoportja már 1673-ban, a pozsonyi ítélet után, Svájcot választotta menedékhelyéül.

### A Heidegger-féle találkozóhely működésben

Heidegger háza a professzor Zürichbe való visszatérése után rövidesen a magyar teológusok találkozóhelyévé vált.

Így pl. *Veresegyházi Tamás* köszönetet mond *Mártonfalvi Györgynek* a Heideggerhez írott ajánlólevélért. Heidegger ad a doktorálni készülő Veresegyházinak egy írást a bázeli rektor számára s szerez neki ösztöndíjat s lakást (valószínűleg a Münster egyházközségének diakónusánál.) Veresegyházi 1674 március—áprilisában befejezi „*De providentia Dei*” c. doktori értekezését s átadja a magyarok iránt jóindulattal viseltető *Gernler Lukács* dékánnak. Májusban vizsgázik és reménykedik, hogy rövidesen visszatérhet Magyarországra. A predestinációról vallott felfogása miatt egyébként csakhamar nehézségei támadnak. Azonfelül váratlanul elapadnak anyagi forrásai, így fel kell élnie a hazautazásra szánt pénzt. Nyilvánvalóan ismét Heidegger segíti őt ki a bajból egy 900 talléros kölcsönrel. 1674 júliusában már Pozsonyban találjuk Veresegyházit, ahonnan református kereskedők társaságában Eperjes városába indul. Már augusztusban jelenti Heideggernek a 900 tallér visszaküldését. Ugyanez év végén Debrecenben van az „*Ecclesia Carolina*”-ban, onnan kérdezi Heideggert, hogy tanára, *Szilágyi Márton* hol nyomtathatná ki könyvecskéjét: Zürichben, Bazelben vagy Heidelbergben? Továbbá kéri, hogy a *Hottinger* professzornál maradt könyveit juttassák el hozzá és egy új teológust, *Kocsi Jánost* ajánlja Heidegger jóindulatába.

Egy másik teológus, *Kopis Kállai János* Bazelben hasonló gondokkal küszködik, hírt ad Heideggernek Gernler dékánnal és a professzorkollégiummal folytatott megbeszélésről egy magyarországi örökség ügyében, mely őt anyagi problémáitól megváltaná, ha a kérdéses pénzüsszeg Bazelbe megérkezne; az ügyet megbízható kereskedők láncolatán keresztül lehetne lebonyolítani. A politikai viszonyok nyilvánvalóan megakadályozták ezt a pénzügyletet, mert röviddel az előző levél után, 1675 májusában ismét ír Heideggernek Schaffhausenből: szerencsésen megérkezett ide és *Peyer C.*-nél lakik, (miként előtte már *Pápai Páriz Ferenc*), akinek átnyújtotta „*De peccatis in spiritu*” c. művét. *Peyer* ajánlotta neki, hogy gondosan tudakolja meg a Magyarországra vezető legbiztosabb utat s ígérte, hogy ad egy ajánlólevelet a Holland Tartományok

kormányzójához. Addig lakhat nála. Még egyszer, röviddel továbbutazása előtt ír Heideggernek, hogy fél Bécsből s hogy vajon mi módon lehetne az ottani rendőri kihallgatást elkerülni, amelynek minden idegen alá kell hogy vesse magát. Egyébként teljesen elfogyott a pénze, útiköltséget kér. Amint ismét Magyarországon lesz, vissza fogja tudni fizetni, mivel anyja vezeti a birtokot és Debrecenben jó híruk van.

1675 júniusában már Prágában van. 1676—77-ben Debrecenből ír.

1679-ben írja Bagamérből, hogy minden eddigi fáradása hiábavalónak bizonyult a kölcsön visszafizetését illetően, noha tanúk előtt megígérték neki, hogy megkapja az összeget.

Kopis Kállaival egyidejűleg Schaffhausenben találjuk Peyer házában a másik hazatérni szándékozót, Pápai Páriz Ferencet, aki ugyancsak Heideggerhez fordult útiköltségért. Először Kopis Kállaival akart menni, de az kerülőt tesz, mivel fél a bécsi rendőrségtől. Arról ír, hogy a viharok még nem csitulnak el Magyarországon. Az erdélyi fejedelem nem avatkozik a dolgokba. Egyébként megjelent egy osztrák apológia, mely azt akarná bebizonyítani, hogy a magyar protestánsokat nem vallásuk, hanem lázadásuk miatt üldözik. A művecske azonban csupán a naivakat és a helyzetet nem ismerőit csalhatja meg. Ő (Pápai Páriz) könnyedén meg tudná cáfolni állításait.

Még ugyanazon június hónapban (1675) köszönetet mond Heideggernek a válaszáért és az útiköltségért, mely Bécsig elég lesz és onnan majd visszafizeti. Tovább dolgozik a magyar és erdélyi reformáció történetén s rövidesen útrakél hazájába, a farkasok közé.

1675 augusztusában ír megindultan Győrből minderről, amit útközben az üldöztetésekről megtudott: „Bécsben egy szóval sem tudakolták honnan jövünk, kik volnánk, oly nagy ott a biztonság. Találkoztam ott a holland követtel, aki a Tartományok megbízásából a szerencsétlen magyarok ügyében őfelségénél eljár. — Tovább utaztam aztán debreceni kereskedőkkel, akik véletlenül Bécsben voltak s engem atyailag felkaroltak s fedezett utazásom költségeit Győrig. Győrről, a magyar határvidéken, ijedelemben volt részem, de a brandenburgi választófejedelem írása segített, így semmi nehézségem nem támadt. Elbeszélték azonban nekünk a 32 debreceni diák szomorú sorsát, akiket Marburgból hazatérve elfogtak és becsuktak. Sem könyörgés, sem pénz felajánlása nem segített. Ezen a vidéken mindenütt elűzettek a prédikátorok és iskolamesterek. Pápa és Veszprém megkíméltettek Isten kegyelméből. Alsómagyarországon még sokkal komolyabb és rosszabb a helyzet”.

Egyidejűleg, 1675 novemberében és 1676 februárjában levelezésben áll Heidegger Szilágyi Mártonnal, a debreceni Kollégium rektorával. Csupán közvetve ismerik egymást. Ezért Szilágyi megegyezően bemutatja önmagát és a kollégiumot és tanácsot kér legutóbbi írása kinyomtatása ügyében, melyet a jelenlegi nyugtalan idők Magyarországon nem tettek lehetővé. Rábízza az írást Gyöngyösi István és Kocsi János teológusokra és mindkettőjüket Heideggernek ajánlja. A reménység, hogy Heidegger a magyar ügyet (kétségtelenül a kiszabadítási akciót) eredményre juttatja, s Heidegger tudományos érdemeinek ismerete indította Szilágyit arra, hogy írjon neki. Őt magát egyébként katonai hatalommal megfosztották állásától: 17 napig tartózkodott katonaság a városban, sokakat száműzetésbe küldtek, másokat ismét visszaengedtek, raboltak, fosztogattak s megfenyegették a prédikátorokat.

Ilyen tartalmúak voltak tehát a levelek, melyeket Heidegger Zürichben kapott: a teológus háza a ma-

gyarországi üldöztetésekről szóló hírek központja lett. Teológiai ösztöndíjak, ajánlólevelek (melyeknek szinte védlevél értéke volt) közvetítő helye lett, s egyben az a hely Svájcban, ahol új kapcsolatok és összeköttetések jöttek létre, ahol anyagi megszorultságban segítséget találtak, ahonnan a teológusokat vendégszerető családokhoz kihelyezték és egyházközségekhez kiközvetítettek, ahol megbízható címeket kaptak a hazafelé vezető útra, hogy biztonságban hazaérjenek, ahol hazautazásukat megszervezték-tervezték és anyagi terheit viselték. Otthon azonban ezekben az években minden hazatérőre veszélyes helyzet várt. Egy miniatűr-segélyegylet volt úgyszólván, melynek lelke Heidegger professzor volt, a magyarok pártfogója. Nem csoda, ha a Heideggerhez írott levelek alapján tényyszerűen megállapíthatjuk, hogy a gályarabok ügyében nagy tevékenységet fejtett ki, minden összeköttetését, erejét és taktikai okosságát mozgósította, hogy a 32 protestánsnak, kik a hajókon szenvedtek s az ötnek Buccari börtöneiben segítsen, kiváltásukat előmozdítsa. Ez az élet iránt elkötelezett teológus nem tartozott azok közé, akik ezen rabszolgaság szörnyűségei vagy a kiszabadítás nehézségei előtt meghódoltak volna!

### Jelszó: Nápoly — Buccari

A kiszabadítás akciója s annak diplomáciai előtörténete ismeretese Magyarországon, Svájcban azonban kevésbé. Dr. Thuri Etele kiadta 1912-ben Budapesten számos, a zürichi Staatsarchívban őrzött idevonatkozó levél szövegét latin nyelven és minden levélhez magyar nyelvű magyarázatot fűzött. Így elegendő, ha most röviden vázoljuk az eseményeket:

1675 szeptember 24: A pozsonyi vérbíróság halálra ítél három evangélikus püspököt és harmincegy prédikátort, amennyiben nem mennek száműzetésbe. Valamennyien az utóbbit választották.

1674. március 3: 336 prédikátor (köztük 52 református) áll ismét bíróság előtt lázadás, vallás- és felség sértés miatt. Sellei István református püspök mond védőbeszédet önmaga és a többi vádlott nevében és kijelenti, hogy református eleikkel szemben árulást követnének el, ha most egy reverzálist aláírnának. 46 evangélikus és 47 református prédikátor és tanító maradt végül hajlíthatatlan, közülük 42 került először várfogságba, majd részben Nápolyba (32), részben Buccariba, az ottani börtönbe viszik őket, amennyiben előzőleg a fogságban meg nem haltak.

A magyarországi üldöztetések és végül elítéltetések csupán lassan jutottak a protestáns Európa tudomására s eleinte kevésbé keltették fel a figyelmet. Feltehetőleg nehezen tudták elképzelni, hogy ismét lehetnek protestáns gályarabok: az 1598-as nantesi ediktum elrendelte a hitük miatt gályarabságra ítélt hugenották szabadon bocsátását. Csupán a nantesi ediktum 1685 október 25-én Fontainebleauban történt visszavonása vezette be a hét gyászévtizedet Franciaországban. 3500 francia protestáns élt és halt meg a francia királyok gályáin 1545—1750 között. Így a magyar gályarabokról szóló híradás a protestáns Európa számára alig hihehetően, meglepően és robbanás erejével hatott — bátor követői voltak ők a francia hittestvéreiknek. Hogy együttal előfutárai is lesznek, az csupán 1686-ban derült ki.

Két magyar protestáns, Simonides János egy lutheránus prédikátor, a barátja és szenvedőtársa, Masznik Tóbiás voltak az elsők, akik a gályákhoz vezető úton átéltekről először adtak hírt Heideggernek. A két embernek sikerült megszöknie, olyan egyéniségek voltak, akik nemet mondtak a fogságra és gályarabságra, ak-

kor is, ha a menekülés komoly veszéllyel járt. Simonides, a kassai egyházközségből a pozsonyi ítélőszék elé idézve, megtagadta a reverzális aláírását s 1674. április 4-én vagyona elvesztésére és halálra ítélték. Kivégzés helyett azonban fogságba került, végül 1675. március 18-án a gályára. Már május 7-én sikerült megszöknie Masznikkal együtt. Négy napi szabadság után ismét elfogták őket, ám nápolyi kereskedők közbenjárására rövidesen ismét szabadok lesznek. A két barát Rómán, Firenzén és Zürichen keresztül Wittenbergbe utazik, ahol Simonides 1676. január 15-én beiratkozik az egyetemre. Végre ismét megnyílnak számára Magyarország határai: 1683-ban Boroszlón találjuk, majd Radványban papskodik. Négy további állomás után 1700-ban hal meg.

1675 októberében Zürichben, majd St. Gallenben tartózkodik a két barát, ahol is a városi magisztrátus fogadja őket s bizonyára Heideggertől kapnak útiköltséget. Már 1675 november 12-én beszámolnak Heideggernek utazásukról Ulmon (ahol Spirelius-szal ismerkednek meg), majd Augsburgon keresztül Nürnbergig és közvetítik a legutóbbi híreket a gályán maradt barátokról s a hazájukban maradtak üldöztetéséről. Mindketten igen jól tájékozott és politikailag figyelmes teológusok. Röviddel a gályarabok megszabadítása után, még Zürichbe való megérkezésük előtt, 1676 áprilisában, Simonides igen energikus hangon ír Heideggernek Wittenbergből, hogy szerinte időpazarlás még mindig a magyar száműzöttek szenvedéseiről beszélni. Ő maga is megjárta a börtönöket és a gályák evezőpadjait; felsőbb kegyelem és vizsgatolás nélkül belepesztult volna. Hozzáértőitől csupán 1676 áprilisában kap Simonides némi hírt. Szeretné őket Magyarországról kihozni, ő maga azonban még nem mehet haza. Legalább Erdélyben valamivel nyugodtabb lett a helyzet. Ő maga egyelőre Wittenbergben marad. Az 1678-as és 1679-es évet Pozsonyban tölti a két barát, igen nagy szegénységben. Beható kérésükre a zürichi tanács pénz t juttat nekik Heidegger közvetítésével. Egyre súlyosabban nehezedik rájuk a számkivetettség, mégis türelemmel várják „Izrael hazavezetésének idejét”.

A protestáns külföld a Nápolyból és Buccariból érkező hírekre csodálatra méltó gyorsasággal cselekedett: megindult a magyarok megszabadítására szervezett akció. Egyes nevek különös fénnel ragyognak fel ebben a vállalkozásban: *Zaffius Miklós*, (titkos) protestáns prédikátor és orvos (?), Velencében jelentős tagja volt a jó ügyért folyó összeesküvésnek és megbízható pihenőállomás. A nápolyi kereskedő-testvérpár, *Welz Fülöp* és *György*, pénzt gyűjtöttek s azt a nápolyi alkirálynak a magyarok kiszabadításáért felajánlották — ezt a vállalkozást azonban megghiúsították a jezsuiták.

A Bécsben tartózkodó holland követ, *Bruininx Hamel*, aki a Holland Tartományok megbízásából a bécsi kormányral szívós tárgyalásokat folytatott s végül a következő feltételeket érte el: a foglyoknak egyedi kötelezvényt kellett aláírniok s fejenként 100 tallér váltásdíjat kellett fizetniök. Saját maga írta alá a kötelezvényeket a foglyok nevével — a jogos okirathamítás egyik példája ez az üldözött emberek történetében, valameddig ilyenek lesznek.

De Ruyter Mihály admirális, aki a délolasz vizeken a foglyokat „Margherita” nevű angol hajójára 1676 február 11-én felvette s a „batáviai flotta paradicsomába” vitte. A gályára eladott harminckét prédikátorból huszonhatan éltek ekkor még.

*Szalontay István*, az elítéltek feleségeinek és gyermekeinek ügyvédje, császári leirattal kihozta a félholtakat Buccari börtönéből és orvosi ápolásra bízta őket.

Kötelezvényt kellett aláírniok. Zaffius Velencében várta őket.

Besorolhatjuk-e Heideggert ezen „frontharcosok” közé? Nem. Azonban Zaffius és a magyar teológusok hozzá intézett levelének hangjából kitűnik, hogy mégis ő volt az egyik fő irányítója és felelőse a háttérben működő akcióközpontnak. Neki jelentik, hogy a megszabadítottakat orvossággal, két váltás ruhával és minden egyéb szükségessel ellátták, egy *Jenazius J.* nevű ember (a graubündeni Janatsch J. egyik utóda?) Rhétián keresztül Svájcba viszi a csoportot, s ezt az országot a menekültek második hazájuknak tekintik. Zaffius idézi továbbá Welz György 1676 februárjában kelt levelét, amelyen beszámol arról, hogy a nápolyi alkirály De Ruyter levelének alapján közhírré tette a foglyok ártatlanságát s közelgő szabadulását. — Kuriozitásként említsük meg azt a politikai összefüggést, hogy De Ruyter csupán azon feltétellel nyújtott Ausztriának a franciák ellen Szicíliában segítséget, hogyha a magyar foglyokat szabadon bocsátják. — Az egész akció költségeiről *Sorerus* Heideggerrel számol el. A Buccariban levő öt állhatatos prédikátorról, fogdájuk felőröl nyomorúságáról megindító levélben számol be Zaffius Heideggernek röviddel a szabadulás előtt. Megszabadításuk előrelátható idejéről és a száműzetésbe való utazásról ír.

1676 május 20-án végre fogadhatja Heidegger Zürichben a Grossmünster alapítványhoz tartozó lelkési testülettel együtt a 21 megszabadított prédikátort, egy igen megrendítő latin beszéddel köszönti őket, hálaimával és zoltárszóval, a távollevőkért való könyörgéssel, köszönettel mindazoknak, akik a szabadulásért munkálkodtak, dícsérettel az állhatatosoknak, átkokkal az ellenségnek s az urak Urának való hálaadással.

A vendégek közül négy számára Zürichben szerez Heidegger szállást, a többieket Hollandia, Anglia és Németország protestáns gyülekezetei várják. A nyugalomnak és a pihenésnek, az önmagukra találásnak, a reaktiválásnak ideje ez — jótétemény az átéltek után s egy állomás az ismételt bevetés előtt a magyar egyházi munkába az egyiknek, hazájától távol hosszú vándorút előtt a másiknak.

Heidegger számára lezárul a „Nápoly—Buccari” dosszié, de nem zárul le fáradhatatlan és baráti pártfogolása az újabban feltűnő magyarokkal szemben.

### Fáradozás a magyar protestánsok egyenjogúságáért

A szabadulással ugyan megoldódott a foglyok legnagyobb problémája, de a jogi egyenlőtlenség továbbra is fennállott Magyarországon. Ennek megszüntetése volt az új feladat — egy hosszadalmas folyamat, politikai és hatalmi komponensekkel, melyekre a közönséges polgár császárok, királyok, fejedelmek és a katolikus egyház ellen kevés befolyást gyakorolhatott. Nem hivatalos és hivatalos követek és küldöttségek hozták-vitték az üzeneteket, jelentéseket közvetítettek, érdeklődést keltettek. Ismét szállóhellyé, és közvetítőhellyé vált Heidegger háza.

Így utazott 1676 augusztusában *Köpeczi Vazul* kísérvőivel együtt Heidegger ajánlólevelével Tübingenben át a württembergi herceghez, aki ellátta őket egy „littera salvi passus”-szal Heilbronn és Heidelberg számára, ahol Fabriciuszal találkoznak. Ő viszi Köpecziéket a választófejedelemhez, kinek előadják ügyüket.

1676 novemberében Amsterdamban találjuk Köpeczit, majd *Steller Tamás* volt rabszolgájának Hágában. Bruininx Hamellel szinte naponta találkozik. A Holland Tartományok nem elégszenek meg a sikeres sza-

badítással, hanem politikailag is tevékenykednek, amit siker koronáz: Bruininx zseniális írása, melyben a magyar protestánsok ártatlanságát bizonyítja, elismerést szerez s az Igéretet, hogy a Holland Tartományok más protestáns fejedelmekkel és királyokkal együtt ki fognak állni a magyar protestáns egyházak igazáért és egyenjogúságáért. E dokumentumokkal ellátva Angliába indulnak, míg más hittestvérek lutheránusokkal együtt a dán királyt keresik fel, aki a magyar király szövetségese volt s mint ilyen, ügyüket támogathatta és előbbre vihette. Ezen a követségi utazáson Otrókocsi Ferenc kíséri Köpeczit, s a württembergi herceg és a választófejedelem kastélyába való meghívásoktól áthatva személyesen számol be az eseményekről Heideggernek s megerősíti Köpeczi híradását. Különös nyomtatékkal ír Bruininx Hamel emberi és intellektuális érdemeiről, igen jámbor emberként, igaz teológusként ábrázolja, aki a szellem minden erejével az ügy előrehaladásán fáradozik. Rövidesen megkapják az angol udvarhoz szóló ajánlóleveleket, amelyeket Köpeczi fog odavinni.

1677 januárjában ír Köpeczi Londonból Heideggernek: a különféle kérvényeket a bécsi császári palotában összegyűlő államfőknek fogják majd átnyújtani. Az angol király, II. Károly, megígérte nekik egy Whitehall-ból 1776. november 28-án kelt levelében, hogy a szerencsétlen magyar prédikátorokért szót fog emelni s az ügyet rábízta bécsi követére.

Utrechtből jelentette Otrókocsi 1677 végén és 1678 elején, hogy irodalmi tanulmányokat végez, hogy a keleti és a nyugati egyház tévedéseit jobban megértse (tisztítótűz, szentképek, Mária-imádás, a kereszt tisztelete, Erasmus írásai, hamisítások Augustinus írásaiiban stb.). Várja vissza barátait Angliából és Dániából.

Jóval később, 1682. április 30-án írja Gyöngyösről, hogy a vallás szabad gyakorlása végre lehetővé vált, noha az ellenzői még mindig megkísérlik gátolni. A lutheránus egyház hívei kevésbé voltak állhatatosak, sok helységben nem gyakorolják többé ezt a vallást. Írja továbbá, hogy köreikből már sokan meghaltak. Beszámol még egy jezsuita tollából megjelent gúnyversről, melynek tárgya a református konvent. Otrókocsi maga jelenleg Gyöngyösön működik, ahol ugyan a jezsuitáknak és franciskánusoknak három templomuk van, a református egyházközség mégis virágzik. A sok pápista miatt „kis Rómának” nevezik faluját. Ő azonban nem fél és üdvözlétét küldi jótevőjének. Kéri még Heideggert, hogy üzenje meg a churi egyháznak, hogy küldjenek neki egy rheto-román nyelvű Bibliát. Már a legtöbb európai nyelven megjelent Biblia megvan a gyűjteményében, ezért szeretne most egy rheto-román nyelvűt is.

Ezalatt Kocsi (Csergő) János (1674 óta Heideggernél volt Zürichben mint diák) 1676 október—decemberében Heidelbergben a már említett Szilágyi-féle írás kiadásával foglalkozott. Kéri a nyomtatáshoz szükséges pénz elküldését, mivel már az akadémia is megadta a beleegyezését. Végre eljutnak odáig, hogy a kézirat a nyomdásznál van.

Kocsi (Csergő) Bálint, a gályáról szabadult prédikátor, 1676 decemberében közli Bázeltől a magyarországi újságokat és megemlíti egy írást, mely az I. Lipót udvarában történt üldözések politikai hátteréről szól. Ígér róla egy másolatot Heideggernek.

1678 áprilisában bejelenti Kocsi Bálint Heideggernek, hogy a magyar prédikátorok fogságáról és szabadulásáról egy könyvecskét készül írni, elővigyázatos-ságból álnév alatt, hiszen szeretne egyszer visszatérni hazájába. Egyébként Bruininx írása még mindig nem hatott elég erővel a dán és angol udvarban. Köszönetet mond Harsányi levelének közvetítéséért, aki

Thököly Imre Habsburg-ellenes felkeléséről ad hírt, éppen olyan időpontban, amikor már úgy látszott, végre javulnak a viszonyok.

1678 augusztusában elutazik Genfből Schaffhausenen át Ulmba és tovább, így búcsút vesz Heideggertől, akit Isten szentjei között tart számon.

1679 márciusában Pápán találjuk Kocsit, ahol egy pestisjárvány megakadályozta nagyobb levelezés folytatásában. Arról ír, hogy az üldözések még nem értek véget, a kurucok a hegyekig előrehatoltak, egyes megyékben a vallásszabadságot is kikiáltották, igaz, nem sokáig tartott. Visszavonulásuk után az osztrákok vonultak be s rablással, nők megerősökölésével szörnyű dúlást végeztek. Kéri Heideggert, hogy a pénzt ne Magyarországra küldje Pellerrel, a bizonytalan helyzet miatt, hanem csak Bécsig.

Egy kelet és aláírás nélküli levél megerősíti a fentieket s 8000 pestisben meghalt személyről szól, csupán Debrecenben és környékén!

Még egy levelet küld Kocsi Heideggernek 1692 novemberében, melyben írja, hogy Isten csodájának tartja, hogy még él s annyi szerencsétlenséget túlélt. A szabad vallásgyakorlatot még mindig nem engedélyezték, ellenségeik karmai között vannak s az irodalmi tevékenység szinte lehetetlen. Az utóbbi években Isten a római császárt és a keresztyén fejedelmeket segítette, visszafoglalták a töröktől a 200 éve megszállva tartott területeket. Mégsem engedik a protestánsoknak, hogy azon falvakba és városokba költözzenek, melyeket az ő segítségükkel vettek vissza a töröktől. Régi birtokukból is elűzik őket, részben nyilvánosan üldözik, így sokan inkább önként elbújdosnak, hogy életüket mentse. Radóci Péter prédikátort két évvel ezelőtt Kolonits Lipót bíborosérsek nevében gályára hurcolták. Azon prédikátorok közül, akik Zürichben voltak, sokan meghaltak már. A Dunántúlon él még az igen öreg Séllyei István és Sedeny István.

## A hazatérők gondoljai

Krasznai Mihály és Harsányi István, Heidegger személyes vendégei, szemléletesen számolnak be a hazafelé vezető út veszélyeiről: Ulmból 1677 novemberében hajóval akartak Bécsbe menni, egy katolikus ember azonban tudatlanságból vagy rosszindulatból jelentette a császári követnek Ulmban, így szárazföldön kellett utazniuk Nürnbergig. November végén Lipcsébe érkeztek. 1679 karácsonyát az Arany Kard vendégfogadóban ünnepelték Pozsonyban, ahol is a városba lépéskor a pestis miatt egy kétórás vizsgálatnak kellett magukat alávetniök. (Lengyelországban és Bécsben dúlt a pestis.) Itt vártak jó alkalomra, hogy a magyarországi városokra igyekvő kereskedőkhöz csatlakozzanak. Minden nehéznek tűnik, de élet és halál Isten kezében van. Pozsony talaja forró, mióta őfelsége vicekardinális a környéken van. Mégis sikerült a továbbutazás a német csapatoktól feldúlt vidéken át. Senki, még felesége és leánya sem ismerte fel őt — írja Krasznai. Az övéi nehéz időket éltek át s őt magát holtnak hitték. Most azonban minden jóra fordul — béke lesz Magyarországon és a császár között.

Mindez hiú reménynek bizonyult. 1688 augusztus 30-án írja Harsányi Rimaszombatból Heideggernek, hogy immár 11 éve van otthon, de a rendőrségtől való félelmében csak néha mer írni. Még mindig gyakoriak az összetűzések és minden törvény és rendelkezés ellenére a legkülönbözőbb módon akadályozzák a szabad vallásgyakorlást. Családjának tagjai jól vannak. Erdély megadta magát Ausztriának, a törökök azonban még kezükben tartják a dunamenti várakat.

Csuzi Jakab akit három ízben száműztek, s egy ideig Svájcban tartózkodott, pénzszerűen szenved s 1686-ban Debrecenből mond köszönetet Heideggernek azért az ötven tallérrt, amelyet Zollikofer Mihály közvetítésével a zürichi arisztokráciától kapott. Egyébként rövid ideje ismét hivatalban van, Komárom közelében.

Amint látjuk, igen mozgalmas életük volt a hit eme becsületes harcosainak. Egyházközségükben betöltött hivataluk, üldöztetésük és elfogatásuk, a gályára való hurcolásuk, megszabadulásuk és hazatérésük a sokat szenvedett magyar hazába: egyik nehézség a másik után, lelki megterhelés és anyagi gondok — ez volt a sorsuk.

### Heidegger teológiájának gyakorlati próbája

Heidegger háza találkozóhelye és támaszpontja volt a protestáns magyaroknak: ez világosan kitűnik a fentebb megvizsgált néhány levélből, melyek csupán egy töredékét teszik ki a hozzá intézett levelek összességének. A házába eljutott üzenetek nem ritkán az üldözöttek és szorongatottak segélykiáltásai voltak. Neve és címe sokak számára jelentett reménységet a nagy szűkségben. Kevesen voltak, akik hiába írtak vagy fordultak volna hozzá személyesen. A teológiának ez a professzora a legnagyobb természetességgel volt a gyakorlatban is aktív, meggyőződéses, melegszívű és nagyvonalú keresztyén, a védtelenek pártfogója. Amint tapasztalta, hogy egy ember bajba került, azon nyomban a hit gyakorlati következményévé vált nála a teológia. Szemléletmódja nem ismerte e két terület kettéválasztását Krisztus ezen a földi világon született és halt meg. Ebben a világban, amelyben szenvedett Ő maga és szenvedtek mások, kell az Ő uralmáról bizonytságot tenni. Ilyen értelemben volt Heidegger a közügyekkel törődő, politizáló keresztyén. A gályarabok megsza- badítása s annak diplomáciai előjátéka fényesen bizonyítja ezt. Sohasem tett semmit félszívvel. Igen sok hozzá írott levél bizonyítja, hogy levelező társai őt tet- teiben és gondolkozásában egységes, következetes embernek ismerték meg.

Heidegger jelentékeny munkabírásáról tanúskodik, hogy keresztyéni és ökomenikus segítőkészsége, tevé-

kenysége mellett még tekintélyes teológiai tudományos munkásságot is kifejtett.

Vendégszerető háza mindig nyitva állt. Vajon min- dig csak adott Heidegger? Bizonyára nem. Sokféle él- mény, szellemi-lelki behatás érte őt házában és for- máltta személyiségét azzá, amivé lett. Segítő és szelle- mi tevékenységében az adás és elfogadás mozzanata egyként megtalálható. Heidegger jelentős tagja volt azon emberek meg nem szakadó láncolatának, akik a reformáció óta napjainkig összekapcsolják a protes- táns Magyarországot a protestáns Svájjal.

Örömmel állapíthatjuk meg, hogy a Debreceni Kol- légiumban számos svájci vonatkozású emlék található a Svájci Evangéliumi Egyházak Segélyegyletében (HEKS) a református Magyarország meghatározott és igen jelentős helyet foglal el. Reméljük, hogy ez a ma- gyar reformátusok és svájci hittestvéreik között a jö- vőben is valóban így marad!

Hans Schaffert

#### FORRÁSOK

Historia vitae Joh. H. Heideggeri. Tiguri Dav. Gessner 1968 Zentralbibliothek Zürich. Sect. CVII—CX. Rövid beszámoló az előtörténetéről — a szabadulás története — Zaffi — Welz — Bruininx, 26+5 prédikátor.

Heidegger üdvözlőbeszéde (CVIII).

A megszabadítottak határozata: 14 marad Zúrichben, a többiek Hollandiában, Angliában és egyebütt.

Elménybeszámolók rövidítve a Historia Papatásban.

Elménybeszámolók, melyeket diktálás alapján Kocsi Bálint szerkesztett — Heidegger levélgyűjteményében.

Ms. B 9 Gyűjteményes kötet, mely Hollandiából, Angliából, Olaszországból, Rhétiából, Magyarországról származó, többnyire Heideggerhez szóló leveleket és írásokat tartalmaz. 1661—1696. (Zentralbibliothek Zürich).

Ms. D 181 Levelek Heideggerhez Belgiumból, Németországból, Angliából, Magyarországról, Hollandiából stb. 1660—1696. (Zentralbibliothek Zürich).

Ms. D 182 Gyűjteményes kötet, az üldözött magyar protes- táns papságra vonatkozó levelekkel és iratokkal (pl. Kocsi Bálint összefoglaló beszámolója). 1674—1677. (Zentralbibliothek Zürich).

Ms. F 199 Gyűjteményes kötet, a csehországi, magyarorszá- gi és erdélyi vallási üldözésekről, főként a 17. sz-ban (Zentralbibliothek Zürich).

Dr. Thuri Etele, Adatok a magyar protestáns gályarab-lel- kések történetéhez. Budapest, 1912. Magyar bevezetéssel, ma- gyar jegyzetekkel a latin nyelvű levelekhez, melyeket rész- ben a Zentralbibliothek állagából származnak: Ms. B 9, Ms. D 181.

Bíró S., Bucsay M., Tóth E., Varga Zs.: A magyar refor- mátus egyház története. Budapest, 1949.

Bucsay M.: A protestantizmus története Magyarországon. Stuttgart 1959.

## A prédikátorperek történeti háttéré\* I.

A lipóti abszolutizmus adó- és valláspolitikájának összefüggései

Az az önmagában véve nem túl jelentős, de követ- kezményeit tekintve mégis nagy horderejű esemé- ny-sorozat, amelyet tanulmányunk első részében ismerteti- ni kívánunk, — hogy aztán kísérletet tegyünk történeti elhelyezésére és értelmezésére is — 1673 január—feb- ruárjában játszódott le a felső országrészek akkori fő- városában, Kassán és a város tágabb környezetében. Olyan időpont volt ez, amikor még csak néhány hete múlt, hogy az első kuruc támadás áradata a császári seregek elől visszaszorult a Tisza mögötti vármegyék- be, s hogy a váratlanul kitört harci cselekmények elül- tével a mindennapi élet éledezni kezdett kényszerű aléltságából. A főseregektől elszakadt kisebb kuruc cgyiségek és helyi felkelő csapatok ellen változatlanul

tartott még a hajtóvadászat, s a téli hónapok dermedt csendjét is minduntalan a fegyverek lármája verte fel. A nemesi birtokokon, uradalmakban azonban már hozzáláttak az elszenvedett károk számbavételéhez, s készültek a felmérések arról is, hogy a jobbágyháztar- tásokból hányan és kik álltak a „talpasok” közé. De a főgondot ezekben a téli hónapokban talán mégis a „re- bellisek” javainak lefoglalása okozta, ami helyenként heves összvetűzések között ment végbe, mert a konfis- kált ingóságokra és ingatlanokra a károsult földesurak, a kincstár érdekeit képviselő kamara és — a szabad zsákmány jogán — a rabló-fosztogató császári seregek egyaránt igényt tartottak.

A „rebellisek” üldözése, az anyagi és személyi vesz- tésegek leltárba vétele, valamint a felkelők javainak konfiskálása azonban kivétel nélkül olyan intézkedé- sek voltak, amelyek a hatalmon levők részéről egye- lőre a pillanatnak szóltak. Pedig a helyzet ennél töb- bet sürgetett! A legfőbb kérdés 1672—73 fordulóján az

\* Az itt következő tanulmány némileg bővített és jegyze- tekkel ellátott változata annak az előadásnak, amely 1974 augusztus 29-én hangzott el a református egyháztörténeteszek debreceni szaktanfolyamán.

volt, hogy a bécsi kormány és a pártján levők milyen tanulságokat vonnak le a nem várt kuruc támadásból, módosítanak-e, s ha igen, milyen irányban az 1670 után Magyarországon bevezetett abszolútista politikájukon.

Ekkor olyasvalami történt „lenn a mélyben” — első látásra jelentéktelennek tűnő apróság — ami csirájában történeti jelentőségű választ foglalt magába a fenti kérdésre. Apróság — amely drámával, súlyos történeti következményekkel volt terhes. Lássuk ezek után a tényeket!

### Fogolycsere — prédikátorüldözés

A bemutatásra kerülő eset egyszerű fogolycsere-ügyként indult, amelynek első nyomával abban a jelenésben találkozunk, amelyet a Kassán székelő szepesi kamara 1573. január 14-én küldött meg a pozsonyi magyar kamarának. Ebben az előterjesztésben szó szerinti fordításban egyebek között a következőket olvashatjuk: „Hogy kiszabadítsuk fogságukból a hitszegő rebellesek által elfogott katolikus plébánosokat, nevezetesen tisztelendő *Balogh Bálint* jezsuita atyát és tarcali plébánost, valamint tisztelendő *Munkácsy János* hécei plébánost, a helvét hitvalláson levő *Szentmihályi András* (volt ónodi) prédikátort, akit mi hasonlóképpen Kassán elfogtunk, bizonyos óvadék ellenében... az említett rebellesekhez küldtük, hogy a fent nevezett plébánosok és papok kiszabadításáról tárgyaljon velük.” Az ügy egyéb vonatkozásaiból kiderül, hogy a kamara a két fogoly katolikus papot a megtorlásul általa elfogott néhány kálvinista prédikátorért óhajtotta kicserélni. De alighogy a fenti értesítés a rendeltetési helyére megérkezett, január 28-án a szepesi kamara már a kiszabadítási akció kudarcáról tájékoztathatta hivatali felettesét. Eszerint Szentmihályi András eredmény nélkül tért vissza küldetéséből, mert — jöllehet a „rebellesek” többségben levő kálvinista közemberei hajlottak volna a fogolycsere — luteránus főemberei, mint *Herczeg Mátyás* és *Jurikovics György* „megvetően” kijelentették: „mit törődünk mi a kálvinistákkal és bennünket fenyegető egyházakkal?” Minthogy pedig időközben — tudjuk meg a továbbiakban a kamara jelentéséből — Torna város kirablásakor a felkelők újra elfogtak három katolikus papot, akiket Diósgyőrről tartanak fogságban, felkereste őket *Szegedi Lénárd Ferenc* egri püspök és felajánlotta nekik: elintézi Lipót császárnál, hogy a kamara a Kassán székelő luteránus prédikátorokat is elfogathassa, hogy erre a megtorló rendszabályra a lázadók luteránus főemberei — látva immár, hogy az ő papjaikkal is szigorúbban bánnak — a kezükön levő katolikus papokat végre szabadon engedjék. Ezért — közölte a szepesi kamara a pozsonyi kamarával — a püspök ajánlatát elfogadva, most már az összes kassai prédikátorokat az idősebb lelkész házába zárták, tudtukra adva, hogy addig tartják őket fogságban, amíg a kuruc felkelők is ki nem adják a kezükön levő katolikus papokat. Hogy pedig az minél hamarabb megtörténjék, írták, az ónodi prédikátort ismét a kuruc táborba menesztették, hogy a luteránus lelkészek fogságát a felkelők tudomására hozva, a katolikus papok szabadon bocsátását ezzel mintegy kikényszerítsék.<sup>1</sup>

Idáig tudjuk a fogolycsere-ügylet alakulását nyomon követni, mert ezen a ponton az ügy érdemi része átvédődött más dimenzióba, „magasabb” szintre. Illetve, jelenlegi ismereteink alapján annyit tudunk megállapítani, hogy a fogoly papok kicserélésére a javasolt formában végülis nem került sor, mert további sorsukról még hónapok múlva is folyt a levelezés a különböző hivatalok között.<sup>2</sup> Ennek a sok huza-vonának pe-

dig — legalábbis a kamara és a katolikus klérus részéről — alighanem az lehetett a legfőbb oka, hogy a fogoly papokkal kapcsolatban merőben új szempontok és megfontolások vetődtek fel. Nézzük már most az ügynek ezt a másik dimenzióját

Alig két héttel az ónodi prédikátor második küldetése után, 1673. február 13-án Jászberényi Gáspár pater, a kassai ferences konvent gvárdiánja és tartományfőnöke szó szerinti fordításban a következő bizonylatot állította ki és küldötte fel Bécsbe: „Amióta az eretnek prédikátorokat itt Kassán elfogták, mi, ferences barátok másfél hét alatt 8 személyt, és pedig 7 férfit és egy nőt térítettünk át (ti. a katolikus vallásra).” Ugyanaznap hasonló írást állítottak ki *Fugatus András* és *Tordai Ignác* jezsuita atyák is, amelyben azt igazolták, hogy a kassai prédikátorok elzárása óta az ő rendjük 15 személyt, ti. 8 férfit és 7 asszonyt, köztük 4 nemest nyert meg a katolikus egyháznak.<sup>3</sup> Bármily jelentéktelennek tűnik is a két híradásba foglalt esemény — mert hiszen az itt említett térítések úgy, akárhogyan is nézzük, eltörpül az erőszakos ellenreformáció által már korábban elért eredmények mellett — mégis éppen ez a kassai térítés adott ösztönzést egy nagyszabású, s egyben vészterhes politikai terv kidolgozásához. Mert már másnap, 1673 február 14-én *Otto Ferdinánd Volkra*, a szepesi kamara elnöke, valamint *Holló Zsigmond*, a kamara egyik tanácsosa valóságos győzelmi jelentésben adták tudtul a császárnak a fenti térítési esetek körülményeit, illetve a belőlük levonható tanulságokat. Érdemes ezt az iratot közelebbről is megismerni.

Volkra és Holl azzal kezdték elmefuttatásukat, hogy nézetük szerint az evangélikus és a református prédikátorok arestálása több szempontból is figyelemre méltó tapasztalatokkal szolgál. Pontokba foglalva a következőket emelték ki: 1. Az elfogatás hírére sem a luteránus, sem a kálvinista nép között nem volt nyoma semmiféle mozgolódásnak. 2. Amikor a fogoly papokat végigvezették az utcán, nemhogy részvétet váltottak volna ki a híveikből, hanem gúnyt és nevetséget keltek. 3. Ötüket mindössze négy muskétás kísérte a kamaraháztól a tömlőig, s mégsem fejtettek ki semmiféle ellenállást. 4. Jellemző az egyik luteránus ifjú, bizonyos Almássy János esete, aki halálos betegségbe esve, prédikátort kívánt lelki vigasztalására, s amikor közölték vele, hogy nem küldhetnek, mivel valamennyiüket fogságba vetették, a fiatalember állítólag így fakadt ki halálos ágyán: Hála Istennek, így végre katolikus papot hívhatok. Ez az ifjú aztán az odahívott katolikus papnak meggyónt, s valamennyi szentséggel megerősítve lehelte ki másnap a lelkét. A prédikátorok arestálása nélkül — folytatták a levélírók — lám, megmaradt volna káros eretnekségében, ami kockáztatta volna örök üdvösségét. Ez az eset, hangoztatták Volkraék, azért is jellemző, mert nézetük szerint 5. a luteránus és a kálvinista nép nagyobb része eddig szintén csak a prédikátorokra való tekintettel halasztotta áttérését, de most, hogy eltávolították őket, immár sokan mutatnak hajlandóságot a vallásváltoztatásra, sőt, az elfogott prédikátorok között is akadnak, akik kinyilvánították készségüket az áttérésre. 6. Mióta a lelkészeket fogságba vetették, a luteránusok és kálvinisták is nagy számmal látogatják a katolikus templomot, sőt egyes megyei nemesek is jelezték áttérisi szándékukat, amit mindeddig elutasítottak. 7. Az elfogatások óta máris 36 személy hagyta ott az eretnekséget, s naponta újabb emberek jelentkeznek az áttérésre. A továbbiakban Volkraék felsorolták a prédikátorok „bűneit”, így azt, hogy szöszéki könyörgéseket tartottak a „rebellesek” győzelméért, s a népet titokban most is fegyverfogságra buzdítják. Megátalkodott-

ságuk abból is kitűnik, folytatták, hogy fogságukban sem mutatnak semmi részvétet a kurucok rabságában szenvedő katolikus papok iránt, amit az is mutat, hogy nem voltak hajlandók levelet írni a kiszabadításuk érdekében. A 10. pont arról lelkendezett, hogy Kassa, mint Felső-Magyarország fővárosa, ezzel például szolgál a többi városoknak, oppidumoknak, falvaknak és nemeseknek is, arra nézve, hogy hogyan gyarapítsák a katolikus vallást. A 11. pontban a jelentéstevők azt fejtegették, hogy Kassát, mint az itteni részek főerőségét nem lehet megtartani a lelkek egységének helyreállítása nélkül, mivel a megosztott város egyaránt ki van szolgáltatva a külső és a belső ellenség részéről fenyegető veszélynek. Ez, mint mondták, megmutatkozott a legutóbbi „rebellio” alkalmával is, amikor is Spankau generálisnak le kellett fegyvereznie a város luteránus és kálvinista polgárait. A 12. pont azt a kérdést vetette fel, hogyha özvegy Rákócziné fejedelemasszonynak és a fiának szabad volt a saját birtokairól minden ellentmondás nélkül kiűznie a prédikátorokat, miért ne lenne szabad ugyanezt megtennie öfelségének, mint törvényes apostoli királynak. 13. Ha a luteránus és a kálvinista felkelők az elmúlt „rebellio”-ban nemcsak hogy kivetették paróchiájukból a katolikus papokat, de Eperjesen, Bártfán, Szebenben és Terebesen kegyetlenül meg is kínozták őket, miért ne lenne szabad öfelségének is a hazai törvények erejénél fogva a prédikátorokat kiűzni, s a szentek meggyalázott becsületéért elégtételt venni? Végül a 14. pontban Volkráék arra buzdították Lipót, hogy a luteránus és kálvinista prédikátorokat csak azzal a feltétellel engedjék szabadon, hogy vagy kötelezvényt állítsanak ki áttérésükről, vagy 8 napon belül elhagyják az országot. Úgy vélték, ez fogja meghozni a lelkek békéjét, a királyi tekintély helyreállítását, az öfelsége iránti odaadás megerősödését. A záró sorokat a latin eredetiből szó szerinti fordításban idézzük: „Mert Öfelsége sohasem várhat biztos kormányzást ebben az országban — még kevésbé ebben a városban — amíg az eretnokség (amely a bűnök szülőanyja és a pestises rebellió táptalaja) megőrzi erejét, azt pedig megtörni addig nem lehet, amíg a gyökereket, ti. a prédikátorokat proscriptio által ki nem tépik.”<sup>4</sup>

A két kamarai ember felterjesztését másnap, 1673. február 15-én *Szegedi Ferenc* egri püspök levele követte — éspedig ugyancsak Lipót császárhoz címezve. Ez számos ponton (pl. Almássy János állítólagos megtérési történetének ismertetésében, Kassa kiemelkedő fontosságának ecsetelésében, vagy a prédikátorok „bűnlistájá”-nak felsorolásában) ismételte az előző levél tény- és érvanyagát, de több vonatkozásban új mozzanatokat is tartalmazott. Így főpapi tiszténél fogva, a püspök indíttatva érezte magát, hogy némi egyházjogi, illetve — történeti fejtegetéssel is megtoldja javaslatát. Eszerint a magyar királyok mindenkoron Szent István vallásának a gyarapítására és az eretnokség kiirtására törekedtek, s csak az elmúlt 70 évben kellett a háborúk kényszerítésére eltűnniök, hogy az eretnekek csaknem minden országgyűlésen kiterjeszték jogaikat. Most a rebellió elfojtásával az Isten rendkívüli alkalmat adott az eretnokség felszámolására. Ahogy Szent István király — folytatta a püspök — a magyar nemzetnek a pogányságból való megtérítéséért a „király és apostol” címet érdemelte ki a szentséktől, úgy Lipót az eretnokség kiirtásával és a vallási egység helyreállításával nemcsak az „apostoli király” (Rex Apostolicus), hanem rendkívüli érdemei által az „apostol-király” (speciali merito Rex Apostolus) elnevezésre is rászolgált. Bársony György művének, illetve a Szilveszter-bulla körüli legendának e sajátos „továbbfejlesztése” után Szegedi püspök a továbbiak-

ban azokra a külpolitikai megfontolásokra is utalt, amelyek az eretnokséggel szembeni radikális fellépést adott időpontban lehetővé teszik. Így hangsúlyozta: az eretnokség ellen hozandó rendszabályoknak nem állhatja útját a birodalmi protestánsokra való tekintet, minthogy, mint írta, „semmiféle jog nem illeti meg őket Felső-Magyarországban, hiszen ők maguk is gondoskodnak országaik és tartományaik biztonságáról, s maguk sem engedik meg, hogy államuk belsejében lázadó alattvalók törjenek a vesztükre.” De nem kell tekintettel lenni — olvassuk tovább — az ottomán háború veszélyére sem, mert köztudott, hogy a török ragaszkodik a megkötött békéhez. A vallásgyakorlat megszüntetésére egyébként ez az előterjesztés is a prédikátorok proskripcióját ajánlotta, amihez még azt a megjegyzést fűzte: a legjobb volna valamennyi prédikátort kitiltani az országból, de ha ezt nem lehet megvalósítani, akkor legalább a királyi városokból űzzék ki őket<sup>5</sup>

Ha már most a két előterjesztés lényegét egyetlen tételbe próbáljuk sűriteni, úgy röviden ebben foglalhatjuk össze a kamaraelnök és a püspök javaslatát: a kassai prédikátorok elfogatása nem remélt eredményekhez vezetett az embek áttérésében, éspedig mindössze néhány nap leforgása alatt — legyen tehát ez tanulság és példa az egész ország számára! Ezzel megszületett a *kassai modell* a félévvel, majd egy évvel később megrendezett nagy prédikátorperekhez. Az egész ügy felkarolása, intézése és felterjesztése — legalábbis miután már a prédikátorokat lefoglák — kétségtelenül átgondolt és szervezett eljárásra vall, amelyben a vezérszerepet nyilvánvalóan az egri püspök, valamint a kamarai vezetők játszották, jezsuita és ferences szerzetesek, továbbá káptalani személyek közreműködésével. Ezt az átgondoltságot jelzi egyébként az az „*attestatio*” is, amelyet bizonyos „káptalani személyek” még 1673. február 13-án állítottak ki nagysietve a kassai kálvinista templomban a szepesi kamara felszólítására megtartott szemléjükről. Ebben a bizonylatban a szemlét végrehajtó Bágyoni Benedek és Fodor György azt igazolták, hogy a megváltó képmása helyett „a kegyetlen török nemzet jelvényei”, a félhold és a csillag látható a templom homlokzati falán.<sup>6</sup> Ez a többi irattal együtt és azokkal egyidőben Bécsbe felküldött bizonylat eleve azt sugallta a bécsi udvar irányítóinak — ami, tudjuk, a prédikátorperekben később be is következett — hogy a protestáns papok dolgát ne vallási, hanem politikai kérdésként kezeljék, s mint haza- és felségárválási ügyet állítsák be.

A prédikátorperek kezdeményezése az eddigiek szerint „lent”-ről indult ki — ha ugyan az egri püspököt és a kamarai embereket egyáltalán „lenti” embereknek lehet nevezni. Kérdés mindenesetre, hogyan fogadták javaslataikat Bécsben? — Nos, az ellenreformáció és ezen belül a prédikátorperek felső döntési szférájáról mind a mai napig elég keveset tudunk, de a kassai elfogatások bécsi fogadtatására szerencsére mégis akad egy támpontunk. S ez a támpont a Bécsben időző pozsonyi kamaraelnök, *Kollinics Lipót* egy 1673. február 19-én kelt levele a pozsonyi kamara tanácsosaihoz, akik, úgy látszik, némi aggodalommal fogadták a kassai arestálásokról szóló tudósításokat. Említett levelében Kollinics így nyugtatta meg beosztottait: ami a szóban forgó prédikátorok letartóztatását illeti, meggyőződése szerint, a legkisebb okuk sincs az aggodásra, minthogy „öfelsége mind az arestálásokat, mind az azzal kapcsolatos dolgokat kétségtelenül jóvá fogja hagyni, s azt, aki netán az ellen szót emelne, innen bizonyosan kellő csendre fogják inteni.”<sup>7</sup> Nincs semmi okunk, hogy a legmagasabb körökben mozgó és mindig jól tájékozott Kollinics közlésének megbízhatósá-

gát ezúttal kétségbe vonjuk. A prédikátorperek egész előkészítése és megrendezése is bizonyítja, hogy a totális ellenreformáció e legnagyobb támadása mindvégig a bécsi udvar s személy szerint Lipót legmagasabb jóváhagyásával és támogatásával történt.

## A prédikátorperek teóriája

Láttuk fentebb, hogy a prédikátorokkal kapcsolatos eljárás értelmi szerzőinek Szegedi Ferenc egri püspököt, Volkra kamaralnököket és Holló Zsigmond kamarai tanácsost kell tartanunk. A véletlen adta egyedi alkalomban — ti. a fogolycseré céljára történt prédikátorárestálásokban — ők pillantották meg azt az általános érvényű politikai módszert, amelyet az egész ország elé követendő példaként állíthattak. Mégis tévedésbe esnénk, ha ezek alapján a prédikátorperek kigondolását és előkészítését mintegy e három ember „személyes” művének tekintenénk. Végeredményben az ő javaslatukat is könnyen utolérhette volna annyi más előterjesztés sorsa, a feledés, vagy a bécsi bürokrácia aktatengerében való nyomtalan elmerülés — s ha ezúttal ez mégsem így történt, abban nyilván mélyebb történeti összefüggések játszottak közre. S valóban, ha vizsgálódásaink körét most már kiszélesítjük, belevonva abba a kor általános politikai történetét is, úgy észre kell vennünk, hogy Szegediék, illetve Volkrák olyasmint öntöttek itt formába, ami, ahogy mondani szokás, „benne volt a kor levegőjében”, hogy akciójuk főiránya adott időpontban a korabeli magyarországi politika fősodorvonalával esett egybe. Igazában akkor győződhettünk meg erről, ha az ismertetett előterjesztéseket a kor más forrásanyagaival vetjük össze. Ha pl. fellapozzuk azokat a tanúvallomásokat, amelyeket az 1672. évi kuruc támadás után éppen ezidőtájt a hiteles helyek foglaltak jegyzőkönyvbe, lépten-nyomon ilyen és ehhez hasonló vallomásrészletek ötlenek a szemünkbe: „a béke megzavarásának fő okai a prédikátorok voltak”, „a lázadás fő okai a prédikátorok voltak, akik prédikációikban biztatták a rebelleseket”, vagy: „ahol a rebellesek megjelentek, mindenütt katolikusok után kutattak” stb.<sup>8</sup> De tartalmilag ezzel megegyező megállapítások, értékelések nagyszámban fordultak elő az egykorú kamaratiszt jelentésekben és más hivatalos iratokban is. „A tapasztalat azt mutatja, hogy az ausztriai ház iránt rossz indulattal viseltető papoktól, s az ő példájukra támadt az egyenetlenség és a rebellező a nép között” — szögezte le pl. a szepesi kamara Pozsonyba küldött jelentése 1673. március 13-án.<sup>9</sup> Vagy ahogy a regéci kamarai tiszt, Lucsánszki Boldizsár ugyancsak ezidőtájt már nem is csak a papokról, hanem az összes protestáns alattvalókról írta: „ahány eretnek, annyi áruló; ők pártolják a rebelleseket és viszik meg az összes híreket nekik”, stb.<sup>10</sup> Azaz a protestánsok, s ezen belül mindenekelőtt a prédikátorok kollektív felelőssé tétele, mintegy politikai vád alá helyezése meglehetősen széles rétegekben elterjedt követelés, egyfajta közvélemény, „opinio communis” volt az 1672. évi felkelést követő hónapokban — elsősorban természetesen a királyhoz hű, katolikus alattvalók körében, de szélesebb értelemben mindazok között is, akik kialakult meggyőződés nélkül hajladoztak a mindenkori politikai széljárás szerint, s többnyire megfélemlítve álltak oda a káptalani személyek keresztkérdéséi elé. A Szegedi—Volkra—Holló-féle együttes ilyen értelemben tulajdonképpen nem is tett mást, mint hogy összegezte, és harcos politikai-vallási programba sűrítette ezt az 1672—73 fordulóján elterjedt közhangulatot.

Ezen a ponton azonban fel kell tennünk a kérdést: vajon volt-e alapja, s ha igen, milyen értelemben és

mértékben a katolikusok fent idézett beállításának? Vajon csakugyan a prédikátorok voltak-e a főokai, tőlük indult-e ki a kurucok 1672. évi támadása? Nos, a kérdésünkre adott válasz nem lehet egyértelműen tagadó: a fenti vélekedésnek kétségtelenül volt bizonyos alapja a korabeli történeti valóságban. Pontosabban szólva, az egykorú politikai életnek voltak olyan jelenségei, amelyek alapján ilyen következtetésre is lehetett jutni. Mire gondolunk itt? Mindenekelőtt természetesen arra, hogy az 1672 őszi kuruc támadás számos helyen kifejezetten a *vallási polgárháború* formáját öltötte, amelyben a felkelő csapatokat protestáns prédikátorok lelkesítették — tüzelték a Habsburg-politika és „pápista” támogatói elleni harcra. „Fiaink, Isten most a rajta esett jogtalanságok megbosszulására küld titeket. Úgy vigyázzatok, hogy ne legyetek restek az isteni szándék végrehajtásában” — az egyik tanúvallomás szerint<sup>11</sup> ezekkel a szavakkal biztatták pl. református papok a Debrecenből kiinduló kuruc csapatokat. S tudjuk, a vallási indulatok, szenvedélyek — akár a protestáns lelkesek szítására, akár anélkül — az előző hónapokban alkalmazott ellenreformációs erőszak spontán visszahatásaként, egyébként is olyan elemi erővel törtek felszínre a felkelés napjaiban, hogy a józanabb politikai megfontolást követő kuruc vezérek is nagyrészt tehetetlenül álltak vele szemben. Jellemzőül elég, hogyha Szepesi Pál Teleki Mihályhoz írt sorait idézzük 1672. szeptember 18-áról: „Fő nélkül vagyunk, az hadunk gyűl és rettenetes prédálást téssen az pápisták üldözésének színe alatt, ki is, úgy segéljen Isten, akaratunk ellen vagyon... már öletni is kezd-tük őket, de hijában... Sokszor hal meg a szívem, hogy ezeket csak így kell nézmem...”<sup>12</sup>

S mégis, mindezen jelenségek ellenére, mélységes tévedés — illetve jórésztben tudatos megtévesztés — volt a kuruc felkelésnek vallási mozgalomként való beállítása. Olyan tévedés és tévesztés, amely az összetett, bonyolult történeti valóság egyes elemeinek önkényes kiragadásán és felnagyításán, míg más motívumok figyelmen kívül hagyásán, vagy tudatos mellőzésén alapult. Az általános vallási izgatottság kétségtelenül hozzájárult a felkelés előkészítéséhez, de korántsem volt annak egyedüli kiváltója; a prédikátorok fontos szerepet játszottak ugyan a Habsburg-ellenes mozgalom céljainak terjesztésében, de természetesen nem voltak „fő okai” a támadásnak. Az 1672-ben kibontakozó kuruc mozgalom szociális szempontból valójában két egymásra utalt réteg, illetve csoport kezdeményezésén alapult: az 1670. évi rendi felkelés leverését követően bűjdosásba kényszerült, egykor jómodú nemesek és a végvári szolgálattól elbocsátott hivatásos katonaelemek fogtak itt össze a Habsburgok által újonnan bevezetett abszolutizmus ellen, saját megfogalmazásukban „a testi és a lelki szabadságtalanság” leküzdéséért, objektíve pedig azzal a távlattal, hogy a központi hatalom és a rendiség 1670-ben felborított, korábbi statusquo-ját helyreállítsák. Vállalkozásuk nagymértékben támaszkodhatott a paraszti tömegek támogatására. E népi-paraszti rokonszenv pedig alapvetően két motívumból táplálkozott: részben az abszolutista adópolitika, ti. a soha nem látott magasságba emelt állami adóztatás elleni védekezésből, részben pedig az ellenreformációs erőszak miatti elkeseredésből, a templomfoglalások és egyéb vallási zaklatások elleni tiltakozásból. A vallási motívum tehát valóban jelentős szerepet játszott mind a népi elégedetlenség felforrásában, mind pedig a mozgalom ideológiájában, de szándékos vagy szándéktalan torzítás és leegyszerűsítés volt minden olyan magyarázat, amely a vallási ellentétet az 1672. évi felkelés egyedüli okának, illetve általában a kuruc-labanc szembenállás központi kérdésének tüntette fel. Amikor tehát



Habsburg-párti és katolikus körökben 1672—73 fordulójától egyre inkább ez a leegyszerűsített megítélés vált uralkodóvá — hogy aztán azt hamarosan mintegy a hivatalos állami politika rangjára is emeljék — itt a tényeknek és összefüggéseknek egy olyan sajátos redukciója következett be, amely az uralmon levők számára végülis egy meghatározott politikai irány kialakításához szolgált kiindulópontul. Ez az irány pedig a prédikátorperekben csúcsosodó totális ellenreformáció politikája volt, amelyhez a harsonajelet éppen Szegedi Ferenc és Volkrák fentebb tárgyalt előterjesztései szolgáltatták.

Ahhoz azonban, hogy a vallásügy kezelésében 1673 elején bekövetkezett fejlemények igazi jelentőségét meg tudjuk ítélni, közelebről is meg kell vizsgálnunk az időpont problémáját. Azaz fel kell tennünk a kérdést: az 1672. évi felkelés friss benyomásain túl, volt-e valami mélyebb oka, meghatározottsága annak, hogy a vallásügy, illetve annak is a legszélsőségesebb kezelése éppen 1673 elején került a magyarországi Habsburg-politika homlokterébe? E kérdés megválaszolásához viszont vissza kell nyúlnunk az abszolútizmus magyarországi bevezetésének kezdeti idejéhez, 1670—71-hez, s a vallásügy mellett — bármily meglepőnek is hangzik — az adóügyet is be kell vonnunk a tárgyalásba. A vallási kérdés és az adóügy együttes vizsgálata ugyanis a bizonyossággal szolgál, hogy a két terület között bizonyos kapcsolat állt fenn, amelynek alakulása az abszolútista politika mindenkor belső természetébe világít belé. Ez az összefüggés egyébként az egykorú szóhasználatban, ti. „a testi és a lelki szabadságtalanság” emlegetésében is kifejezésre jutott, amikor is a testi „szabadságtalanság” mindenekelőtt az állami adókizsákmányolásra, a lelki rabság pedig az ellenreformációs elnyomásra és zaklatásokra vonatkozott. Ha tehát most a következőkben az adó ügyét is a vallás kérdése mellé állítjuk, tulajdonképpen nem tesszük mást, mint hogy a kuruc felkelés kiváltó okainak két főösszetevőjét, s azok egymáshoz való viszonyát tesszük vizsgálat tárgyává.

## I. Lipót adópolitikája

Történeti irodalmunkból ismeretes, hogy a lipóti abszolútizmus adópolitikáját az 1671. március 21-i *pátens* vezette be, amely — egyelőre határozott összeg említése nélkül — a hazánk területén tartózkodó teljes császári katonaság eltartására kötelezte az ország lakosságát. Tekintettel a török elleni végvárvelelemre, valamint a nemrégiben levert rendi felkelés után továbbra is lappangó elégedetlenségre — azaz a lakosság fékentartásának szükségességére — ez hozzávetőleges számítás szerint kb. 20 ezer fő fenntartását jelentette, ami pénzértékben átszámítva, mintegy 870 ezer forint évi adóterhet hárított az országra. Az 1674 óta érvényben levő 7215-ös portaszám mellett, mint könnyen kiszámítható, ez több mint 120 forint évi állami adóval terhelte meg a jobbágyportákat, amelyek az új adó bevezetése előtt legfeljebb ha 2—4 forinttal adóztak évenként az államnak. Azaz mindez összefoglalva, az abszolútizmus egyik napról a másikra a korábbiakhoz képest kb. harmincszoros-hatvanszoros állami adót rakott a magyarországi jobbágyság vállára.<sup>43</sup>

Azt a tényt, hogy a Habsburg-kormányzat az addigaknál erőteljesebb állami adózásra akarta fogni az ország lakosságát — ellentétben régi történetírásunk közjogias-alkotmányvédő irányzatával — *önmagában véve* nem tekinthetjük indokolatlan eljárásnak. Anélkül, hogy a kérdés részletezésébe bocsátkoznánk, itt rö-

viden csupán arra utalnánk, hogy az abszolútista adórendszer bevezetéséig hazánk Európa országainak nagy többségéhez viszonyítva kétségtelenül kivételes helyzetben volt az állami adózás tekintetében, sőt az ország törökelleni védelmének költségeihez is csupán elenyésző mértékben járult hozzá. De az 1671. márciusi adórendelet — ezt tudva és elismerve is — mégis hatalmas melléfogás volt a bécsi udvar részéről, mert újabb aránytalanságokat teremtve, sokszorosan túllőtt az elviselhetőség és teljesíthetőség határán. Azonnal szembetűnik ez, ha a Magyarországra kivetett adó összegét a Habsburgok jogara alá tartozó többi országok, illetve tartománycsoportok adóterhével hasonlítjuk össze: a cseh korona alá tartozó tartományok (Csehország, Morvaország és Szilázia) ugyanis 770 ezer, míg az osztrák örökös tartományok összesen 420 ezer forinttal adóztak 1670-ben.<sup>44</sup> Vagyis a török miatt egyébként is száz sebből vérző Magyarország adója az új rendelettel egyszerűben fölébe szökött a tartós békében élő egyéb Habsburg-területekének, amennyiben az osztrák tartományok 20, s a cseh tartományok mintegy 38%-ával szemben több mint 40 százalékos részt kellett vállalnia a birodalmi terhekből. S mindezt nem valamiféle racionális államgazdasági, vagy akár abszolútista államelméleti érveléssel, hanem az 1670. évi rendi felkelésért kiszabott kollektív nemzeti „büntetés”-ként, amint azt az adórendelet „elvi” bevezetése meghirdette: „Akarjuk, hogy mindnyájan... meghajoljatok a hatalom előtt, amelyet Isten adott nekünk fölöttetek... nehogy jóságunk és kegyelmességünk az ellenünk elkövetett ámuláson, sértésen és összeesküvésen felháborodva, veletek, gyakran visszaeső bűnösökkel szemben igazságos szigorra változzék.”<sup>45</sup> Ami egyben azt is jelezte, hogy a fél évszázaddal korábban Csehországban alkalmazott jogeljáráselméletet, a hírhedt „Verwirkungstheorie”-t harangozták be Magyarországon, méghozzá egy olyan intézkedés kíséretében, amely a szó szoros értelmében milliónknak vágott a húsába.

Ha most az ország politikai történetét a maga teljes szélességében akarnánk megírni, részleteiben kellene szólnunk az új adórendelet rendi visszhangjáról, amely természetesen kétségbeesetten tiltakozó volt, és pedig nemcsak azért, mert a jobbágyság fokozott állami megterhelése óhatatlanul szűkítette a földesúri kizsákmányolás körét, hanem azért is, mert az adó uralkodói teljhatalomból történt kivetése a rendi kiváltságok legfontosabb oszlopát csorbította ki. A mi szempontunkból azonban — és persze az ország történetében is — ennél fontosabb volt az abszolútizmus adórendeletének a jobbágyságra gyakorolt hatása, illetve paraszti-népi fogadtatása. Ez a hatás két irányú volt. Egyrészt heteken belül felforrósította a hangulatot a Habsburg-kormány, a kamara és a német katonaság ellen, másrészt — sajátos, ámbár érthető módon — hirtelenében kiélezte a jobbágy-földesúr ellentétet is. 1671 áprilisában — májusában olyan jelzések érkeztek a paraszti tömegek nyugtalanságáról, főként a keleti országrészekből, amelyenekre már hosszú évek, sőt talán évtizedek óta nem volt példa. Ezek csúcsosodtak mintegy abban az 1671 május közepén elterjedt hírben, hogy a Szepességben egy újabb politikai szervezkedés nyomára bukkantak, de a korábbi rendi szervezkedéssel ellentétben immár nem az uralkodó osztály, hanem a kisenemesség, a prédikátorok, a szegénylegények, sőt a jobbágyság körében, amelynek vezetői — élükön a Thökölyek egy Bocskó nevű jobbágy-servitorával — az elhunyt árvai várúr Erdélybe bújdosott 14 éves fiára, Thököly Imrere eskették fel az elégedetleneket, s közben élénk politikai kapcsolatokat ápoltak Erdélyrel.<sup>46</sup> Ennek a hírnak a margójára írta le a Szepes várában

Időző Bársony György váradai püspök 1671. május 17-én sokat mondó, súlyos figyelmeztetését a bécsi udvar számára: „Tartani lehet tőle, nehogy valami olyasmi következék be, mint amit Žiska támasztott Csehországban, vagy Császár Péter Kassa tájékán.”<sup>17</sup> — Alig néhány hét telt el az új adópolitika meghirdetése óta, s íme, 1671 májusában már a parasztfelkelések borzongató emléke támadt fel a magyar uralkodó osztály és a bécsi kormány zaklatott képzetében.

A Felső-Magyarországról érkező vészjelzések elég súlyos figyelmeztetésül szolgáltak ahhoz, hogy a bécsi udvar észbe kapjon, s megpróbálja útját állni a fenyegető földindulásnak. Már 1671. június 6-án újabb adórendeletet adtak ki tehát, amely eredeti elképzeléseik kudarcának a beismerését jelentette. Az új adópátens ugyanis a „repartitio” 1671 márciusában meghirdetett nagyságát a felére szállította le, s a jobbágyság terheinek könnyítésére egyben arra kötelezte a földesurakat, hogy e csökkentett adónak a felét is magukra vállalják. Az adócsökkentésből származó veszteséget viszont azzal igyekeztek pótolni, hogy néhány hét múlva, 1671 nyarán a portális adózást az *accisa* nevű fogyasztási adó kivetésével toldották meg. Meghatározott összeget ugyanezek az újabb rendeletek sem említettek, de későbbi feljegyzésekből tudjuk, hogy a felére leszállított adó, valamint az *accisa* után összesen 436 ezer forint körüli bevétellel számoltak Bécsben. Az egyes jobbágyporták adóterhelése ezzel évi 40 forintra csökkent, s — legalábbis papírforma szerint — ebből is 20 forintot a földesúrnak kellett fizetnie. De a fenti intézkedéseken kívül volt még egy figyelemre méltó mozzanata az új adórendeletnek: felszólította a jobbágyságot, hogy a földesurai elleni jogos panaszaival forduljon orvoslásért a bécsi udvarhoz. „Atyai gondviselésünk és uralkodói tisztünk megkívánja — olvashatjuk az adókiáltványban — hogy apostoli királyi fülünket a legkegyelmesebben nyitva tartsuk az elnyomott szegénység jogos panaszai előtt. Ezért tudtára adjuk mindazoknak — hangzik a felszólítás — akik földesuruktól szertelen és keresztényekhez nem illő sannyargatást szenvednek, s oly nyomorult helyzetben vannak, hogy a robot és egyéb mértéktelen behajtások akadályozzák őket gazdaságuk ellátásában, hogy — tekintettel a közérdekre, amely azt kívánja, hogy senki ne éljen vissza a hatalmával — az igazságosztó királyi trónhoz való folyamodás útja mindenkor nyitva áll előttük, feltéve persze, hogy nem az urakkal szembeni vakmerő tiszteletlenség, hanem jogos ügyük, ti. súlyos elnyomatásuk készíteti őket, s azt kellőképpen bizonyítani is tudják.” — Az új szabályozás kettős célja a fentiekből, úgy véljük, félreérthetetlenül kiderül. Egyrészt kísérletet jelentett ez arra, hogy megteremtsek az abszolutizmus adóigényei teljesítésének reális pénzügyi feltételeit, másrészt arra irányuló törekvést foglalt magába, hogy megnyerjék maguknak a jobbágyság rokonszenvét, sőt esetleg biztosítsák a támogatását is az abszolutista kísérletnek ellenálló magyar rendiség politikai gerincének a megtöréséhez. S mindez természetesen azt is kifejezte, hogy a bécsi kormány ekkor, 1671 júniusában a jobbágyság felé tett gesztussal, határozott mozdulattal igyekezett kijutni abból a zsákutcából, amelybe az abszolutista adópolitika korábbi elhamarkodott bevezetésével került.<sup>18</sup>

Az 1671 júniusi adópátenssel tehát — legalábbis csírájában, szándékában — a népjóléti mozzanat, az állami jobbágyvédelem motívuma jelent meg a Habsburg-abszolutizmus hazai politikájában, s a kérdés most már az volt, mennyire sikerül ezt a szándékot az élő politikai gyakorlatba is átültetni. Nos erre azt válaszolhatjuk: a kezdeti időszakból nem egy nyoma maradt an-

nak, hogy legalábbis helyenként komolyan vették, s igyekeztek végrehajtani a módosított adórendeletbe foglalt előírásokat. Így a földesurak saját erszényükből történő repartitios adózásának kimondásáról olyan egymástól távol eső vármegyéből van tudomásunk, mint Gömör megye (1671 augusztus), Sopron vármegye (1672 február), a Szepeesség (1672 május) és Ung vármegye (1672 június).<sup>19</sup> A felsoroltak közül a Gömör vármegyei adat éppenséggel arra mutat, hogy a kormány ott a nyomás eszközt is kész volt igénybe venni a földesurak adóra fogására; legalábbis ez a valószínű értelme a vármegyei határozatról szóló egyik beszámoló azon értesítésének, amely szerint „parancsolat vagyon felőle, hogyha valamely úr a jobbággyával akarná megadati (ti. a repartitio egész összegét), (az olyanokat) a jobbággyok tartozzanak bmondani a német tisztéknek.”<sup>20</sup> Ami pedig a magyarországi jobbággyok és az uralkodó közötti közvetlen érintkezést, a jobbággypanaszoknak a trón elé való terjesztését illeti, erről a Bécsben székelő pármái követ és a pápai nuncius szinte egyidőben jelentette 1672 július elején, hogy a magyarországi határ közelében vadászgató Lipótot a Batthyány-birtokok mintegy 1000—1500 jobbággya kereste fel, sírva esdekelve előtte elviselhetetlen terheik enyhítéséért, s azzal fenyegetőzve, hogy ha orvoslást nem kapnak a panaszaiakra, a török fennhatósága alá fognak költözni.<sup>21</sup> S bár ez az információs a hazai forrásokból még további pontosításra és megerősítésre szorul, ismereteink mai szintjén arra sincs különösebb okunk, hogy a követi tudósítások hitelességét kétségbe vonjuk.

Ez körülbelül minden, amit a bécsi adópolitika új irányáról, a földesúri adózás megvalósulásáról, valamint az udvar és a jobbággyok közötti közvetlen kommunikációról, kutatásaink jelenlegi állása szerint, elmondhatunk. Semmi nyoma sincs viszont annak, hogy az állami jobbágyvédelem tekintetében — a fent idézett általános deklarációkon túl — bármiféle intézményes szabályozásra, vagy konkrét intézkedésre sor került volna. Sőt ha a felsorolt tényeket közelebbről megvizsgáljuk, úgy az új adórendszer működésében, annak részbeni megvalósulásában is jónéhány „szépséghibát” fedezhetünk fel. Így például az említett 1672 júniusi Ung megyei határozatot láthatólag csupán az a rendkívüli helyzet kényszerítette ki, hogy a német seregek főparancsnoka, Spankau generális egy hónappal az aratás előtt (!) követelte az évi repartitio fele összegét, s az ungi nemesség ebben a szükséghelyzetben határozott úgy, hogy — a vonatkozó kamarai jelentés szavaival szólva — ha „valamely földesuraknak a jobbággyai a repartitiot meg nem adhatnák, maga a földesúr tartozzék érettük letenni és... amely földesúr pedig meg nem akarná adni, a szolgabíró az esküdtjével menjen ki és azon földesúrnak a jobbággyát foglalja el és adja annak, aki leteszi érte.”<sup>22</sup> Amiből kiderül, hogy a földesurak csak abban az esetben tartoztak fizetni a repartitiot, ha alattvalóik nem tudták azt megadni, továbbá, hogy ilyen esetekben is a földbirtokosok a jobbággyaikért — nem pedig helyett — voltak kötelezve a repartitiot „letenni”, ami azt jelentette (ahogyan azt a beszámoló egy másik részlete világosan ki is mondta), hogy az új termék betakarítása után a földesurak megvehették jobbággyaikon az „értük” lefizetett adómennyiséget. Ha mindezek mellett még számításba vesszük: micsoda ellenállásba ütközhetett a vármegyei végzés, ha szolgabírói végrehajtással és a jobbággyok elvételével kellett megfenyegetni a vonatkozókat, úgy egészében azt mondhatjuk, hogy az idézett „pozitív” Ung megyei határozat is inkább az uralkodó osztály nemleges hozzáállására, semmint adózó készségére szolgált bizonyítékot.

De nem jutunk más eredményre a fentebb említett Szepes vármegyei határozat közelebbi vizsgálata esetén sem, ahol ugyancsak valamilyen rendkívüli helyzet kényszerítette a megyei kongregációt a földesúri adózás kimondására. Miként ugyanis az egy 1672 áprilisi beszámolóból<sup>23</sup> kiderül, az itteni telkes jobbágyoknak 6 hét alatt 4—4 forintot, a féltelkes jobbágyoknak ez összeg felét, a zselléreknek pedig a *negyedrészt* kellett adóba fizetniük, amit sokan csak úgy tudtak teljesíteni, hogy a vetésre és saját élelmezésükre szolgáló gabonájukat is eladták, s „élhetetlenné” válva, elhagyták telküket. Ezek után ült össze 1672. május 2-án Szepes vármegye kongregációja és mondta ki határozatilag: „Mivel a szegénység nem győzi a repartitiora való sok contributiokat, maguk a prelátusok, urak, főrendek, nemesek és plébánosok prestálják pronunc ex propria bursa (azaz: fizessék ez alkalommal saját erszényükből)” — méghozzá egy-egy egész telkes jobbágy után 50 dénárt, a féltelkes jobbágyok után 25 dénárt, zsellérenként pedig 12 dénárt.<sup>24</sup> — Vagyis a határozat szövegéből félreérthetetlenül kiderül, hogy a szepesi nemesség adott esetben egyszerűen és kivételesnek tekintette adóhozjárulását — amit nyilván a rendkívüli körülmények indokoltak —, mint ahogy világosan kitűnik az is, hogy ekkor sem volt szó a repartitios terhek *megfelezéséről*, hanem csupán arról, hogy az uralkodó osztály az utóbbi időkben követelt adó *egynyolcadát* vállalta át magára. A közelebről megvizsgált Szepes és Ung megyei adózás ily módon *lényegében* alátámasztja a bécsi udvar által 1672. május 25-én kiadott újabb adópátensnek azt a helyzetelemzését, miszerint a földesúri adózásra vonatkozó korábbi rendelkezéseknek — mint írták — „semmilyen, mégoly csekély eredményét nem lehet látni, sőt inkább növekvő nehézségeivel és akadályaival lehet találkozni.”<sup>25</sup> Az 1671. június 6-i adópátens után eltelt 12—15 hónap ebből a szempontból csakugyan nem volt más, mint a bécsi udvar erőtlén kísérleteinek, s a magyar uralkodóosztály, mindenekelőtt a nemesi vármegyék szívós ellenállásának a története a nemesi adózás bevezetésének kérdésében.

De a bécsi udvar egyelőre nem tágított 1671 júniusában bejelentett elképzelésétől, sőt a jelek szerint kézzel volt tovább is haladni a megkezdett úton. Így az 1672. május 25-i adórendelet, megismételve az 1671 júniusi pátens adókövetelését, most már összességében is kimondta, hogy egy-egy jobbágyporta évenként 40 forint repartitíóval tartozik, amiből 20 frt. a földesurat terheli. Hogy pedig a különböző „zavaroknak és (adózásbeli) egyenlőtlenségeknek... véget vessenek” — rendelkezett ez az újabb pátens — „a gazdagabbak segítség a kevesebb jószágú szegényeket, s az igazság követelményei szerint hozzanak mindent jobb rendbe”. De a korábbi rendelkezések pusztá ismétlésén túl, 1672 júniusában újabb motívum is megjelent az abszolútizmus magyarországi adópolitikájában: a rengeteg zavar, nehézség és visszaélés eltávoztatására, amit az adózás területén tapasztaltak, Bécsből elrendelték a porták új összeírását. Ennek végrehajtásával a császári haditiszteket és a kamarákat bízták meg — ámbár előírás szerint a helyszínen a vármegyei közegek közreműködésével — s az egész művelet feletti főfelügyeletet a magyarországi császári seregek főparancsnokára, Spankau generalisra, valamint a szepesi kamara adminisztrátorára, Joanelli báróra bízták.<sup>26</sup> Ez a rendelkezés, amelyet Lipót ismét abszolút uralkodói teljhatalmából kifolyólag, azaz a rendi képviselői szervek megkérdezése nélkül küldött szét, már önmagában is a nemesi tiltakozás hullámát váltotta ki, ami még csak fokozódott akkor, amikor kiderült, hogy a portaösszeírás

gyakorlati végrehajtásából (ami már 1672 augusztusában történt) a hadi és a kamarai kommisszáriusok a vármegyei embereket egyszerűen kizárják.<sup>27</sup> De a felsoroltakon túl a bécsi abszolútizmus még további bizonyítékát is adta, hogy anyagi szükségében, ha kell, nem kíméli a nemesi kiváltságokat. A Heves és Külső-Szolnok vármegyében élő nemesek panaszolták pl. 1672. július 27-én, hogy a kamarai dézsmások újabban az ún. királydezsma megadására is kényszeríteni akarják őket, ami egyaránt ellentmond Ulászló király első dekrétumának, valamint az 1613:4. tc-nek, mert ezek alapján ezt a terhet csak a jobbágyok kötelesek fizetni a telkeik után, de a nemesek a saját földjeik után nem.<sup>28</sup> Az elmondottak alapján nem túlzás talán, ha arra következtetünk, hogy 1672 nyarán valósággal a forrponjtára szökhetett a magyar nemesség haragja a bécsi udvarral szemben, amely a rendi alkotmányosság felfüggesztése után most már anyagi létalapjaiban kezdte szorongatni nagy ellenfelét, s számos jel szerint kész volt döntő támadásba átmenni, hogy — a fél évszázaddal korábbi csehországi példa nyomán — a rendi önállóság alapjait nálunk is felszámolja.

Ilyen körülmények között bontakozott ki Erdély határszéleiről 1672 augusztus végén — szeptember elején az 1670-től bujdosásba kényszerült nemesurak támadása, miután szolgálatukba fogadták az 1672 nyarán császári zsoldból elbocsátott végvári katonaságot. Eltekintve a török ez időben folyó lengyelországi hadjáratától, ami külpolitikai szempontból kedvezett vállalkozásuknak, támadásuk időpontjának megválasztása a magyarországi helyzet alakulása szempontjából is tudatos megfontolásra, bizonyos időzítésre vall. Hogy a Habsburg-abszolútizmus újabb, a rendi kiváltságok ellen irányuló intézkedéseire a magyarországi nemesek *maguk* igényelték, sügerték bujdosó társaik jövetelét, azt a támadás előestéjén egy 1672. augusztus 24-én Nagykárolyban kelt kamarai jelentés közlése valószínűsíti, amely szerint „innen titkon mind jönnek s mennek némely uraknak levelei hozzájuk, a parasztságtul kültön küldik, azok nyilván kijönnek erre pusztítani, valaméddig mehetnek, de mint kitetszik, senki sem áll eleikben.”<sup>29</sup> S hogy a bujdosók támadása csakugyan nem ütközött sehol ellenállásba a megyei nemesség részéről, sőt a legtöbb helyen buzdításra és támogatásra talált — ami az elmondottak után a legkevésbé sem meglepő — azt a kamarai jelentések egész sora bizonyítja. A többi helyett is álljon itt mutatónak Pásztohy Mihály nagyszöllősi harmincados 1672. augusztus 18-i jelentése a felkelő csapatok egy korai ugoicsai beütésével kapcsolatban: „a vármegye obviálhatott volna ezen casusnak, ha akart volna, mert a felferés után is a vármegyében lappangottak, de nemhogy akarnának valamit cselekedni, sőt örülnek, tombolnak veszedelmükön.”<sup>30</sup>

Benczédi László,  
az MTA Történettudományi Intézetének  
főmunkatársa

(A második, befejező részt lapunk következő számában  
közzöljük)

#### JEGYZETEK

1. A szepesi kamara idézett 1673. január 14-i és 28-i jelentése megtalálható OL. Kamarai levéltár, Litterae Camerae Srepsiensis (a továbbiakban: *Litt. Cam. Scep.*), fasc. 1208. — A Kassán letartóztatásban levő kálvinista prédikátorok közül Szabó István név szerint Kabai Gellértet, a kassai reformátusok második papját tudta azonosítani. Vö. Protestáns egyháztörténeti adatok az 1670—81. évekből a bécsi hadilevél-tárból, *Egyháztörténet*, 1959., 171. o. — A bécsi pápai nuncius, Alberizzi 1673. február 12-én jelentette a szentszékeknek, hogy Kassán becsukták a prédikátorokat, mert a „rebellisek” is ezt tették a katolikus papokkal. L. Vanyó Tihamér Aladár: A bécsi nunciusok jelentései Magyarországról, 1666—1683. Pannonhalma, 1935, 70. o. — 2. L. Szabó im. 172—173. o. — 3. A két igazolás megtalálható Wien, Staatsarchiv, *Hungarica*.

*Spectalia*, fasc. 325/c, folio 3–4. alatt. — 4. Voikra és Holló jelentésének lelőhelye uo. folio 12–13. alatt. A jelentést említi Szabó István is im. 171. o., anélkül, hogy a tartalmát ismeretné. — 5. Szegei Ferenc jelentése Hungarica, *Specialia*, fasc. 325/c, folio 14–17. alatt. — 6. A káptalani személyek attestatioja uo. folio 6 alatt található. — 7. „Si vero quemplam contra murmurare contigerit, eidem hic decens silentium certius imponetur” — hangzik a levélrészlet befejező része latin eredetiben. OL. Kamarai levéltár, Litterae ad cameram exaratae (a továbbiakban: *Litt.*), fasc. 57, 1673/44. — Kollonics e levelére utalt röviden Szabó István is im. 171. o. — 8. L. Egri Káptalan hiteleshelyi levéltára, *Protocolium Seriale*, NRO. Q/186. l. 15. és 26. tanúvallomások. Az idézett jegyzőkönyvet 1673. február 16-án, Kassán vették fel! — 9. *Litt. Cam. Scep.* fasc. 1209, folio 40. — 10. OL. Repraesentationes, informationes, instantiae (a továbbiakban: *Repr.*) raksz. 3227, 1673. márc. 27. (az irat tévedésből az 1674 márciusi esomóban fekszik). Az idézett rész latin eredetiben így hangzik: „quotquot sunt haeretici, tot proditores, illi foveant rebelles, et omnes rumores ipsi perferunt.” — 11. Egri Káptalan hiteleshelyi levéltára, *Protocolium Seriale*, NRO. P.284, 3. tanu, Kapi Gábor vallomása. — 12. Gergely Sámuel: Teleki Mihály levelezése, VI. Budapest, 1912, 302–303. o. — 13. Fentiekre l. *Pauler Gyula*: Wesselényi Ferencz nádor és társainak összeesküvése, 1664–1671, Budapest, 1876, II. 246–248. o. — 14. A cseh és az osztrák tartományok 1670. évi adókvótájára l. Heinrich Ritter von *Srbik*: Der staatliche Exporthandel Österreichs von Leopold I. bis Maria Theresia. Wien—Leipzig, 1907, 195. o. — 15. Idézi *Pauler* i. m. II. 247. o. — 16. A Bocskó-féle szervezkedés ismeretlen eddigi történeti irodalmunkban. Levéltári forrásban részben az OL. *Repr.*-sorozatában részben a bécsi Staatsarchiv *Hungarica*-gyűjteményében található. Első ízben Cseróczy Mihály kamarai tiszt adott hírt róla 1671. május 12-én, *Repr.* raksz. 3217. — 17. Wien, Staatsarchiv, *Hungarica, Specialia*, fasc. 324/A, folio 26. — 18. Az 1671. jún. 6-i adópátenst *Angyal* Dávid ismertette Késmárki Thököly Imre, 1657–1705. c., máig alapvetőnek tekinthető művében (Budapest, 1888., I. 41. o.), de úgy, hogy a jobbágysághoz intézett, általunk idézett felszólítást említetlenül hagyta. Mi a rendelkeznek a *Pest megyei levéltárban* található példányát használtuk, *Acta Politica, Miscellanea*, fasc.

1., 1671/1. — 19. *Gömör megyére* l. Dóczi Mihály 1671. aug. 25-i levelét Andrassy Miklósnak, Levoca, Stainy Archiv, Krasznahorkai *Andrassy-levéltár*, fasc. 14/b. nro. 52., 1010 40. — *Sopron megyére* l. Kövér Gábor kamarai tiszt 1672. febr. 19-i jelentését a pozsonyi kamarának, *Litt.* fasc. 55., 1672/42. — *Szepes vármegyére* l. Horváth Kristóf kamarai tiszt jelentését a szepesi kamarának, 1672. máj. 9., *Repr.* raksz. 3220. — *Ung vármegyére* l. Bánóczy Mihály jelentését, 1672. jún. 12., *Repr.* 3220. — 20. Vö. Dóczi Mihály említett 1671. aug. 25-i levelével a 19. sz. jegyzetben. — 21. A pármái követ 1672. július 2-i jelentésére l. *Acsády* Ignác: A magyar jobbágyság története, Budapest, 1906., 245. o. — Alberizzi pápai nuncius 1672. július 3-i jelentésére *Vanyó* im. 65. o. — 22. Vö. Bánóczy Mihály jelentésével a 19. sz. jegyzetben. — 23. Horváth Kristóf kamarai tiszt 1672. ápr. 9-i jelentéséből, *Repr.* 3220. — 24. Vö. Horváth Kristóf 1672. máj. 3-i jelentésével a 19. sz. jegyzetben. — 25. Az 1672. máj. 25-i patens facsimiléjét *Kladra Angyal* i. m. I. 42–43. o. — 26. Az 1672. évi portafőszelvényről vonatkozó forrásanyagot magam *Ung vármegye levéltárában* (Beregszász, Szovjetunió) használtam: 1. Lipót rendelkezést Ubrisy Pálnak, Ung vármegye vicéspánjának, 1672. jún. 4., fond. 4., op. 2., nro. 944. — valamint a szepesi kamara levelét Ung megyének, 1672. aug. 8., uu. — 27. Legalábbis ez derül ki abból a panaszlevélből, amelyet Sáros vármegye 1672. aug. 11-én Eperjesről keltezett a szepesi kamarának: „... nagy böcsülettel vettük az Tekintetes Nemes Camara levelét — olvassuk ebben — melyből értjük, hogy mind az Nemes Camara, s mind penigh az mi kegyelmes Urunk elő Felsője Vitézleó rendi részéről ad connumerandas portas istius Comitatus de Sáros bizonyos commissariusok deputáltattanak ... nagy böcsülettel kérjük az Tekintetes Nemes Camarát, tantsper ebbeli szándékul arra deputált személyeket tartoztatni méltóztassék, Kegyelmes Urunk elő felsője kegyelmes parancsolattya is azt tartván, hogy efféle porták connumeratioi non nisi ad requisitionem Comitatum legyennek, egyébiránt az is mind az nemesi szabadságunknak, s az ország törvényének és régi megrögzött szokásolnak praedjudicialni láttatik, (hogy) a Nemes Vármegyének Deputátusi excludáltatnak az illeten porták connumeratiojabul...” *Repr.* 3221. — 28. *Repr.* 3221. — 29. A jelentés írója: Jeney (alias Görögh) István, *Repr.* 3221. — 30. Uo.

## A jövő az igehirdetésben

### Eszkatológia és futurológia

Krisztus egyházát az Istentől kapott igehirdetői feladat az idő kategóriái közül ma elsősorban a jövővel szembesíti az igeszerűség és időszerűség szempontjából egyaránt.

Az igeszerűséget mindig, az egyház egész élete folyamán csak az eljövendő Isten hozhatja és ajándékozhatja az ő népének. Ő pedig nem a „filozófusok Istene”, nem a görög metafizika terminus technikuszaival dolgozó „mixophilosophico-theológia” „abszolút fővalósága”, hanem az önmagát eszkatologikusan kijelentő élő Isten, „Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak Istene”: „Leszek, aki leszek,” — aki Krisztusban emberre lett s mint testté lett Ige jelenlétét igéri mindazoknak, akik az ő nevében egybegyűlnek és aki Lelkével pecsételi meg az Ige üzenetét mindazokban, akik eljövételét kérik: „Jövel, Szentlélek Úr Isten!”

De a jól felfogott igehirdetői időszerűség sem jelenthet ma már pusztán szoros, vagy éppen leszűkített értelemben vett jelennek szóló prédikálást. Ez legfeljebb a „percemberkéket” elégítheti ki, akik nélkülöznek az egész emberi jövőndőt is magába foglaló örökkévaló jövő távlatait. *A jelenlegi száguldó tempójú világtörténelmi korszakban realisan élő ember számára „a jövő már elkezdődött.”* És ez rendkívül fontos az üdv-történeti jövő szempontjából is.

Az igehirdető számára a jövő helyes szemlélete — krisztológiai kiindulópontból — az idő és örökkévalóság viszonyainak bibliai megvilágításán belül található meg.

### Idő és örökkévalóság

Az Újszövetség bizonyágtétele szerint Krisztus az Alfa és az Omega, a kezdet és a vég. Csak tőle elindulva és hozzá megérkezve fejthető ki az idő és örök-

kévalóság bibliai szemlélete, Ő pedig, mint testté lett Ige, az írott igére irányítja figyelmünket, hogy az e kérdésben, emélyült munkával megtalálható bibliai tanítást világosan lássuk, megtisztítsuk a kétezer év folyamán ráakódott idegen filozófiai elemektől, meghirdessük étellel és szóval egy olyan korszakban, amikor az idő sokkal inkább az emberi érdeklődés homlokterében áll mint valaha.<sup>1</sup>

Századunk protestáns teológusai, korunknak az eddigi időértelmezést forradalmasító elméleti fizikai és filozófiai áramlatok közepette hatoltak a bibliai időértelmezés mélyére, és közben többször is egymásnak élesen ellentmondó véleményt nyilvánítottak e nehéz és nagy horderejű kérdésről. Kontróverziáikban és feszültségeikben azonban egy közös törekvés jut kifejezésre: az „*idő és örökkévalóság*” téma értelmezésében *rejlő merev dualizmus legyőzése bibliai teológiai alapon.*

*A bibliai felfogás szerint nincs polaritás az idő és örökkévalóság viszonyában.* E két fogalom állandó dialektikus feszültségben áll egymással. Legvilágosabban ez talán a 2Kor 4,17–18 versekben látható: „Mert a mi pillanatnyi könnyű szenvedésünk igen-igen nagy örök dicsőséget szerez nekünk, mivelhogy nem a láthatókra nézünk, hanem a láthatatlanokra, mert a láthatók ideigvalók, a láthatatlanok pedig örökkévalók.” Az erőteljesen hangsúlyozott különbség semmi esetre sem jelent merev polarizációt. Ez már csak azért is kizárt, mert a bibliai értelmezés az örökkévalóságot sohasem időtlenül gondolja el, hanem mindig idői formákban. Gondoljunk az ószövetségi OLAM és az újszövetségi ATÓN fogalmakra, amelyek időileg kitöltött valóságot jeleznek. Vagy gondoljunk tipikus eszkatológiai fogalmakra, mint: „nap”, „óra”, „idők teljessége”,

„most és mindörökké”: ezek valamennyien idői fogalmak. Ezért mondhatja H. Bavinck: „A Biblia az időről az örökkévalóság formáiban beszél.”

A dogmatörténet folyamán azonban ezt a bibliai szemléletet teljesen kiszorította helyéből a görög filozófia — Parmenidész, Plátón, újplatonikusok — befolyása, mely az idő és örökkévalóság viszonyában merev dualizmust vallott és polaritást hirdetett. E filozófiaiak szerint az öröklét túl van az időn. Ennek a teológiai gondolkodásban is ezer szállal meggyökerező filozófiai időtlenségnek különösen két formája mondható általánosnak és — mai exegetikai és bibliai teológiai ismereteink szerint — feltétlenül igeellenesnek: az objektív-ontológiai és a szubjektív-ismeretelméleti gondolkodásmód.

Az ontológiai gondolatmenet szerint: a mulandó, az idői nem az igazán létező valóság, mivel folytonosan a nemlétebe megy át. Az idő, a lineáris idő, az időfolyam állandó mozgás a nemléte felé. A valóban létező tehát csak az, ami időtlen, ami a „még nem”-től a „már nem” felé haladó mozgásban nem vesz részt, hanem mint a természet körforgása önmagához visszatér és ciklikusan megújulva ismétlődik.

Az ismertelméleti gondolatmenet szerint az időt az igazságra vonatkozó reflexió révén győzhetjük le. Az igazság, amelyet gondolunk, időtlen. Ami igaz, az igaz „öröktől fogva mindörökké”. Időtlenek azok az eszmék is, amelyekkel és amelyek által az igazat gondoljuk. És így a szubjektum, az Én, aki az igazságot gondolja, éppen ezáltal az időtlen örökkévalóság részese. Tehát az igazi Én az igazsággal azonos, időtlenül örök — míg az időfolyam által megragadott halandó Én nem az igazi. Két részből állok tehát: az örök szellemléteimből, mely az igazsággal azonos, — és az idői mulandómból; csak ez utóbbi fölött lehet a halálnak hatalma.

E filozófiai időtlenség-fogalmat vették át az egyházatyák, azt állítva, hogy Istennek az időhöz nincs köze. Az „aeternitas Dei” egyúttal az „immutabilitas”-t is jelenti és mint ilyen az emberi időbeliséggel és történettel teljes ellentétben áll. Ez az isteni örökkévalóság a „nunc stans”, a „nunc aeternum”.

Az idő és örökkévalóság e polaritása Barth Römerbrief-jében is kifejezésre jut: „Az örök pillanat minden pillanattal hasonlíthatatlanul szemben áll, mert ez minden pillanatnak a transcendentális értelme”.<sup>2</sup> E Róm 13,11. versével kapcsolatos megjegyzés a bibliai üzenet átértelmezése, hiszen ott semmiképpen sem az örök transcendentális értelemről, hanem a végső nap elközeledtéről ír Pál. Ez a barthi magyarázat a kortörténeti kontextusból válik érthetővé, mint az örökkévalóság „egészen más” jellegének kihangsúlyozása a kultúrprotestantizmus optimista történetfilozófiája elleni tiltakozásul.

A barthi és bultmanni teológiák bibliai alapozottsága azonban csakhamar revíziót követelt e merev dualizmus fölött, — amit legelőször Barth példamutatóan végbe is vitt.

De ez sem volt elég Oscar Cullmann szerint, aki „Christus und die Zeit” című, 1946-ban megjelent művében szemérem veti Barthenak, hogy az időről és örökkévalóságról szóló revidált teológiai felfogása<sup>3</sup> is, a Vorzeitlichkeit, Überzeitlichkeit és Nachzeitlichkeit kategóriáinak hangsúlyozásával még „az idő és örökkévalóság közötti viszony filozófiai, nem bibliai meghatározásának utolsó maradványát” mutatja, s ezzel szemben azt állítja, hogy ha az őskeresztény örökkévalóságot akarjuk megérteni, akkor legfőbb feladatunk: „oly filozófiamentesen gondolkodni, amennyire csak lehetséges”.<sup>4</sup>

Cullmann megkísérelte az idő és örökkévalóság polaritásának konzekvens feloldását. Utalva az idői kate-

góriák omnipraesentiájára a Biblia világában, tiltakozik minden időtlen filozófiai örökkévalóság-fogalom ellen. Szerinte bibliailag csak a lineáris időfogalom fogadható el. „A temporalitás közös jellemzője az időnek és örökkévalóságnak. Az őskereszténység nem ismer időtlen Istent. Az örök Isten ugyanaz, aki kezdetben volt és megmarad minden időben... — Örökkévalóságát ebben az értelemben csak naivan, mint végtelen időt jellemezhetjük.”<sup>5</sup>

Cullmann időértelmezésének konzekvens linearitásával mégsem tudta véghez vinni az idő és örökkévalóság merev polaritásának legyőzését. Csak a probléma nivellálásáig jutott el éppen a lineáris időfogalom abszolutizálása által. Határozott „antifilozófikus averzió”-ja negatív hatást gyakorolt szemléletére nemcsak filozófiai, hanem bibliai teológiai is. Egyrészt nem vette tekintetbe az újjákor, korszakos jelentőségű elméleti fizikai kutatások tényleges megállapításait, valamint a jegyzetünkben említett teológiai és filozófiai művek problémáinkkal kapcsolatos reális magyarázatait és ezeknek mind eredményei, mind hiányosságai révén az idő és örökkévalóság viszonyát kutató biblikus teológus számára adott indításokat, és így korszerűtlenné vált. Ez azonban a kisebbik baj, hiszen joggal hangsúlyozott lineáris időértelmezése így is segített elszakítani a teológiát a görög metafizikától és nélküle sem Moltmann „Theologie der Hoffnung” c. könyve, sem Pannenberg történet-teológiája, sem a teológiai irodalom történelemellenességének végleges felszámolása nem volna elgondolható. De ez a linearitás nem abszolutizálható!

Az idő és örökkévalóság merev dualizmusa nem a legalább annyira merev egy dimenziójú linearitással győzhető le, hanem csak dialektikusan.

Ezért teljes joggal írhatta Emil Brunner: „Bizonyos, hogy a keresztény időfogalom és értelmezés más mint a filozófusoké, de ezt a maga más voltában csak akkor értjük helyesen, ha a kortárs filozófiát nem ignoráljuk, hanem ellenkezőleg állandóan kapcsolatban és párbeszédben maradunk vele. Különben könnyen megtörténhet, hogy az ember azt gondolva, hogy az újszövetségi időértelmezéshez jutott el, nem csak a lehető legfilozófiamentesebben, hanem alkalmasint egyszerűen helytelenül beszél.”<sup>6</sup>

E párbeszédből kiviláglik, hogy a linearitás, az idő folytonos múlása korántsem újszövetségi specialitás, hanem minden filozófiai spekuláció nélkül: „az idő őselménye”. Ezt az átélt időt meg kell különböztetnünk a gondolt, reflexiók időtől. A reflexiók időben a linearitás radikalizálható. A jelen, a gondolatilag, kiterjedés nélküli punctum mathematicummal válhat a múlt és jövő között, s így a gondolkodók még azt is „megállapíthatják”, hogy az idő semmi, mert a múlt már nincs, az eljövendő még nincs és a jelen: kiterjedés nélküli pont. Az átélt idő főjellemezője viszont a bergsoni „durée réelle”. Nem a „most” pontok szakadatlan, kiterjedés nélküli egymásra következéséről van itt szó, hanem az időelemek bizonyos egymásban-létéről. Minden organizmusban együtt van a múlt, a jelen és jövő. A mag, amely volt, jelen van a fában amely van és annak gyümölcsében, amely lesz. Heidegger is arra mutat rá, hogy az ember mindig átéli a múlt (emlékezés) és jövő (tervezés) bizonyos egységét a jelenben. Ő azonban arra is figyelmeztet, hogy ez a „durée réelle” csupán relatív, igen töredékes és rendkívül szakadozott azért, mert létünk a halálhoz vezető lét: „Sein zum Tode”.

Ebbe a durée réelle-lel rendelkező, de szakadatlanul elmúló, a körforgás mítoszához, vagy a filozófiai időtlenséghez menekülő világba lép be a keresztényen hit

Úra és teremtője, a kezdet és a vég, „az idők teljességében” (Gal 4,4).

Bibliai értelemben elsősorban ezért nem lehet abszolutizálni az idő linearitását. Mert bár a Jézus hitében élő ember is a lineárisan elmúló időben él, melyről ő még azt is tudja, hogy a teremtés kezdete és a megváltás vége között feszülő világidő része az a szakasz, mely neki osztályrészül jutott, — de ez a linearitás hitének csak ótestamentumi alapjait jelenti. A döntő számára az, hogy az örökkévalóság ebben az időben kijelentette magát, hogy az aki az idő fölött van: Krisztus, aki „tegnap és ma és örökké ugyanaz”, az időbe belépett: „intemporálódott”.

E történet *egyetlenszerűségéből* érthető és értendő meg minden, az idő, az örökkévalóság és a kettő egymáshoz való viszonya tekintetében. Az egyes hívő számára a Krisztus-esemény a múltnak Isten predestinációs tanácsvégszégéig (Zsolt 139,16), a jövőnek a teljes üdv bizonyosságáig (Róm 8,38—39) érő bizalomteljes kiterjesztését és teljes átváltoztatását jelenti; jelenét pedig a bűnbocsánat, örök élet és az agapé megnyerése, megtartása és tovább-adása jellemzi.

Az idői egzisztencia e tényleges átváltozása pedig közvetlen összeköttetésben áll egy új időértelmezéssel, mely minden más hittapasztalattal nem rendelkező értelem számára tökéletesen paradox. Ez az időértelmezés *Brunner* nyomatékos hangsúlyozása szerint<sup>7</sup> nem a hittel átélt időt írja le, hanem a hívő egzisztencia által gondolt időt, jelen esetben a bibliai alapozottságú brunneri teológia reflexióját az időről.

Ez a *bibliai teológiai időértelmezés* a következő:

a) Az időnek kezdete van, mert az a világgal együtt teremtett. Isten nem az időben van, hanem az idő fölött, ugyanabban az értelemben és módon, ahogyan — eszkatológiai értelemben — a világ fölött áll. Az erre vonatkozó hitismeretet Augustinus fogalmazta meg először, előlegezve a modern fizikai szemléletet is e téren: Idő csak ott van, ahol időmérték, „órák”, égítetek vannak, melyek az idő változásait mérni tudják. Istennek az időhöz való viszonya ugyanaz, mint a világhoz való viszonya. Így bibliailag nem helyes az a Cullmanntól eredő tétel, hogy az idő nem teremtett, hanem már a teremtés előtt is megvolt.<sup>8</sup> A teremtés előtt nincs semmi, csak a mindenható Isten, aki az idő örökkévaló Ura, teremtője és ajándékozója. Az idő kezdetéről szóló bibliai kijelentéseknek egyébként a mai fizika egyáltalán nem mond ellent, sőt messzemenő egyezést mutat vele.

b) Az időnek, kezdetéhez hasonlóan, vége is van. Az „idő beteljesedése” által véget ér az örökkévalóságban. Ha az idő végtelen hosszúsága jelentené csupán az örökkévalóságot,<sup>9</sup> akkor Isten és a teremtmények létmódja között csupán kvantitatív különbség állana fenn. Ily módon azonban Isten nem lehetne az idő Ura, aki előtt „ezer esztendő olyan, mint egy nap” (Zsolt 90,4), akinek számára a jövővé épp úgy jelenvaló, mint a múlt. A platonikus időtlenség fogalma elleni jogos tiltakozás nem vezethet az örökkévalóság gondolatának szimplifikálásához, a Szentírás bizonyágtételével meg nem egyező módon.

c) A kezdet és a vég által határolt idő *történeti idő*, mely a mítosz örök körforgásából egyszer s mindenkorra kivételt.

d) A kezdet és a vég Isten örök terve által összetartozik és épp abban manifesztálja Isten az idő fölötti uralmát, hogy Ő kezdettől fogva mindent a vég felé irányít. Ezért van története nemcsak az embernek, hanem a kozmosznak is. Minden a vég felé tart. E világtörténeten belül mindennek megvan a maga helye. A világ Isten órája, melyben a hátrafelé forgó kereknek is előre viszik a mutatókat. E világtörténet célja és ér-

telme az örök élet Istennel és a teremtményekkel közösségben élve.

Csak a Jézus Krisztusban való kijelentésből kiindulva nyerhetjük ezt az ismeretet az idő lényegéről. Jézus Krisztus, aki egzisztenciánkat újra alapozza és új teremtsé tesz, az „Ige, aki kezdetben volt”, akiben, aki által és akire nézve a világ teremtett.

Az újjáteremtett keresztyén egzisztencia új idő-értelmezéséhez kapcsolódik az *örökkévalóság keresztyén értelmezése*.

Az örökkévalóságról szólni annyi mint Istenről szólni. Ez a kérdés: „Van-e örökkévalóság?” — azonos ezzel: „Van-e Isten?” Az örökkévalóság: a mindenható Isten élete. A bibliai örökkévalóság gondolata párhuzamos, elszakíthatatlan kapcsolatban áll az isteni mindenhatóság gondolatával: Isten korlátlan uralmát jelenti az idő felett. Isten örökkévalóságát a Biblia emberi nyelvre két különböző módon juttatja kifejezésre, melyek közül mindegyik önmagában véve a másikat kizárja. Ti.: az örökkévalóság végtelenül hosszú idő, és: az örökkévalóság az idő negációja. Utóbbit az indiai-görög ontológia és a platonai időtlenség idea-tana, az előbbit újabb Cullmann teológiai időértelmezése fixálja és abszolutizálja. Pedig a kijelentés szerint egyik sem abszolutizálható, dualista szemléletmóddal a kettő egymástól el nem választható, és egymás ellen sem játszhatók ki, hogy kölcsönösen megsemmisítsék egymást. A teljes bibliai kijelentés alapján álló teológiai értelmezés *dialektikusan* kapcsolja össze a két tételt, mint tézist és antitézist és jelzi, hogy a szintézis Istennél van, az örökkévalóságban. Az örökkévalóság végtelenül hosszú idő, amit a mi véges időnk nem fogadhat be: finitum non est capax infiniti. De ha csak ez volna az örökkévalóság, Isten is részese volna a mulandóságnak, mert bármilyen hosszú is az idő, lényegéhez tartozik a lineáris egymásutánosság, az elmúlás. Ezért az örökkévalóság az időnek, mint mulandóságnak a tagadása is. Isten az el nem múló, akinek számára az idő különbségei és distanciái semmit sem jelentenek, aki az idők kezdetétől azok végéig lát, aki a jövőt előre látja és eleve elrendeli. Az idő végtelenségének és tagadásának kifejezései egymást váltják a Szentírásban és csak együttesen utalhatnak a szintézisre, és ez: Isten uralma az idő felett.

*Isten uralma az idő felett az idő szempontjából* azt jelenti, hogy Isten viszonya az időhöz nem lehet pusztán negatív viszony. Bár Ő, mint Úr, az idő fölött van, de mint az időnek teremtője azt akarja, hogy az idő éppúgy, mint a világ, az Ő dicsőségével teljes legyen.

A jövőre vonatkozó legfelségesebb isteni ígéret szerint: *Isten azt akarja, hogy az idők vége az „idők teljessége” legyen: Gal 4,4 után Ef 1,10!* — Ezt onnan tudjuk, hogy Krisztusban Isten az időiséget magára vette, s azért, hogy az időben magát kijelentette, az időt történetivé tette. A történeti idő más, mint a pusztán időfolyam, meg van terelve a döntés és cselekvés, a hit és a bűnbánat, a kétség és remény feszültségével, mert Isten az irányítottság, a döntési lehetőség és szükségesség jelleget adta neki, sub specie aeternitatis.

*Isten uralma az idő felett az Ő örökkévalóság szempontjából* indirekt kifejezés. Direkt kifejezés csak analógia révén lehetséges. Az egyik analógia szerint: Isten élet, Ő az „élő Isten”. Az életében a durée réelle nem töredékes állapot a „még nem” és a „már nem” között. A mi életerőnk, mely az átélt időben múltat és jövőt átfog, kicsi, ezért szétmorzsol és összetör bennünket az idő. Isten mindenható ereje azonban a múltat és jövőt feltétlen értelemben fogja át, ezért az idő neki nem árthat, hanem uralkodik felette. Isten élete osztatlan, szorongás nélküli, szét nem hulló

jelen, mely szétválaszthatatlan egységben tartja össze a múltat s jövőt.

A másik analógia Isten örökkévalóságáról: Isten szeretet: agapé. Nem csupán a hegelianus *Bidermann* megfogalmazása szerint „*Ansichreie Fürsichsein*”, hanem „*Ansichseiende Fürunssein*” is. Az előbbi csak a *Deus absconditus* lehet, ez utóbbi a *Deus revelatus*. Isten lényege, ahogyan nekünk magát kijelenti: értünk való lét, nyitottság a „Te” számára. Isten a teremtményért, Isten értünk. Így jelenti ki Isten magát Jézus Krisztusban: Róm 8,31–32. És ahogyan önmagát nekünk kijelenti, olyan Ő önmagában is. Önmagában is másokért való lét: szeretet. Ez a szeretet a Szentháromság Isten belső élete, ez a teremtés „indítéka”. Istennek örökkévalósága, mint az ő jelene, nem a magánvaló lét és a magában lét csendje, hanem az Atya és Fiú közötti párbeszéd a Lélek közösségében, melynek nincs kezdete és vége, mely már a világ alapjának felvettése előtt is valóság. A szeretet jelenléte, melyet nekünk ajándékoz: az Ő saját lénye: Róm 5,5. Ezért a hívő az örök élet részese akkor is, ha ez az örök élet még csak a „halál testében”, tehát provizórikusan van jelen számára. De ez a szeretet az „*Eszkaton*”, mely megmarad akkor is, mikor minden más múlttá lesz (1Kor 13,13). Ennek a szeretetnek jelen valósága bennünk garantálja azt az örökkévaló jövőt, mely Isten ígérete szerint reánk vár.

Figyelemreméltó, hogy korunk természettudománya, nem spekulációk alapján, hanem megfigyeléseinek kényszere alatt és kísérleti úton, a keresztény hitigazságoknak elébe jönni látszik. Emlékezzünk arra, hogy *Einstein*<sup>10</sup> a relativitáselméletét *Fizeau* és *Michelson* egymásnak ellentmondó megfigyelései alapján dolgozta ki és állandó mérésekkel igazolta újra és újra elméletének igazságát. Az elemek pontosan kiszámítható energia-kiszárázásának ismeretéből, a táguló világmindenség asztronómiai megfigyeléseiből éppúgy, mint az entrópia tételből a világ időben való keletkezésének hipotéziséhez érkeztek el a tudósok.

*Carl Friedrich von Weizsäcker*<sup>11</sup> a természet történetiségét, a kozmosznak a múltból a jelenen át a jövőbe haladását a mindenség szerkezetéből vezeti le a fizika segítségével és ezt szélesíti ki filozófiailag. Az élettelen és élő természet minden történést két alapelvből: a termodinamika második főtételéből és az alakképződés kontinuitásából kiindulva magyarázza meg. Előbbi szerint a fizikai rendszerek hőenergiája csak egy bizonyos határig (entrópia) alakul át más energiává, mert csak hőkülönbség tud munkát végezni. Ha a kozmoszban minden hő kiegyenlítődne, sehol sem lenne energiaátalakulás: hőszárazság, munka stb. tehát történés sem. De ha minden hőkiegyenlítődés és energia-átalakulás egyirányú, megforíthatatlan, akkor minden esemény megfordíthatatlan, mert mindegyik hőt emészt. Az idő irreverzibilitása szerint tehát a múltból a jelenen át a jövő felé haladva a világ megismételhetetlen pályán fut, minden véges anyagmennyiséghez megkülönböztethető, egyszeri eseménymennyiség tartozik. Eközben — másik alapelve szerint — csak olyan alakzatok keletkezhetnek, melyeknek differenciáltsági foka nem nagyon tér el az előzőkétől. „Az I. Móz. 1,2 igazságát fejezzük ki, mikor azt mondjuk: A világ kezdetben gazdag volt potenciális, szegény aktuális alakban, gazdag teremtői lehetőségekben, szegény megteremtett formákban.”<sup>12</sup>

Az idővel foglalkozó legújabb teológiai irodalom további szubtilis megfigyeléseket tartalmaz, melyek témánk szempontjából is jelentősek. *G. Picht*<sup>13</sup> a klasszikus fizika „matematikai idő”-fogalmával szemben, mely szerint azonosan mérhető és ezért azonos struk-

túrájú minden idő, az időt nem egydimenziójú egyesnek, hanem három külön idő-mód: múlt, jelen és jövő egységes szerkezetének tekinti, az idő-módokon belül különböző struktúrával. A minden időt azonosnak tekintő matematikai időszemlélet e teológia területén azonosan mérhetőnek és így azonosan determinálnak tekintett múltat, jelent és jövőt. *Picht* hangsúlyozza, hogy a múlt tényszerű jellegével szemben a jövő színtere mindannak, ami lehetséges, ami előttünk nyitva áll. „A jövő struktúrája a múlttal nem azonos, a jövő nem zárt, hanem nyitott szerkezetű.” Az idő irreverzibilitása abban áll, hogy a nyitott irányba halad tovább. A múlt és jövő struktúráis különbsége teszi lehetővé az idő mozgását. A múlt és jövő által kезrefogott jelen az idő mindig megújuló egységét jelenti számunkra, Isten előtti és a világ előtt megnyilvánuló felelősséggel.

*A. M. K. Müller*: „*Die präparierte Zeit*”<sup>14</sup> című, nagy jelentőségű művében, mely külön ismertetést és értékelést érdemelne, az egyre fenyegetőbb válságokkal szembenező emberiség „túlélésének” lehetőségéről és szükségességéről ír. Eddig minden rész-tudomány úgy praeparálta a valóságot, ahogyan az érdeklődésének és érdekeinek megfelelt. A klasszikus fizika magát az időt is egyetlen metszetre redukálta. Ennek a fizikán jóval túlmutató következményei lettek. A quantum-elmélet megmutatja, ennek a könyvnek világos előadásában is, hogy az időnek e kiszakított metszete többé nem elegendő valamennyi fizikai jelenség leírására. A klasszikus természettudományok „egzakt” módszerei szerint kizárólagosan tájékozódó tudományozások, akár orvostudományról, akár szociológiáról, vagy éppen pszichológiáról legyen szó, csak metszetekben való gondolkodásra szorítkozhatnak, amit már maga a fizika messzemenően túlhaladott, ki nem elégítőnek és az emberiség problémáinak megoldása szempontjából veszélyesnek mutat. A metszetekben való gondolkodás katasztrófához vezet. A valóság és az idő teljességét kell bevonni gondolkodásunkba, hogy az emberhez méltó továbbélés reményében ne elpusztítsuk, hanem megmentsük és megnyerjük az emberiség jövőjét.

Eppen ehhez kíván segíteni minket az idő és örökkévalóság bibliai szemlélete.

## Az egyetlen jövő két aspektusa

Elérkezve az örökkévalóság és idő problémakörén belül a szoros értelemben vett jövő kérdéséhez, nyilvánvaló, hogy Isten Igéje szerint csak egyetlen jövő van: az egyetlen Isten egyetlen jövője. Ez az egyetlen jövő azonban a mi emberi felelősségünk rendjében kettős szempont alatt jelentkezik: a futurologiailag is megismerhető és megismerendő jövő az idők végéig —, és az eszkatologikailag kijelentett és minden előző időt meghatározó jövő, melynek beteljesedése: „Isten lesz minden mindenkben”. (1Kor 15,28.)

Az előbbi számunkra: *futurum*. Az utóbbi: *advent*.

Ebből lényeges szemléleti és módszerei különbségek következnek, amint ezt elsősorban *Moltmann* teológiája felmutatja.<sup>15</sup>

A futurologiai vizsgálódásoknak a jelen és múlt tényezőiből és tendenciáiból kell kiindulniuk, hogy a bekövetkező jövőt elérhessék. Állandó kölcsönhatásban van bennük két tényező: a *facta* és a *futura*.

A hitnek azonban, ha Istennek eljövételére és az Ő országának érkezésére vár, ha az Ember Fiának eljövételében és az emberek emberségének jövőjében reménykedik, a futurologiával ellentétben, a jövőből kell kiindulnia, hogy a múltat megértve, a jelent meghatározza és megváltoztassa. Isten nem a fejlődés futu-

rumában rejtőzik, hanem a jövődöntő adventjében. A hit azt a jövődöntőt, amelyre vár és amelyet remél, nem a jelen meghosszabbított vonalaiból konstruálja meg, hanem a jelent érti és ragadja meg abból a jövőből, amely számára jelenvaló. A keresztyén hit számára tehát a jövő nem egy dimenzió a történelem létesülési folyamatában, hanem megfordítva, a történelem az az elementum, amelyben a jövő előlegezhető, vagy megakadályozható. Nem a dolgok létesülési folyamatába bezárva található a hit jövődöntője —, nem is önmagának, vagy az egyháznak létesülési folyamatában —, hanem abban az örök jövődöntőben foglalatik, amelyen belül a történelem folyamata is végbemegy és spirális alakban előrehalad. Ez a mi eszkatológiai látásunk és reménységünk.

Ha világosan látjuk ezt a különbséget, a következő meghatározásokra juthatunk:

1. A *futurológia* a jelenből exportálja a lehetséges jövő fejlődését. Ez a kiszámított jövő. A keresztyén hit azonban anticipálja a jövőt abban a reménységben, amelyet az ember kívánhat és akarhat Isten kijelentése szerint és ezt közvetíti gyakorlatilag a jelen lehetőségein belül. Ez mindenkor egy emberi otthonos világ adventjét jelenti. Erről a keresztyén ember a pozitív reménységének a módján és a negatívól való félelem módján tud.

2. Az a jövő, amelyért a keresztyének reménységükben felelősséget vállalnak, soha sem lehet saját jelenlegi állapotuk extrapolálása. Nem lehet a keleti, vagy nyugati keresztyénség jövődjéért érzett pusztá felelősség —, egy keresztyén társadalomért, kultúráért, vagy éppen az egyház jövődjéért folytatott munka és küzdelem —, ez csak a hívők hitének a jövődöntője lehet, ahogyan arra a kijelentésben ígéretünk van, és nem másként. Minden egyéb csak a jelenleg meglévőnek hiábavaló extrapolálása volna egy örök jövődöntőbe.

Ha azonban ez a keresztyén hit egy otthonos, szabad és megváltott világ adventjére irányul, mely osztálytalan és szociális, szabad és kötött, egyéni és közösségi, azért, mert krisztusi, akkor nem félelemmel tekint a jelenből a jövődöntőbe, hanem a világos jövődöntőből, amely számára a kijelentésből feltárult, néz a szakadozott, sok problémával terhes jelenbe. A reménység, amelyben a keresztyén hit a jövőhöz viszonyul, éppen ezért soha sem realizálható a világtól és annak jövőjétől függetlenül. A reménységnek a megígért jövőt s így azon belül a világnak jövődjét is várnia kell a hit bizalmával és osztatlan felelősségével. A hit nem a maga számára remél, hanem mások számára és másokért. Az egyház sem önmaga számára, hanem mindig az egész világ számára reménykedik Isten ígéreteiben. Amit ő önmagában és a hívők őbenne realizálnak, az, bármily töredékesen valósítsa is meg Istennek neki szóló ígéreteit, a világ jövődjének a javára szolgáló megjelenítés: jele, ígérete és sákramentuma az eljövendő üdvösségnek: a béke, a szociális igazság és szabadság, az ember embersége, az Isten közelsége.

Ezzel a hittel és ezzel a látással látjuk a futurológiai és eszkatológiai jövőt.

## A futurológiai szempontok

A *futurológia*: a jövő kérdéseinek rendszeres és kritikus vizsgálata.

Történelmi szükségszerűség, hogy a jövődöntővel való foglalkozás épp manapság fejlődött tudománnyá, amikor G. Picht szerint: „az ember a tudományos-technikai civilizáció korában saját jövődjének szerzőjévé vált. A világtörténelem jövődjének ebben a regényé-

ben a szerző állandóan saját regényalakjává változik. Ugyanaz az ember, aki cselekvéseinek vélt alanyaként tudományos rendszert bontakoztat ki, azt fedezi fel, hogy egy fordulattal az önmaga által kifejtett rendszer objektumává lett és ez az új helyzet megváltoztatja összes eddigi életkörülményeit, sőt az ő tulajdon lényegét is... — Mióta az ember visszavonhatatlanul egy önmaga által alkotott világ polgárává lett, jövődöntője is teljesen megváltozott.”<sup>16</sup>

Ennek az önmagunk által alkotott jövődöntőnek fő jellemzője: a társadalmi és tudományos-technikai forradalom oszthatatlan egysége és feltartóztathatatlan folyamata... Így a futurológiai jövő bemutatását is a fő tudományos-technikai szakoknak az emberi társadalomra gyakorolt hatásaiént tekinthetjük át, az óriási tárgyhoz képest szűkre szabott keretek között is, irodalmi utalásokkal,<sup>17</sup> a legvilágosabban.

A jövőt meghatározó, az emberi társadalom életét posztindusztriális társadalommá alakító tudományos-technikai forradalom belül először az *információ forradalmát* emeljük ki, amely a *kibernetika* tudományának kifejlődését eredményezte. A tudományos ismeretek megsokasodása korunkban minden képzeletet felülmúl. 1900—1970 között a tudományos ismeretek mennyisége 250-szeresére nőtt. Ennél is eszméletesebb a tudományos ismeretek megkettőződésének időszaka: szait egymás után felsorolni. Az emberiségnek az 1800. évig felhalmozódott tudásanyaga 1900-ig megkétszereződött. Szintén kétszeresére emelkedett az 1900-ig megszerzett tudásanyag 1950-ig. Ekkor már csak egy évtized kellett ahhoz, hogy az 1950-ig szerzett összes tudomány újra kétszeresődjék 1960-ra. 1966-ban, tehát 6 év alatt ismét duplájára nőtt az emberiségnek a Kr. u. 1960. évig felhalmozódott tudásanyaga. Ez a gyorsulási ütem azóta is nő.

Nő a tudomány termelőerővé válásának üteme is. A fényképezés felfedezése után annak ipari alkalmazásához még 112 év kellett (1727—1839). A telefonéhoz 55 év (1820—1875). A lézer sugárához 1 év (1960—61). A modern haditechnikában pedig napjaink jellemzője: mire egy új találmányt azonnali hatállyal elkészítenek, újabb találmány révén már el is avul!

Azért, hogy legalább halvány elképzelésünk legyen a tudományos fejlődésnek a közeljövőkire teendő hatásáról, feltétlen szükséges, ezen a helyen is, néhány reális futurológiai előrejelzés felsorolása.

Automatizált döntéshozatal a termelésben 1977-től; üzemanyag és nyersanyaggyártás a Holdon 1980-tól; a tengerfenék bányakincseinek feltárása 1980-tól; az élet kezdetleges formáinak előállítás 1980-tól; termonukleáris fúzió ellenőrzése 1980-tól; értelmi képességeket szabályozó gyógyszerek alkalmazása 1985-től; időjárás szabályozása 1987-től; közvetlen kapcsolat a matematikai gép és az emberi agy között 1990-től; a szervezet elöregedésének kémiai szabályozása 1995-től; oktatás az információnak közvetlenül az agyba rögzítésével 1995-től; a gravitációs erő módosítása 1995-től; örökölt hibák megszüntetése kémiaiilag 1997-től; hosszútávú alvás, mely lehetővé teszi az időben való utazást 2005-től.

Ha eddig a *Zsid 13,8* igéjéből csak az alapvető üzenetet hallottuk és hirdettük: „*Jézus Krisztus* tegnap és ma és örökké *ugyanaz*” — ma hangsúlyoznunk kell azt is, hogy *a tegnap, a ma és az itt külön nem említett jövő nem örökké ugyanaz*.

Ez különösen abból a minőségi változásból következik, amit az információ forradalma a számítógépek és a robotok világában hozott és hozni fog. Továbbá abban a szellemi tudományokat is rendkívüli mértékben befolyásoló kibernetikai felfedezésből, amit ennek a minden képzeletet felülhaladó technikai csodasorozat-



nak a szellemi abc-je jelent: az általában kettes számrendszerben végrehajtott matematikai predikció, a dinamikus kompromisszum és a visszacsatolási funkció (feed-back).

Előbbi a *második ipari forradalmat* jelenti.

Utóbbi az *igazság új megismerésének forradalmát*.

A gép kibernetikáját gondolatban tovább viszik az élet kibernetikájáig. Ma már nyilvánvaló, hogy a kibernetika nem korlátozható a gépi technikára. Strukturái mélyen benyúlnak az antropológiába, a biológiába, sőt a kozmológiába is.<sup>18</sup>

Antropológiailag nézve a kibernetika olyan, mint a realizált mágia. Mágia és kibernetika közös eszméje, hogy az ember egy modell-cselekvés révén a valóság-nak egy nagyobb területére szabályozóan hatni tud. A mágikus-rituális modell-cselekvés helyett ma a komputerben matematikai modell segítségével gazdasági és politikai folyamatokat szimulálnak. A modellen át oly hatást gyakorolnak a valóság egy komplexebb területére, amely már korántsem a mágikus gondolkodás imaginációja, hanem a kibernetikus gondolkodásmód realizálása.

Biológiailag nézve a kibernetika olyan, mint az élet tanulási elmélete. És itt olyan polaritásba ütközünk, amely úgy látszik, hogy már valóságunk kozmológiai alapjaiban gyökerezik. E polaritást a véletlenség és szükségesség, kontingencia és struktúra, szabad játék és rend fogalompárjaival írhatjuk le. Kibernetikailag e kettőség úgy jelenik meg mint tanulási rendszer és mint determinált rendszer, mint tanulási kör és szabályozási kör. A különböző tanulási elméletek egyszerű alapmodellre vezethetők vissza: a kísérlet és tévedés tapasztalására, amelyet „tanulási kör”-nek nevezhetünk. A próbamozgások a siker és sikertelenség visszajelentésével a tanúsított magatartási formákat „kiértékelik”, a magatartási program megtartását, vagy megváltoztatását eredményezik úgy, hogy egy következő hasonló szituációban már a célirányos cselekvés válik lehetővé. A tanuló próbacselekvésből tanult cselekvés lesz, amely az észrevételező szerven keresztül egy „szabályozó körben” kapja irányítását.

Az élet kibernetikája az igazság kibernetikájához vezet. Kibernetikailag az organizmust szabályozó rendszernek tekinthetjük, amely belső állapotát egymással összekeveredő szabályozó körök szerkezete révén, külső állapotát a környezetével való kommunikáció által biztosítja. Egy élőlény egészsége eszerint úgy értelmezhető, mint optimális alkalmazkodás az élet normájához a saját környezet hatásai által is meghatározott módon. Ez a norma C. F. von Weizsäcker szerint a platóni ideo kibernetikus modellje.<sup>19</sup> Az emberi szervezeten belül az egészség és betegség, a társadalmi renden belül a jó és a rossz lényegére vonatkozó kérdések az igazi és a hamis értékek, a normák problémájához és tényéhez vezetnek el: az élet kibernetikája az igazság kibernetikájához visz. S ebben az életrendben „a tévedés az az igazság, amely nélkül az élőlények nem élhetnek”. Másként szólva: „A tévedés betegség, tehát hibás alkalmazkodás is alkalmazkodás, tehát a tévedés is igazság.” De egyetlen élőlény sem tud hiánytalanul alkalmazkodni környezetéhez, mert teljesen adekvát alkalmazkodás számukra lehetetlen. Minden magatartási módot érhet csaldóság. Ezért minden magatartásbeli igazság tévedés is. „Az igazság kielégítően alkalmazott tévedés” —, mondja a weizsäckeri tétel az igazság kibernetikájáról.

Az igazság kibernetikája tartalmazza az Isten-kérdést is. Amennyiben az emberi igazságkeresés nyílt spirálját gondolkodásának tárgyává teszi, az igazság

kibernetikája arra a megfontolásra jut, hogy az emberi megismerés egyetlen tétele számára sem létezik olyan ökológiai fülke, amelyben az végérvényesen igaz. Abban a belátásban, hogy az Egész-szel nem rendelkezhetünk, az igazság kibernetikája tartalmazza az Isten-problémát. Azon a ponton, ahol Weizsäcker szerint matéria, energia és információ egyégy lesznek, az információ: a forma mértéke, amennyiben az egyszerű alternatívák számát, amelyekből választanunk kell, hogy egy tárgy formáját leírjuk, mint formák tömegének kvantitatív mértékét jelölhetjük meg. Isten nem e formák fogalmi foglalata, hanem „a forma alapja”.

Ebben a vonatkozásban található meg az igazság kibernetikájának értelme is. Ha a kibernetika biológiailag nézve az élet tanulási elmélete, antropológiailag nézve realizált mágia, teológiailag nézve: részvétel Isten teremtő gondolatában. Isten hatalmat ad nekünk arra, hogy társai legyünk a teremtésben és a szabad játékban. Ebben az értelemben kibernetika azért lehetséges, mert Isten „az ő képére” teremtett bennünket.

Teológiai és igehirdetői feladatunk lesz az igazság kibernetikájának ebben a gondolkodási stílusában, mely az elkezdődött jövő futurológiai gondolkodási stílusa, kidolgozni a hegyi beszéd kibernetikáját, hogy korszerűen hirdethessük Őt, aki ezt mondja: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”

Az emberiség eljövendő élete szempontjából a tudományok közül döntő jelentőségre emelkedett az *atomfizika*.

A teológus és igehirdető számára az atomkérdés szoros összefüggése az Isten-kérdéssel nyilvánvaló.

Az atomenergia birtokba vétele elháríthatatlan felelősséggel ruházta fel az emberiség életét a tudósokat az államférfiakat, a közvélemény minden rendű és rangú formálóját. Az atombombának nagy része van korunk kettős arculatának, mérhetetlen lehetőséget és veszélyt rejtő voltának kialakításában. Az atomenergia feletti uralom ugyanabból a kvantumelméletből nőtt ki, amely az embernek a természet fölötti abszolút uralmát és a cselekvési szabadságában vetett hitet is legyőzte. De az atomenergia atomstratégák kezében mégis ad ember hatalmat a természet fölött olyannyira ad abszurdum kiterjesztette, hogy a végső pusztulás kockázata mindenkit sürgős megfontolásra és cselekvésre készítet eszmei, társadalmi, gazdasági és politikai területen egyaránt.

Szituációnk kettősége a keresztyéneket is két különböző, de szükségszerűen egymással összetartozó magatartási módra készíteti. Nem lehet szó egyrészt az atomenergia „ördögének elűzéséről” az emberiség energiaellátásának egyedül lehetséges biztosítása miatt. Tudnunk kell, hogy az emberiség életének kezdetétől az 1965. évig felhasznált összes energia mennyiségének egyik felét 1950-ig, a másik felét 1950-től 1965-ig használtuk fel, tehát az összes energiafogyasztás 50 százaléka 15 év alatt történt! Ez az ütem hallatlan mértékben fokozódik és fokozódni fog. A demográfiai robbanás és a nyersanyag-készletek kimerülése miatt csak az atomenergia hozhat megoldást, hiszen egy kilogramm hasadásra alkalmas uránban annyi energia van, mint 10 millió kg szénben. A technikai eszközök hatalmas arányú fokozása elengedhetetlen. Keresztyén igehirdetői kötelesség e fokozással szemben fennálló ellenkezőlegységét elősegíteni pl. országos anyagi áldozatok vállalása, a szakember-képzés előmozdítása terén. — Másrészt már most gondoskodni kell arról, hogy egy mindenható behatoló atomtechnika szövődményeivel, melléktermékeivel, robbanási lehetőségeivel az emberiség életét meg ne fojthassa, el ne pusztíthassa.

Ezen a területen az emberiség problémái valóban emberfelettié lettek. És itt kapcsolódik a teológia szá-

mára az atomkérdés a legigéretebben az eddig soha nem sejtett mélységekből feltörő Isten kérdéshez. A keresztyén igehirdető Lélekkel és erővel csak akkor szólhat a tudományos-technikai világhoz, ha az Istenkérdés számára a mai teológiai tévovázások közepette teljes egészében megnyílik és késznek mutatkozik az újtalálkozásra magával az élő Istennel.<sup>20</sup>

A biológia is forradalmi változásokat él át és valószínűleg meg az emberiség életében. Erről is kitűnő könyvek tájékoztatják az érdeklődőket.<sup>21</sup> Különösen a molekuláris biológia, az anyagcsere kutatás, a biokémia és a bionika tudományozásai hoztak és hoznak nagy haladást. Az emberi élet összetevőinek, funkcióinak legmélyebb feltárását kapjuk tőlük. Lehetővé teszik az életkor meghosszabbítását, a szellemi és biológiai frissesség fenntartását, az élet mesterséges megteremtését, genetikai manipulációkkal az örökölhető betegségek megszüntetését, az emberi személyiség megváltoztatását. A kiemelkedő kutatási eredmények ugyanakkor veszélyesek is lehetnek, ha azokat az ember ellen használják fel: hangulatot, érzelmet befolyásoló eszközöket, kémiai eszközöket háborús célokra stb. Hoyle angol csillagász mondta: „Semmi pénzért sem lennék biológus, ha még egyszer kezdeném az életet. Húsz év múlva a biológusok szögesdrót mögött fognak dolgozni.” Ezzel utal arra a tényre, hogy valamennyi tudomány közül a biológia az, amelynek forradalmi haladásával legkevésbé tud lépést tartani a tudati fejlődés. Hiszen a DNS molekulák kettős spiráljának felfedezése<sup>22</sup> révén már az is nyilvánvaló, hogy a guanin, adenin, citozin, tymin építőelemek kezelésével és manipulálásával nemcsak az öröklődési információk befolyásolása érhető el. Sokkal többet jelent ennél is, hogy az emberi test mintegy 1000 milliárd sejtjének mindegyike rendelkezik azokkal a programozott információkkal, amelyek az egész emberi szervezetben megtalálhatók. Ez lehetőséget ad arra, hogy a test bármely részéből újra teljes embert „növeszenek”. E sajátosság elsősorban a testrészek pótlásában, újránövesztésében töltene be fontos szerepet. E tudomány fejlődése és alkalmazása igen sok ma még tisztázatlan etikai és jogi vonatkozást vet fel. — Az igehirdetés feladata ezeknek az etikai kérdéseknek evangéliumi megvilágítása, az élet tisztaságának, méltóságának, igenlésének és tisztelésének Krisztus szerinti hirdetése.

Az élővilág környezetével foglalkozó tudomány: az ökológia. Itt sem kisebb méretűek a forradalmi és minőségi változások, mint az eddigiekben. Sürgős változtatásokra van szükség életmódunkban, mert a civilizációs ártalmak halálosan fenyegetik az élő világot. Ezt néhány adattal világítjuk meg. Londonban 1952-ben 3500 ember halt meg smog miatt. Budapest Európa egyik legszennyezettebb levegőjű városa, ahol évente 2 milliárd tonna tüzelőanyag kerül a légtérbe. 1971. novemberében a szénmonoxid átlag a megengedettnél négyszerese volt: 4,7 mg/m<sup>3</sup>. A Föld vizeinek halálománya tömegesen pusztul, mert évente több ezer tonna olaj jut a vizekbe és egy liter olaj 1 millió liter vizet tesz élvezhetetlenné. Az évi több száz millió tonna szilárd hulladék már a világ számos országában katasztrofálissá tette a helyzetet. A levegő ólom, higany és rádióaktív szennyezettsége vasegészségű szervezetekre is halálos csapást jelent. Fokozódik a 90 decibelnél nagyobb zajártalom, idegrendszeri megbetegedéseket, tartósság esetén szervi bajokat okozva. Sokan nem is gondolják, hogy hanggal is el lehet pusztítani az élő világot s benne az embert. A zajártalom ellen is éppúgy kell küzdeni, mint a rádióaktív szennyezés ellen!

Sürgősen szükséges: a zajszint-megállapítás, a korszerű fűtési módszerek (gáz- és villanyfűtés), a Stir-

ling- és villanymotoros autók, a füstszűrő kémények bevezetése, a szennyvizek tisztítása. És mindezt az igehirdető sem hagyhatja szó nélkül. Szava akkor lehet hathatós, ha nem csupán a zajártalmat fokozza, hanem a természeti teológia kisértéseit elkerülve a természet teológiája<sup>23</sup> új útjain keresi, találja meg és hirdeti tovább az idevonatkozó evangéliumi üzeneteket.

A természet új teológiája nem annyira a teremtés rendjéből indul ki, bár azzal is megvan a nyilvánvaló kapcsolata, hanem inkább a természet megváltásából, a világ és ezen belül a külvilág, mint környezet megmentéséből. Kiindulópontja a teremtett világ egyetemes fohászokodó nyögése mindidáig, hogy megszabaduljon a rothadandóság rabságából az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését! (Róm 8,19—22) E páli igék a paruzián innen soha nem voltak olyan aktuálisak, mint most! A természet így nem szubjektum, mint a pogány vallásokban, sem nem kizsákmányolandó objektum, mint pogánnyá lett civilizációkban, hanem az ember sorstársa az anyagtól az isteni szellemhez vezető úton.

A szociológia az emberek társas együttélésének kérdéseivel foglalkozó tudomány, melynek területén emberfelettinek tűnő, sürgető elméleti és gyakorlati feladatok várnak megoldásra. A demográfiai robbanás a legfontosabb probléma itt, melynek eredményeképpen 2020-ra kb. 9 milliárd ember él majd a Földön. De már ma percenként 12—15 ember hal éhen a világon, a népesség több mint egyharmada rosszul táplált, mintegy 300—400 millió ember éhezik a világon. Legfontosabb tehát az ételmiszer-ellátás biztosítása. A termelésnek 1980-ra kétszeresre, 2000-re háromszorosra kell nőnie. Ez hatalmas, de nem képtelen feladat. Eddigi módon a Föld 65,3 milliárd, az óceánok kiaknázásával 340 milliárd, a fotoszintézis felhasználásával 2,5—4 trillió embert tudna eltartani, de csak az emberiség együttműködése és összefogása esetén. Részfeladatok volnának: családtervezés, a szárazföldek termővé tétele mindenütt, ahol lehet, fokozott vízellátás, vetőmagnemesítés, műtrágyázás, halászat és állattenyésztés, szintetikus fehérje előállítás, fotoszintézis. Az urbanizáció fő problémája a megalopoliszok kialakulása esetén is a gyakorlati hasznosság, otthonosság és emberség biztosítása a lakosság számára, fantasztikusan sokszínű elképzelések özőnével.<sup>24</sup>

Az igehirdetésnek globális faluvá változó új világunkban újra kell értelmeznie gyakorlati teológiai szempontból az evangéliumok evangéliumát: „Úgy szerte Isten a világot...!”

A szellemtudományok területén a pedagógia,<sup>25</sup> pszichológia,<sup>26</sup> pszichiátria<sup>27</sup> és filozófia<sup>28</sup> eredményeiről és jelentőségeiről kellene szólnunk, de a terjedelem korlátozott volta miatt csak irodalmi utalást adunk és fontosságukat hangsúlyozzuk az igehirdetés és a teológiai munka számára is, mely utóbbi szintén hatalmas arányú és jelentőségű műveket alkotott izgalmas és nem egyszer apokaliptikusan száguldó századunkban, az emberi pszichén túlmutató pneumatikus mottóval: „Nem erővel, nem hatalommal, hanem az én Lelkimmel azt mondja a Seregeknek Ura!” (Zak 4,6)

#### Az eszkatológiai szempontok

A futurológiailag megismerendő és alakítandó jövőt a keresztyén hit számára, Isten kijelentése szerint az eszkatológiai jövő határozza meg. Ezért a jövő problémájával kapcsolatos teológiai fáradozás döntő kérdése: mit jelent ez a szó: eszkatológia? A szó eredeti jelentéséből fakadóan az előző idők teológiája e foga-

lom alatt foglalta össze a végső dolgokról szóló tanítást, amelyek az idői dimenzió határain túl az emberre váró eseményekről tudósítottak. Itt volt szó a történelem végéről, a Biblia apokaliptikus víziói és tanításai szerint a halottak feltámadásáról, az ezeréves birodalomról, az utolsó ítéletről és Isten végső uralmáról az örökkévalóságban, mikor Isten lesz minden mindenkiben. Az emberi élet végességének és e végességen belül határtalanuló növekvő problémáinak súlya alatt emberöltőnkben az idő utáni, a túlvilági és a történelem fölötti tényezők az eszkatológián belül is vesztek kizárólagos jelentőségükből. Az eszkatológia fogalmának szemantikai tartalma megváltozott, sőt kimondhatjuk, zavaróan egymástól különböző, sőt egymással ellentétes jelentések hordozója lett. Ma már alig van két teológus, aki az utolsó dolgokról szóló tanítás alatt ugyanazt értené és vallaná. De mégis meg lehet látni korunk teológiájában azt a három lehetséges módozatot, ahogyan a Biblia eszkatológiai tartalmát az újkori gondolkodás számára lefordítják. És mindhárom irány képviselői előtt egyöntetűen nyilvánvaló a Biblia eszkatológiai igazsága: Isten az Ó- és Újszövetség emberének úgy jelenik meg, mint aki a jövőt *adja*, az üdvöt és életet *feltárja* — éspedig nemcsak az egyesek számára, hanem a társadalom egészének javára, nemcsak a végességen túl, hanem az itteni lét számára is, tehát azoknak a kérdéseknek számára is, amelyekkel a futurologia foglalkozik. A bibliai hagyományból nem hagyható ki az a mozzanat, hogy Istent, mint a jövőt adó ajándékozóját és feltáróját kell megismerni és imádni. Ebben az értelemben eszkatológiailag cselekedni, lényeg szerint hozzátartozik a „futurum létalkatásával rendelkező Istenhez.”<sup>29</sup> Öneki lényege szerint kapcsolatban kell állnia a „futura” valóságával, amelyben az emberek élnek és amely felé haladnak. De ez a „futurum Dei”, amelyről itt szó van, Isten *ajándéka*, amelyet éppen ezért semmilyen emberi futura valóságával nem lehet maradék nélkül összekapcsolni, vagy felcserélni. A *qualitativ differencia* Isten és ember között feltétlenül megtartandó, ha a világ sorsát eszkatológiailag gondoljuk át.

Ezt a kvalitatív differenciát az eszkatológiában az elmúlt évszázad alatt nemzedékről-nemzedékre újraértelmezték számottevő teológusok, akik közül megemlíthjük *Johannes Weiss, Albert Schweitzer, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Althaus, Fritz Buri, Emil Brunner, Walter Kreck, Jürgen Moltmann, Gerhard Sauter, Wolf-Dieter Marsch* nevét. Eszkatológiai vitáik és kontroverziáik arra vezethetők vissza, hogy a mai ember Isten transcendenciája felé irányuló tájékozódásának krízise idején megpróbálták a szekularizált világ számára is érthető módon Isten transcendenciájához ragaszkodni.

Ma az eszkatológiai problémát úgy Isten transcendenciájának kérdése, mint az egész emberiség jövődjének kérdése szempontjából egyaránt újra át kell gondolni!

Ennek hangsúlyozásával közlöm *W. D. Marsch* meghatározását: „A keresztyén eszkatológia tartalma az ember számára Istentől megnyitott történet, melyben az egyes ember hitében és tevékeny Krisztus-követésében „már most” manifesztálódik az, ami univerzálisan és mint minden ember jövődjéje „még nem” érkezett el céljához.”<sup>30</sup> E definícióban összekötjük Isten eljövételét az emberi-történeti jövővel. Korunk teológiájának eszkatológiai rendszerei már most aszerint tagozódnak, ahogyan a „történet” sok jelentésárnyalatot hordozó fogalmát az egyes teológusok értik. Az egyik nagy irányzat szerint az a történet, amelybe Isten eljön, az egyes keresztyén *egzisztencia* története. A másik irányzat szerint az eszkatológiában a keresztyén

gyülekezet történetéről van szó, melyben Isten kijelentése végbemegy, s mely így egészen külön történetet képvisel a világtörténettel szemben. A harmadik legújabb irányzat szerint az eszkatológiában az egész *világ* történetéről van szó és nyilvánvaló, hogy ez a bibliai alapottségű teológiai irányzat találja meg leginkább a kapcsolatot „futurologiai korunkkal”, melyben a jövő már elkezdődött.

Az első individuális eszkatológiai irány fő képviselője *Rudolf Bultmann*. Szerinte az egyes szubjektum közvetlen Istenélményének kategóriáiban kell Isten eljövételéről és az ő „eszkatologikus tetteről” beszélni. A természettudomány és technika, a társadalom és politika kérdéseitől a világban elesett embert meg kell szabadítani az Isten jövődjéhez, Jézusban véghez vitt eszkatológiai üdvöttehez való hívással. Az eszkatologikus távlatok e végtelen leszűkítése figyelmeztetés is arra, hogy a mind hatalmasabb erők birtokába kerülő emberi egzisztencia kimagasló jelentőségére ma is, teológiai szempontból is koncentráltan figyelniünk kell. De Bultmannnál nem koncentrációt látunk, hanem exkluzivitást és ez, futurologiailag végtelenbe táguló világunkban épp oly elviselhetetlen, mint Isten kozmikus szeretetének rendjében.

A gyülekezet jövőjét eszkatológiájának tengelyébe állító teológia főreprezentánsa: *Karl Barth*. Hatalmas *egyházi* Dogmatikájában folyamatosan mutatja fel, hogy a világon kívülről, a világ ellen cselekvő Isten hogyan csinál ebben a világban, az ő általa választott emberekkel, eszkatologikus történetet. Isten mindig „felülről” adja szövetséges népének az Ő jövődjét és e jövő ugyanakkor „alul” különböző analógiákban történelmi, társadalmi alakot is ölt. E szemlélet szerint a jövő problémáihoz való keresztyén hozzájárulás csak abban állhat, hogy az emberiséggel *konkrét* szolidaritásban, *profétai módon* figyelmeztessen és követeljen mindenütt, ahol Isten jövődjének univerzális megvalósításával valami szemben áll. Gondoljunk itt Barthenak a hitlerizmus felett gyakorolt kritikájára.

Az egész világ történetét bevonja az eszkatológiai látásba a *forradalmi, politikai teológia*.<sup>31</sup> Problémája, hogy sikerül-e a teológiának az Isten abszolút jövődjéje és a forradalmilag alakítható társadalmi jövő közötti összefüggést kimunkálnia. E teológia Istennek e világtól való különbözőségét nem „fent”, hanem „elöl” a jövőben keresi és találja meg. Így a keresztyénség hite a jelent a jövő fényében látja, és e jövő, mely a jelenbe betört, a megértés egyedülálló perspektíváját adja a ma embere számára és explozív erőt kölcsönöz neki. Ez irány fő képviselőjének, *J. Moltmann*-nak teológiai kulcsszava, melyre e látás épül, „A reménység teológiája” c. könyvének szinte minden lapján előfordul: az ígéret, „*Promissio Dei*”. Ez a görög Logosz megvilágosító igazságát eszkatologizálta és történetivé tette. Isten kijelentett Igéje tehát ígéret-jellegű és eszkatológiai természetű. Isten hűségének történetére alapozódik és abban táruul fel. Ez az Ige megalapozza a reménységet a jövővel, a kritikát a jelennel szemben és elvárja a reménységben való állhatatosságot. E remény nem tényekre, vagy ontológiai alapokra épül, hanem a tiszta futurumra utal, a „futurummal, mint létalkattal rendelkező Istenre.”

## Osszefoglaló tézisek

1. Az igehirdetés az egyetlen Isten egyetlen jövődjét hirdeti. (Jel 1,4–8)
2. Az igehirdetés vallja, hogy az evangéliumok evangéliuma (Jn 3,16) szerint: Isten szeretet, a mi Urunk Jézus Krisztusnak, az egész embervilágnak és különö-

sen az ő kiválasztott népének, a Benne hívőknek Atyja. „az emberiség jövődjéje.”

3. Az igehirdetés vallja, hogy az egyetlen Isten az Ő kijelentése szerint, mint eljövendő (Ex 3,14), jelen van az üdvtörténetben, a világtörténetben és az egyház történetben, melynek módozatairól krisztológiai és pneumatológiai tájékozódással győződhetünk meg.

4. Az igehirdetés vallást tesz Krisztus jövődjéről, mint az Ő naponkénti eljövételéről. Igéje és Lelke által, az anyaszentegyházban.

5. Az igehirdetés rámutat Krisztusnak az embervilágban való állandó eszkatológiai jelenlétére, az Ő szava (Mt 25,31–46) szerint, és a jövőben még gyakoribb megjelenésére a szenvedő emberek milliárdjaiban. A demográfiai robbanás megvalósulása: Krisztus hic et nunc eszkatológiai jelenlétének „megsokasodása”.

6. Az igehirdetés felhívja a figyelmet Krisztus minden szenvedővel magát azonosító condescendenciájának elkötelező erejére: a jelen elképzelhetetlen szenvedéseinek enyhítésére, melyek máris „fejünk felül haladták”, a jövő végpusztulással fenyegető nyomorúságainak megelőzésére, mert máris elkéstünk; az örök jövődben való megítélésünk alkalmára: 2Kor 5,10.

7. Az igehirdetés figyelmeztet arra, hogy a jövőre csak annak a jelennek ígével meghatározott, konkrét feladatait végezve készülhetünk, amelyben a jövő elközelgetett.

8. Az igehirdetés figyelmeztet a „világ vége” apokaliptikus jeleinek technikailag sokszorososan megvalósítható voltára, akkor, ha az ember az egzek erőségeivel kezében és a pokloknak ürességével szívében kíván korunk sürgető feladatainak eleget tenni.

9. Az igehirdetés hirdeti az örökkévalóságot, mint a mindenható Isten életét, mely a Krisztusban jelenvaló és eljövendő. A jelen kategóriájában —, „érezem, hogy az örök élet már a földön az enyém lett” — ez: elhívás, megtérés, újjászületés, megigazulás, megszentelődés, majd a megdicsőülésben a jövő kategóriájába átjutva a személyes élet Istenben való beteljesedését jelenti.

10. Az igehirdetés hirdeti Krisztus uralmát az idő felett: az Ő eljövendő világának már most munkálkodó erőit (Zsid 6,5); minden evilági történeten túlról Krisztus dicsőséges visszajövetelét, mint a világtörténelem értelmét és végső célját; mindenek feltámadásában mindenek örökkévaló megítélését; a kegyelemből dicsőségbe jutás csodáját, mint a „győzedelmes egyház Urával egyesül”-ésének alkalmát; Isten dicsőségének végső manifesztációját.

11. Az igehirdetés vallást tesz arról, hogy végül a kegyelem és dicsőség Ura: „Isten lesz minden mindenkben!” (1Kor 15,28/b).

12. Az igehirdetés azért hangzik az idők végéig, hogy meghirdesse: minden ember a másik számára — Isten akarata szerint — Krisztus. Lehet, hogy sokan nem találják meg az utolsó idők emberei közül a mennyben Krisztust, de mindenki megtalálhatja itt a földön is Krisztusban a mennyet —, „mert aki meg

akarja tartani az ő életét, elveszti azt, aki pedig elveszti az ő életét én érettem, megtalálja azt.” (Mt 16,24).

Az Ő mindhalálig tartó, örökkévaló szeretetével helytálló a jövődjé által meghatározott jelen sürgető feladatai között: „az Ő halálát hirdessétek, amíg eljövendő!” (1Kor 11,26)

„Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto! Sicut erat in principio, et (est) nunc, et (erit!) semper et in saecula saeculorum!”

(Hidas)

Hegedűs Loránt

#### JEGYZETEK

J. Ennek bizonyosságai a következő művek: H. Bergson; Les Données immédiate de la conscience. — Némethi Zell und Freiheit. 1889. — G. Simmel: Das Problem, der historischen Zeit. 1916. — M. Heidegger: Sein und Zeit. 1927. — A. Einstein: A speciális és általános relativitás elmélete. Bp. 1965. — K. Heim: Zeit und Ewigkeit, in Glaube und Leben. 1928. — W. Schmidt: Zeit und Ewigkeit. 1927. — E. Brunner: Das Einmalige und der Existenzcharakter. 1929. — 2. K. Barth: Römerbrief 1926. 482. l. — 3. K. Barth: Kirchliche Dogmatik II/1. 698. k. l. — 4. O. Cullmann: Christus und die Zeit. 1946. 52. l. — 5. O. Cullmann: I. m. 70. l. — 6. E. Brunner: Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953. 47. l. — 7. E. Brunner: I. m. — 8. O. Cullmann: I. m. 55. l. — 9. O. Cullmann: I. m. 39. 41. l. — 10. A. Einstein: I. m. L. 1. sz. jegyzet. — 11. C. F. von Weizsäcker: Die Geschichte der Natur. 1970. és Tragweite der Wissenschaft. 1965. — 12. C. F. von Weizsäcker: Die Geschichte der Natur. 1970. 65. l. — 13. G. Picht: Die Zeit und die Modalitäten. 1971. — 14. A. M. K. Müller: Die präparierte Zeit. 1973. — 15. J. Moltmann: Die Zukunft als Drohung und Chance. 1967. — 16. G. Picht: Prognose, Utopie, Planung 7. l. — 17. Gidai Erzsébet: Mi a jövőkuatás? Bp. 1972. R. Jungk: Die Zukunft hat schon begonnen. 1957. — Uő.: Der Jahrtausend Mensch. 1973. A. Toffler: Der Zukunftsschock. 1972. — Uő.: Kursbuch ins dritte Jahrtausend. 1972. Hires tanulmányok: G. J. Forrester: A világ dinamikája. — D. L. Meadows: A növekedés határai. Besztusev Lada: Abalak a jövőbe. Részletes irodalom található Gidai Erzsébet könyvében. — 18. K. M. zu Utrup: Die Macht des Mitspielers. In Evangelische Kommentare 1974. No 11. 678. l. — 19. C. F. von Weizsäcker: Die Einheit der Natur. 1971. 302. k. l. Weizsäcker elméleti fizikai és futurologiai életművéről l. Bolyki János: A hívő atomtudós felelőssége. Theol. Szemle, 1972. 1–2. sz. 23. l. — 20. G. Howe: Die Christenheit im Atomzeitalter. 1970. — 21. P. Kendrew: Az életfonal. 1966. — J. D. Watson: A kettős spirál. 1970. — G. R. Taylor: Biológiai pokolgép. 1973. — Selye J.: Eletünk és a stress. 1965. — Uő.: In vivo. 1971. — 22. J. D. Watson: I. m. — 23. C. Amery: Das Ende der Vorsehung. — Klaus, Doedens, Folkert: Umwelt-schutz. 1973. — J. Cobb: Der Preis des Fortschritts. 1972. G. Altner: Schöpfung am Abgrund 1974. — S. M. Daecke—G. Altner: Angesichts der erschöpften Schöpfung. In Ev. Komm. 1974. No 11. 656. l. — 24. W. Schneider: Városok Urtól Utópiáig. Bp. 1973. — 25. A. Neil: Antiautoritäre Erziehung. 1971. — Margaret Mead írása a prefiguratív kultúrák védelmében Toffler: The Futurists 1972. c. könyvében. — 26. Freud, Adler, Jung munkássága mellett főként: Woodworth—Schlossberg: Kísérleti pszichológia Bp. 1966. — Radnai Béla: Alkalmazott pszichológia Bp. 1968. — 27. Nyiro Gyula: Psychiatria. Egyetemi tankönyv. — Bovet Maeder és Tournier sokszínű, bibliai alapotosságú, idegrovosi szakértelemmel végzett munkássága. — 28. A marxizmus, az existentializmus és a katolikus filozófia gazdag termése mellett utalunk a protestáns filozófus W. Weischedel és a teológus H. Gollwitzer párhuzamos előadásaira. — 29. J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. 1966. — 30. W. D. Marsch: Zukunft. 1969. — 31. Az eszkatológiával foglalkozó főbb művek: J. Weiss: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 1892. — A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. K. Barth: Römerbrief. 1926: „Az a keresztyénység, mely mindenestől és maradéktalanul nem eszkatológia, mindenestől és maradéktalanul elszakadt Krisztustól.” R. Bultmann: Jesus. 1965. — Glauben und Verstehen I—IV. 1966–67. — F. Buri: Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie. 1935. — W. Kreck: Die Zukunft des Gekommenen. 1966. — P. Althaus: Die letzten Dinge. 1970. — W. Pannenberg: Offenbarung als Geschichte. 1970. — G. Sauter: Zukunft und Verheissung. — Az eszkatológiai kérdésekről is tájékoztat: H. Ott: Die Antwort des Glaubens. 1972.

**Mgrs. Agostino Casaroli** hatnapos látogatást tett a *Német Demokratikus Köztársaságban*, június elején. A látogatásról hazatérő érsek, az egyházi közügyek tanácsának titkára, a Vatikán külügyminisztere újságírók kérdésére elmondotta, hogy utazásának nem volt célja azonnali, végleges eredmények elérése. Már csak azért sem, mivel ez volt a Szentszék és a Német Demokratikus Köztársaság első hivatalos érintkezése. Berlinből való indulása előtt Casaroli a következőket mondotta *Fischer* külügyminiszterhez intézett üdvözlő beszédében: „Ügy tűnik, mindkét fél elérte kitzűzött

célját. A tárgyalásokat jellemző őszinteség és szívélyes hangulat reményekre jogosít fel”. Az NDK hivatalos sajtóügynöksége Casaroli érsek távozása után gyümölcsözőnek és hasznosnak minősítette a megbeszéléseket, mindkét fél részéről. A közlemény megjegyzi még: mindkét fél leszögezte, hogy a katolikus egyház és az állam között fennálló kapcsolat az ország alkotmányában foglalt jogokból és köteleességekből indul ki. Oskar Fischer külügyminiszter és Casaroli érsek folytatni fogják az NDK kormánya és a Szentszék között fennálló kapcsolatok ápolását. (Magyar Kurír, Kathpress)

# A teológia, mint a hit reflexiója\*

Keresztyén jelenünk jellegzetes vonásához tartozik, hogy a teológia különböző értelmezései nagyon szerteágazók. Mindazonáltal vannak emberek, akik a teológiától még nagyon sokat várnak; a törvény és evangélium mély és kritikus tanulmányozásától korunk legégetőbb problémáinak radikális megoldása kezdeményezéséig.

Ezzel ellentétben áll azonban napjainkban egy számbelileg egyre növekvő csoport, amely meg van győződve, hogy a teológiától sokkal kevesebbet lehet várni; esetleg olyasmit, mint segélyszolgálatot, legjobb esetben őrszolgálatot, amelyet az egyház teológiája és tanúi megbízatása alapján tehet és tennie kell; egy szolgálatot, amelyhez természetesen a lelkesutánpótlás biztosítása is hozzátartozik. De megtalálható a kételkedők növekvő táborra is, akik a teológiától semmit vagy olyan keveset várnak, hogy az, az ő felfogásuk szerint (mégpedig az összes teológiai munkaformákkal és tevékenységekkel együtt) nem más, mint az egyház luxusa, ahol az energiákat és eszközöket tulajdonképpen teljesen céltalanul használják fel (azaz eltékozzák), mivel a teológia és a teológusok csak ritkán tesznek mást, mint az egyházat zavarják, rendjét megsértik és „az egyszerű emberek egyszerű hitét” megkérdőjelezzik. Ennek az utolsó csoportnak az érve: szükségünk van a hitből való életre, a követésre, de nem a teológiára. Bevallom nyíltan, hogy önmagam az első, látványosan balga csoporthoz számítom, amely a teológiától nagyon sokat, sőt túl sokat vár: a jogtalanul lenézett, úgyszólván kézműves jártasságtól, amely nem nélkülözheti a gyakorlatot, a szakismereten kereszttül, amely a homályos szövegekben és bonyolult helyzetekben eligazodik, hogy meg tudja azokat oldani, egészen a szent tanításra való nevelésig, az ige türelmes hallgatásáig és Istenre, az Ő döntéseire és tetteire való örvendező, meghitt várakozásáig. Ezért a következő szakaszok célja nem más, mint hogy éppen ezt a szükséges várakozást megalapozza. Remélem, hogy a kiküszöbölési módszer segítségével néhány alapvető félreértést, homályosságot, ill. tévedést lépésről lépésre kiküszöbölök, amelyek hibásak abban, hogy a teológia fogalma ködben lebeg és hogy a megfelelő gondolati fáradozás a keresztyén gyülekezethez való alapvető viszonyával együtt néha fantasztikusan eltorzított optikának esik áldozatul.

## A „teológia” fogalma

Eltételezve a keresztyén nyelvhasználaton kívüli területtől, ahol a teológia szót a „legfelsőbb lény”, a „legfelsőbb ok” és a „legelső elv” stb. fogalmi felfogásainak megjelölésére és azoknak az emberekkel és a világgal való kapcsolatára használják, a jelenlegi keresztyén szokás mintegy háromféle értelmezést mutat ki:

A teológiát mindenek előtt úgy értelmezik, mint olyan gondolkodást Istenről, az emberről és a világról, amely a Jézus Krisztushoz való hite alapul és amelyet az hordoz. Ez a felfogás manapság mind inkább annak kijelentéséhez vezet, hogy a teológia a hit reflexiója. (Ehhez már itt előre kell bocsátani, hogy ezt a mondatot nem olyan értelemben kell érteni, mintha a hit reflexiója csak a hitről való gondolkodást jelentené, hanem a hívó ember olyan gondolkodásáról van szó, amely a hit tartalmából, Isten igéjének szorítása alatt, a világot és az embert, az emberi és az isteni

ügyeket, természetesen magát a hitet is, Isten igéjét és egyéb neki nem tulajdonában levő, csak ajándékozott értékeket vizsgálja, rajtuk gondolkodik és medítál és azokat fogalmilag kifejezésre juttatja.) Van egy másik szokás is — pontosabban mondva a jelentéshasználatok egész összessége, amelyekben az a közös, hogy a teológiát a teológiai elmélettel (a keresztyén tanítással, mint kijelentések, dogmák és nézetek rendszerével) egyenlővé teszik. Ebben a második értelmezésben a teológia az ideológiához közeledik, mégpedig vagy egy társadalmi csoport, egy mozgalom stb. ideológiájához, vagy egy bizonyos nyelvi kifejezés, egy szöveg gondolati tartalmának értelmében vett „ideológiához”. Ide tartozik természetesen minden úgynevezett dogmatika, minden teológiai gondolat, minden hitvallás, hitcikkely, szimbólikus könyv, káté, de memorandum, állásfoglalás, valamint lelkészek és szakteológusok minden szóbeli és írásbeli megnyilatkozása is, amennyiben azok az adott rendszer határait elfogadták és tiszteletben tartják.

Ahogy a teológia a hit reflexiójaként nyílt összefüggések dinamikus ügye, úgy a teológia elméletként statikára való világos hajlamot mutat. Ahogy az első tartós in actu, néha nehezen megérthető, úgy lesz a második hamarabb hiteles, „dokumentumokat alkotó”, a tradícióhoz és a szöveghez kötött. Mégsem zárja ki egyik a másikat. A hit reflexiójának fel szabad és kell a teológiai elméletet, sőt még a legszűkebb fóliánsokból is, használni és „újra életre kelteni”; a keresztyén kudarc tragédiája akkor kezdődik, amikor a teológia elméletként az alkotó visszaverődést a priori elutasítja, vagy amikor a kijelentésekből és megfogalmazásokból álló saját rendszerét kötelező regulae fideiként értelmezi, amelyet megkérdőjelezni egyáltalán nem lehet, még egy olyan megfontolásnak sem, amely hitből fakad.

Végül a teológia szó jelöli az egyes tudományos szakok összességét, amelyek a Szentírás tanulmányozásával, a keresztyén kinyilatkoztatás lehetőségeinek, formáinak és módszereinek kutatásával, de ezeknek a tevékenységeknek és megvalósulásuknak a történetével és távlataival is foglalkozik.

A szokásos nyelvhasználatban e 3 jelentés határai gyakran elmosódtak; ez részben azzal függ össze, hogy a reflexió az elmélethez vezet vagy legalábbis vezethet és a teológiai tudományágak többsége voltaképpen mindkettőnek, azaz az elméletnek és a gyakorlatnak fegyvertára. Ha pedig — ahogy fentebb említettük — a keresztyén kudarc tragikumát ott kezdődik, ahol a tanítás a reflexiót elutasítja vagy lehetetlenné teszi, akkor a teológiai fakultások és a teológiai szakmunka insége csaknem mindig az élő reflexió figyelmen kívül hagyásával és a tanra való kizárólagos koncentrációval van összekötve.

A teológia fogalma körüli bizonyos jelentésvápnak természetesen az a tény is oka, hogy olyan fogalomról van szó, amely az említett három jelentésben nagyon későn vált megszokottá. Alapját a görög teológia képezi, amelyről a klasszikus filológusok úgy számolnak be, hogy azt a sokkal régebbi mitológiából származtatják és ezért a görög ókorban „az isteni történetek elbeszélésével” jelölték; tehát, hogy a teológia úgyszólván a mitológiából vált ki.<sup>1</sup> A fogalomnak ez a feltételezett őstörténete nem éppen biztató. De a történelmi evidencia sem hat biztatóbbnak. Először a „filozófiai teológiát” mutatja — a sztoikusoknál az Istenről való filozófiai elmélet értelmében és az újplatonizmusban, amelynek egész filozófiája „a teológián,

\* Megjelent a prágai *Communio Viatorum* 1974. (XVI.) 4. számában.

mint az Istenről való elméleten” alapul. Ha Philon von Alexandria Mose azt tartja „teológusnak, aki az isteni igazságokba legmélyebben behatolt” és ha a patrisztikában a „theologos” szóval találkozunk (amely azt jelöli, aki az egyházi tanítás fejlesztésében részt vesz), akkor nyilvánvalóan a hellenisztikus filozófiai stílus-elfogadásáról van szó. Ellenkezőleg: az egyházi tanítás jelölésére a középkor közepéig nem a teológia szót használták, hanem a „sacra” vagy a „sacra doctrina” szavakat, míg a „teológia” név ennek a szent tanításnak csak egy bizonyos részének megjelölésére vonatkozott, vagyis az Istenről való tanításra. Csak a késő középkorban kezdték a sancta doctrinát a teológia szóval pótolni. A reformáció is részese volt ennek a fejlődésnek és a teológia fogalmát fokozatosan globálisan értelmezték — a keresztyén gyülekezet szent keresztyén tanítása, elmélete és doktrinája értelmében, ahol eleinte nem választottak külön egyetlen speciális szakot sem. Csak a 17/18. századforduló táján jelentkezett az az igény, hogy a teológiai fázisok bizonyos irányát megnevezzék, amely a dogmák kutatására és magyarázatára vonatkozik; így keletkezett először, mint külön tudományág a „theologia dogmatica”, majd az összevonás által a „dogmatica”.

Más szavakkal: A történelemben a teológia nem szerepel a hit reflexiójaként és a teológia, mint tudományág a késő középkor újdonsága. Csak a történelem-kritika százada hozta a teológiát, a tudományos szakok többszámaként; az e módon összefoglalt fogalmakat először Schleiermacher határolta körül, akinek a tisztán formális felosztást is köszönhetjük: történeti, rendszeres és gyakorlati teológiára (egy olyan felosztást, amelyben a bibliai egzegézist a történeti teológia keretében találjuk és amely — jóllehet később négytagúvá formálódott — még ma is nagy nehézségeket okoz: minden komolyabb teológiai munka állandóan beleütközik mesterséges, de ezért nem kevésbé terhes határaitba, amelyeket fáradtságosan át kell hágnia.)

Már ebből a terminológiai mérlegből két előzetes következtetés adódik:

1. Nem szabad soha elfelednünk, hogy mindezekben a jelentésekben (a hit reflexiója, keresztyén tanítás, tudományos szakok többszáma) a teológia szó egy elég problematikus megnevezés. Nem véletlen, hogy a mitológia kistestvéreként született, hogy a teológus a hellenisztikus gondolkodás-modell előretörésével lépett színre, hogy a modern használat előlegezése a hanyatló középkorban bukkant fel és hogy a teológiai tudományágak tudományos összefogásának atyja egy „válszteni”, aki nagyszerű felfedezései ellenére a keresztyénséget az érzélem vallásaként karikírozta. A teológia fogalmát tehát nagyon körültekintően kell kezelni és minden alkalommal, ha többféle felfogás játszik közre, eszmecserénket meg kellene előzni a jelentéséről való világos megállapodásnak.

2. Ha tudjuk, hogy a teológiai szakok felosztása a 19. századi erőfeszítések gyümölcse, hogy a teológiának tudományos státuszt biztosítson, természetesen a korabeli — romanticizmus és hisztorizmus által formált — tudományos ideál szellemében, latba kellene vetnünk ma mindent, amikor a teológia helyzete bizonyos tekintetben haváriához hasonlít és amikor a többi tudomány felfedezte az interdiszciplinális munkamódszerek nagy előnyét, azért, hogy a szakemberek és szakjaik között az a zavartalan eszmeiség uralkodjék, amelyet Arnold Gehlen a kétség eddigi meghatározatlan elmentmondásaként jellemezett.<sup>2</sup> A jövőben a teológiai iskolák és főiskolák szokásos gyakorlatához kell tartozni a rendszeres kollektív együttműködésnek, az interdiszciplináris konzultációnak, a szemináriumoknak és szimpóziumoknak.

## A reflexió és a hit reflexiójának fogalmai

Bár a teológia, a hit reflexiójának megjelöléseként problematikus meghatározásunk legújabb használatát jelenti, vizsgáljuk meg, hogy mit fejez ki ez a használat az őskeresztyénség korában. A teológia a hit reflexiójaként korábban létezett, mint azok a fogalmak, amelyek azt meg tudták volna magyarázni. A hit reflexióját a legrégebb időtől a jelenig kíséri a tanítványok gyülekezetének minden igyekezete, elmélete és gyakorlata. Ez a keresztyénség módszertani elve és sajátos vallási jellegzetessége, amely a keresztyénséget a többi vallástól oly nagyon megkülönbözteti, hogy joggal kérdezhetjük, vajon egyáltalán vallás-e a keresztyénség.

### Hogyan értjük a „reflexió” jelentéstartalmát?

A latin ige „refleco” eredetileg jelentette: „visszafelé hajlok”, „megfordulok”, ill. „befolyásolok”. A közép-latin ismeri a „reflexio” szót (különböző jelentésekben) és az „iter reflecto” összetételt, mint „visszatér”, „visszafordulok”. Nagyon valószínű, hogy már itt megtalálható a reflexió a visszatérő, vagy úgy is mondhatnánk, hogy az oszcilláló gondolkodás módozataként, vagyis amely a szubjektumtól az objektum felé halad, hogy ugyanazon mozgásban az objektumtól a szubjektumhoz visszatérjen, hogy azt (tudniillik a gondolkodó szubjektumot) rábírra arra, hogy önmagát és ezzel együtt az objektumot is a lezajlott gondolkodási folyamat eredményeinek alapján ismét elhelyezze. A reflexió tehát a gondolkodás visszatérése önmagához, a saját fogalmak és elképzelések analízise, a gondolkodó személy és a gondolt tárgy közötti kapcsolatok és kölcsönhatások iránti tudakozódás.

A reflexió modern felfogása Kanton és Hegelen alapul. Kantnál a megfontolás (reflexio) „az adott elképzeléseknek a különböző ismeretforrásainkhoz való viszonyának tudatossága; csak ezáltal ismerhető fel egymáshoz való kapcsolatuk igazán”.<sup>3</sup> Hegel szerint a reflexió „egy aktus, amely által az Én, miután természetességét levette és önmagába visszatért, tudatában lesz a szubjektivitásával szembehelyezett objektivitásnak és önmagát attól, e kapcsolat megállapításával, megkülönbözteti”.<sup>4</sup> A Descartestól Heideggerig terjedő reflexív filozófia európai tradíciójához kapcsolódva hangsúlyozza Paul Ricoeur a reflexió hermeneutikai alkotóelemének jelentőségét: „A reflexió a létezés utáni vágyunk és erőfeszítésünk magunkévá tétele azokon a műveken keresztül, amelyek erről az erőfeszítésünkről tanúsoknak ... a reflexiónak értelmezéssé kell válnia, mert különben nem tudjuk a létezésnek azt a tényét megragadni, amely elszortan jelentkezik a világban.”<sup>5</sup>

A korabeli filozófia valójában egy ősrégi problémát elevenített fel. Amikor a régiek a szövegeken gondolkodtak és meditáltak, akkor az nem volt más tulajdonképpen, mint filozófiai és teológiai reflexiójuk módja. Egy Heidegger „tulajdonképpen” gondolkodása, amely nem keres lázas feleletet jelenünk kérdéseinek növekvő tömegére, hanem az alapkérdésnél megmarad — nekem legalábbis úgy tűnik — az igazságról való régi felfogás közvetlen közelében áll, ahogy azzal a bibliai és a biblián kívüli bölcsességi irodalomban találkozunk.

### És mit jelent a hit reflexiója?

Egyszerűen az anzelmuszi credo ut intelligam alkalmazását. Ha az anzelmuszi formula azt jelenti, hogy Én azért hiszek, hogy a hitből jövő magatartásból kifolyólag magamat, másokat, a világot, a világi és em-

beri dolgokat el tudjam helyezni és meg tudjam különböztetni, akkor a hit reflexiója a hitből fakadó viselkedést, visszatérő gondolkodást jelenti. A hitből gondolkodó ember tudja, hogy Isten megszólítása az ő gondolkodását kiváltja, de lehetővé is teszi és megfigyelmezi. Ha ő önmagát és a létezését visszatükrözheti, ha az összefüggéseket és kapcsolatokat mérlegelni tudja — és eközben reményteljes és reményteljes perspektívák láttán nem kell elvesztenie — akkor ez azért van, mert Isten szavát hallotta és hitt benne.

A hit reflexiója tehát a visszatérő gondolkodás jellegzetes vonásainak rendkívüli — azaz nem emberi — fokozását jelenti. Különösen ott, ahol Isten beszéde lesz a tárgy, a szubjektumhoz való visszatérés gyakran a hagyományos fogalmak, a szokásos elképzelések, az eddigi „előmegérzések” fájdalmas és gyöttrő felszámolásával jár és ennek a mozgásnak a kimenetele az Isten beszédét tükröző szubjektumnál gyakran nemcsak örvendező csodálatként mutatkozik meg Isten terveinek meglepően reményteljes perspektívái láttán, hanem megrázkódtatásként, az emberi egzisztencia eredeti struktúráinak krízise és összeomlásaként. A hit bizonyára annak tárgyasítása, amit az ember remél és a láthatatlan dolgok bizonyítása (Zsid. 11,1) — mindenestre az, amit az ember remél, de nem lát, ami természeténél fogva nem a mi ügyünk. Ezért Isten megszólításának folyamatához tartozik az (amelyről tudjuk, hogy a hitet ébreszti és hordozza), ha érdeklődni kezdünk — mégha ingatag figyelmünk csücskével is — Isten reményteljes és láthatatlan dolgai iránt, melynek közvetlen következménye, hogy Isten Szentlelke, amely először rombol és csak azután vigasztal, minden láthatót és reménytelent kérdésessé tesz. Ha megfigyeljük, hogy mi történt azokkal az emberekkel, akikről a Zsidókhoz írt levél beszámol, hogy ők a hit által ezt meg tették, felismerjük, hogy náluk mindannyiuknál először fordulat, megtérés, magatartás — és perspektívaváltozás következett be — vagyis addigi egzisztenciájuk kérdésessé tétele és a megszokott fogalmak és elképzelések radikális kétségbevonása, ill. elhagyása, a szép fikciók és szent bálványok vége.

Ezért gondolom azt, hogy a teológia barthi felfogásának szándéka — hermeneutikájának látszólagos vagy valóságos bizonytalansága ellenére, kinyilatkoztatáspolitikus és maró gúnya ellenére, azzal ahogy a hermeneutikusokat, nyelvészeket és szimptomatológusokat kezeli — a keresztyén kerygma jellegének jobban megfelelt, mint Bultmann hermeneutikai munkája, Bonhoeffer értelmezési javaslatai, Tillich korreláció-módszere és ezeknek a koncepcióknak valamennyi mai továbbfejlesztése. Semmi esetre sem az a véleményem, hogy a teológia hiteles tartalma utáni keresésünkben Barth Károlynak kellene az utolsó szót kimondani; csak meg vagyok győződve, hogy vele és mögötte kell haladnunk, de nem mellette el. Rendkívül aktuális marad Barth a keresztyén igazság mindenféle rendszerétől való óvása által, azzal az alapelvvel, hogy a keresztyén gyülekezetben nincs semmiféle fogalom vagy elv, hanem csak a Szentírásban tanúsított és a Szentlelke által élő Isten ígéje irányíthat. Barth rugalmassága, nyílt teológiája annak a folytonos reflexív visszatérésnek az eredménye, amely a teológia tárgyától a gondolkodó szubjektumhoz (a gyülekezethez és magához az Ige alatt álló emberhez) vezet — egy olyan visszatérés eredménye, amely állandó hajlandóságot mutat a kritikára, a felülvizsgálatra, az újra tájékozódásra és a megújulásra. Egyébként jellegzetes, hogy a „Bevezetés az evangéliumi teológiába” című remekművének nincs semmi köze a teológiai tudományba való bevezetéshez, hanem abban személyes hitvallásának egy formáját tárja szem elé és hosszú részletek

vannak, amelyekben Barth elfelejt a teológiáról beszélni és helyette rendkívül igényes módon a teológusról beszél: mintha azt akarná mondani, hogy végső fokon nincs is teológiai tan és hogy a teológia tulajdonképpen csak megfontolásként és gondolkodásként létezik. Reflektálásként, döntésként és cselekvésként — hitből és személyes felelősséggel — mégis a gyülekezet előtt és a gyülekezettel együtt, a gyülekezettel való közös felelősségben.

## A hit reflexiója és a Biblia

Ha a teológiát mindenekelőtt a hit reflexiójaként értelmezzük — mialatt a teológiát, mint tant és mint a tudományágak sokaságát csak másodlagos jelentőségűnek tekintjük — és ha az egyháztörténetben egy ily módon összefoglalt teológiának a megvalósulásait keressük, szánjuk rá magunkat egy felfedezésre, amely a hagyományos protestantizmus környezetében még mindig meglepő:

### *A teológia idősebb, mint a Szentírás*

A Szentírás maga, a bibliai kánon története és mindaz, amit az Újszövetség kialakulásáról biztosan tudunk, meggyőzően bizonyítják ezt.

Már a pusztá történeti tényből, mely szerint a keresztyének gyülekezetei korábban alakultak ki, mint az Újszövetség, következtetni lehetne életük alapján a hit reflexiójára. Mint ismeretes, keresztyén egzisztenciájukat hitük alapján valószínűsítették meg alkotóan és találékonyan. Önmagában ez a következtetés azonban problematikus lehetne, mivel azt is tudjuk, hogy a reflexió a maga világos racionális alkotórészeivel az ember időben és térben való tájékozódásának nem egyetlen formáját jelenti. Ennek rokona a szimbólumokkal, példázatokkal és allegóriákkal dolgozó tájékozódás: a mitopoétikus tájékozódás. Márk evangéliuma értékes bizonyítékot szolgáltat, ha nem Jézus öntudatára vonatkozóan, a mitikus és a reflexív gondolkodás különbségéből, akkor egész bizonyosan az ősgyülekezet ilyen öntudatára vonatkozóan. Mk 4,34-ben olvassuk: „Példázat nélkül (chóris parabolés) semmit sem mondott nekik, de ha maguk között voltak, mindent megmagyarázott a tanítványainak” (epelyen panta).

Ez az ige hely a mito-poétikus (szimbolikus) és a reflexív-hermeneutikai gondolkodás együttélésének bizonyítéka az újszövetségi egyházban. Egy annál értékesebb bizonyíték ez, mivel 2Pt 1,20-ban az „epilysis”-t találjuk az „interpretatio” értelmében (vagyis nem mint „kijelentést”, hanem mint „magyarázatot”). Ha a dialegein, hermeneuein, diermeneuein, ereunan, anak-rinein, és más hasonló kifejezések előfordulását és összefüggését vizsgáljuk, felismerjük, hogy azok jelentős mértékben a tulajdonképpeni hermeneutikai problémára vonatkoznak és hogy az összes előfordulásukban a teológiai hermeneutikáról van szó, amelynek teológiája a hit reflexiója.

Amikor az apostoli egyház az ótestamentumi bizonyosságtételhez kapcsolódik, akkor ezt a reflexió, a visszatérő gondolkodás segítségével teszi. Az Istenbe vetett hiten keresztyén vetíti vissza az ótestamentumi kijelentéseket és egyúttal ószövetségi tartalommal gazdagítja saját felismeréseit, magatartását és tájékozódását.

Már az a tény is utal erre, hogy a teológia legrégebbi formájában nem a Szentírás visszavetítődése volt (hiszen a keresztyén kánon még nem létezett), hanem Isten kinyilatkoztatott szavának visszavetítődéseként alakult ki — amellyel a történeti Jézusban, a gyülekezet karizmatikus életében, a szóbeli hagyományban, a zsinagóga szent szövegeiben és természetesen az apostoli





pota áll fenn, amellyel alapvetően számolnunk kell. A gyakorlat, a munka, a nemzedékváltás a nyelvet is megváltoztatja. A forradalom a nyelvben is gyökeres fordulatot hoz, amely természetesen nem valamiféle nyelvi reformok bevezetéséből áll, hanem gyakran a forradalmi felfedezések során egyes szavak régi jelentése kerül előtérbe, ahogy az manapság az ún. harmadik világ némely országában előfordul.

Az emberi lélek tudattalan részében konzervatív és konzerváló tényezők működnek. Ha kimondom az „apa”, „élet”, „nekem van”, „remélem”, stb. szavakat, akkor nemcsak én beszélek, hanem ezekbe a szavakba belecseng az emberi tapasztalatok, érzések és remények egész története és őstörténete. Hasonlóképpen, ha a keresztyén ember az „Isten” szót kimondja, akkor ebbe belecseng az egyház engedelmisségének és elvárásának egész múltja.

A modern hermeneutika egyre jobban és egyre nyomatékosabban rámutat a nyelv és a valóság kapcsolatának bonyolultságára: ebben nemcsak a nyelvtan és a mondattan, az egzegézis, az irodalmi és a történeti kritika játszik közre, hanem a kultúra, szociológia, antropológia, jeltan, információelmélet, lélektan, lélekelemzés, vagyis valamennyi tudomány és módszeres eljárás egész története, amelyek a jel és jelentés, a jelentés és a gondolkodás, a szimbólum és a jel, stb. kapcsolatát meg tudják magyarázni.

2. A jelenlegi teológiai erőfeszítések ezeket a tényeket egyre inkább figyelembe veszik. A hermeneutikai mozgást világosan jelzi Németországban Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, H. D. Bastian és E. Güttgemann bibliai nyelvtudománya; Angliában és Észak-Amerikában nyelvtudós teológusok régebbi csoportjai (ahol Frederick Ferré és Langdon Gilkey figyelemreméltó bevezetéseket bocsátott vitára<sup>10</sup>); a latin országokban főleg a katolikus tudósok növekvő száma utal erre — néhány felébresztett protestánsal, akik Paul Ricoeur<sup>11</sup> hermeneutikájával foglalkoznak.

Egész különleges fénybe kerül azonban a hermeneutikai probléma a dél-amerikai válság — és felszabadítási göcökből származó teológusok munkája által, akikhez sok más harmadik világbeli szerző is csatlakozik az észak-amerikai feketékkel és néhány tisztánlató európaival együtt. Ezek az emberek viszik ki a hermeneutikai problémát a dolgozószoba félhomályából a forradalmi gyakorlat vakító fényébe. Ha a teológia nem akar csupán defenzív ideológia lenni, akkor újból a szabadság szavává, a gyakorlat visszaverődésévé kell válnia — állítja Rubem Alves<sup>12</sup> teológus. Míg Paulo Freire,<sup>13</sup> a pedagógus, azt hangsúlyozza, hogy az emberek öntudatát és lelkiismeretét gyakorlat nélkül nem ébreszthetjük fel és nem változtathatjuk meg, de ugyanazzal a lélegzetvétellel hozzáfűzi, hogy a gyakorlat, amelyben az öntudat felébred és megváltozik, nem csupán akció, hanem akció és reflexió. A gyakorlat és az elmélet egységéről van szó, amelyben mindkettő állandó mozgásban — a gyakorlattól az elméletig és az elmélettől a gyakorlatig — alakul, formálódik.

„Az elméleti gyakorlat akkor jelentkezik, ha a megvalósított gyakorlattól eltávolodunk, hogy világosabban lássuk. Tehát az elméleti gyakorlat csak akkor valódi, ha dialektikus mozgást folytat önmaga és a gyakorlat között, amelyet bizonyos összefüggésekben végrehajt. A gyakorlatnak ez a két formája, a folyamat két elválaszthatatlan mozzanata, amelyek segítségével a kritikai megértésig eljutunk. Más szóval, a reflexió csak akkor igazi, ha az bennünket visszaparancsol — ahogy

Sartre hangsúlyozza — az adott helyzetbe, amelyben működünk”<sup>14</sup>

A gyakorlat e módon értelmezett reflexiója a felszabadulás—teológiába<sup>15</sup> torkollik, amelyben a felszabadulást egész konkrétan kell érteni, „szabadulás” minden spiritualista és pietista lerakódástól. A forradalmi gyakorlat folyamataként értelmezik a felszabadulást, amely nem nélkülözheti a történelem, az osztályharc, a gazdasági és kulturális imperializmus, stb. elemzését. A felszabadulás—teológia szerzői mindezekelőtt az exodusi nagy üzenet háttéréből olvassák a Szentírást, amely meggyőzi őket arról, hogy „Isten oldalán tartózkodni” annyit jelent, hogy együtt lenni a kiszákmányoltakkal, az éhezőkkel és az elnyomottakkal; „feketének lenni” pedig azt jelenti, hogy a kiközösítettekkel azonosulni. Nagyon élesen támadják a csak „akadémiai” teológiát, vagy az olyan teológiát, amely csak a status quo-t biztosítja és ezzel kapcsolatban „fehér teológiáról”, sőt „NATO—teológiáról”<sup>16</sup> beszélnek. Ezek a kritikai támadások bizonyára gyakran elhamarkodottak; bizonyára előfordul, hogy ez a teológia krisztológiailag szegény. De nem hallottunk-e gyakran kemény szavakat Európában az „antikeresztyének egyházától”? És nem a reformáció szava volt-e az?

Minden valószínűség szerint a teológia, mint a hit reflexiója, a mi feladatunk lesz a XX. század utolsó harmadában. A tekintéllyel biztosított dogmákban nyugvó hit, de a nagy dogmatikai rendszerek teológiája is, az uralkodó egyház múltjához tartozik, egy olyan hatalmas egyházhoz, amely a társadalmi rend ideológiáját is mérvadóan meghatározta. (Mellesleg: a „rendszeres teológiát” nem szeretném másként értelmezni, mint a hit reflexiójaként, amelynek „hermeneutikai törekvését” rendszeresen figyelembe veszik és végzik. Barth a „rendszeres” szó helyett az „alapos” szót javasolta.) A teológia, mint a hit reflexiója, kockázatos vállalkozás. De a rizikóból eredő érvelés és a vállalkozástól való félelem annak a szolgálónak az ellenvetése, aki a talentumot a földbe rejtegette.

Ludék Broz

Fordította: ifj. Görög Tibor

#### JEGYZETEK:

1. Kerényi Károly, Theos und Mythos (Kerygma und Mythos, 1963, VI. 28–37. o.; különösen azonban a 29–30. o.)
2. Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg, 1957. — a 9. fejezetben a „személyliségről”.
3. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1906, 260. o. — 4. G. W. F. Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), 413. §. — 5. Paul Ricoeur, De l'interprétation — essai sur Freud, Paris, 1965, 54. o. — 6. Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich, 1962; különösen a III. rész: „A teológiai egzisztencia”.
7. Robert Will, La liberté chrétienne, Strassbourg 1922, 41. o-tól. — 8. Petrus Martyr Vermigli, Loci communes. Londini 1576, 13. o. — 9. Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, 1965, II, 271. o. — 10. Frederick Ferré, Language, Logic and God (1961), New York, 1969; Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language, Indianapolis, 1969. — 11. P. Ricoeur, „Le conflit des interprétations — essais d'herméneutique”. Paris, 1969. — 12. Rubem Alves, A Theology of Human Hope (1969), 1971 New York. — 13. Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten (1968), Stuttgart, 1971. — 14. Paulo Freire, Education, Liberation and the Church Study Encounter 38, IX. kötet, 1. sz. (1973). — 15. Adolfo Ham, Introduction to the Theology of Liberation; Com Viat, 1973, 113–120. o. és Ludék Broz, Europäische Theologie im Kreuzfeuer; Ibidem, 121. o. — 16. Lásd Joseph Washington és James Cone munkált (különösen a „A Black Theology of Liberation” c. művét) és Albert Cleaver, „Theology and the Black Consciousness” (Harvard Theological Review, 1971, okl.); továbbá Cone, Assmann, Freire és Bodipo Malumba előadásai a fekete-teológiáról és a felszabadulás-teológiáról rendezett szimpóziumon (RISK, Genf, 1973, 9. kötet, 2. sz.) és Joseph Comblin jelentős kritikai tanulmánya: „Le thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine” (La revue nouvelle, Bruxelles, 1972. máj.—jún.)

# A reménység teológiái

A háború utáni teológiai mozgalmak és iskolák között az utóbbi tíz évben egy új és sokat ígérő teológia jelentkezett, amely magát a „reménység teológiájának” nevezte. A radikális liberális teológiák sivatagjai után, amelyek között is a leghalottabb volt az ún. „Isten halott”-teológia — ez üde oázisként hatott, amely egy „életes” teológia ígéreteit hordozza. Ez a mozgalom születését, illetve újjászületését Jürgen Moltmann: „Theologie der Hoffnung” című 1965-ben megjelent könyvétől számíthatja. Azóta ez a mozgalom kiterjedtebbé és úgy kiteljesedett, hogy ma már a reménység teológiáiról beszélhetünk.

Mindjárt az elején meg kell kérdeznünk és tisztáznunk, hogy nem tautológiával állunk-e szemben, amikor a reménység teológiájáról vagy teológiáiról beszélünk?

A teológia etimológiája szerint is: Istenről való beszéd. Vajon Isten fogalmának nem egyik lényeges tartama-e az a bele vetett reménység, amelyet megkövetel azoktól, akik hozzá fordulnak, róla beszélnek? Benne hinni nem azt jelenti-e, hogy benne reménykedni? Bizonyos értelemben minden teológiáról, amelyet eddig ismerünk, nem mondható-e el, hogy a reménység teológiája? Ugyanakkor meg kell azt is gondolni, hogy minden teológiai rendszernek van néhány csak reá jellemző, sajátos vonása, eszméje, látásmódja, amelynek segítségével magyarázza újra és újszerűen a keresztyén üzenetet. A reménység teológiái az eschatont teszik meg bázisuknak és mindent ebből a szempontból magyaráznak. A teológiát az eschatonnal igyekeznek azonosítani.

## A reménység teológiájának képviselői

Amikor az eschatológiát említjük azonnal *Albert Schweizer* jut eszünkbe, akiről tudjuk, hogy a század elején milyen komolyan foglalkozott az eschatológiával. Azonban kevésbé ismert, hogy az eschatológiát a korai liberális teológia alatti tetszhalálból *Johan Weiss* ébresztette fel. Az 1892-ben megjelent „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes” c. munkájában ezt írja: „Az Isten országa Jézusban» idea abszolút világfeletti tényező, amely teljesen szemben áll ezzel a világgal. . .” Jézus nála nem mint a Hegyi Beszéd erkölcsi tanítója jelenik meg, hanem eschatológikus üzenetével apokaliptikus fanatikusává vált.<sup>1</sup>

*Albert Schweizer* így summázza eschatológikus álláspontját: „Az eddigi történeti kutatások hibája, hogy szerintük Jézus spiritualizálja a korabeli zsidók messiásvárását, holott valójában csupán a szeretet erkölcsi hitvallását fűzte hozzá. . . A két legrégebb evangélium pontos utbaigazításaira támaszkodva, a Jézus életére vonatkozó eddigi tarthatatlan magyarázatokkal szembeállítok egy másik felfogást: úgy ábrázolom, ahogy gondolkodásában, szavaiban és tetteiben meghatározta őt a földi világ közeli végének és a természetfölötti messiási birodalom eljövételének várása. Ezt a magyarázatot „eschatológikusnak” nevezik, mert megfelel a világvégével kapcsolatos eseményekről szóló hagyományos zsidó-keresztyén tannak. Ahogy Jézus nem azt hirdeti, hogy Isten országa már most megkezdődött, hanem, hogy a jövőben jön el, ugyanúgy magáról sem hiszi, hogy ő már most Messiás. Csupán arról van meggyőződve, hogy a messiási birodalom eljövetelekor, amikor a kiválasztottak belépnek a számukra készített természetfölötti létbe, Ő maga Messiásként nyilatkozik meg. A nép előtt csak Isten országa közeli eljövételének a hirdetőjeként szerepel. Akik hallgatják azoknak nem kell tudniuk, hogy kivel állnak szemben. Majd

megtudják Isten országa eljövetelekor. . . Ami ő magát és azokat illeti, akik vele együtt Isten országa mielőbbi eljövételében reménykednek — Jézus megjövendöli, hogy el kell szenvedniök együttesen a messianizmus előtti sanyargatást és megpróbáltatásokat kell kiállniok. . . Később, egy adott pillanatban — nem tudjuk, hogy hetekkel vagy hónapokkal fellépése után Jézus megbizonyosodik arról, hogy elérkezett Isten országa eljövételének órája. Sietve elküldi tanítványait kettésével Izráel városaiba, hogy elterjesszék a jó hírt. . . Várakozása azonban nem teljesül be. . . Jézus ezt a késedelmet nem magyarázhatja másként mint hogy előzőleg még valami különleges eseménynek kell történnie. Felmerül benne az a gondolat, hogy Isten országa csak akkor jöhet el, ha ő maga, a jövődő Messiás szenvedésével és halálával vezekel Isten országa választottai helyett, és ily módon megváltja őket a messiási kor előtti sanyargatásoktól. . . A földi Utolsó Vacsorán megáldja őket mint asztaltársait a messiási lakomán. . . Jézus tehát abban reménykedik, hogy engesztelő halála meggyorsítja a messiási birodalom eljövételét, az azt megelőző megpróbáltatások nélkül. Bírái előtt kinyilatkoztatja, hogy meglátják majd az Ember Fiát ülni a hatalomnak jobbján, és eljöni az ég felhőivel. Minthogy a tanítványok a szombatot követő reggelen üresen találták a sírt, és minthogy lelkesen várokoztak arra a dicsfényre, amelyben Mesterük majd megnyilatkozik előttük, látomásai voltak hogy a Mester feltámadt — így aztán biztosak abban, hogy az égben van Isten mellett, hogy hamarosan megjelenik mint Messiás, és beteljesedik Isten országának eljövetele.”<sup>2</sup>

Schweizer ugyan egyértelműen hangsúlyozza Jézus és a korabeli követői életében az eschatológikus váradalmak fontosságát, azonban messzebbvezető következtetést nem vont le belőle. Az első világháború után kibontakozó dialektika teológia újra hangsúlyozta az eschatológiát s annak rendszerén belül különös hangsúlyt adott. Nem csak az ezzegetikai tanulmányokban, hanem a dogmatikán belül is elsőrendű helyet biztosít ennek. *Karl Barth* Römerbrief-jében a következőket mondja: „Ha a keresztyénség nem lesz egészen és fenntartás nélkül eschatológikus, semmiféle kapcsolata nem marad Krisztus felé.”<sup>3</sup> Mi a jelentése az eschatológiának ebben a teológiában? Míg Schweizer-nél a történelem mozdul csendesen az eschatológikus jövő felé, addig Barth-nál ellenkezőleg az eschaton az, amely betör a történelembe és amely minden emberi történelmet annak végső kríziséhez vezet.<sup>4</sup> Erről így beszél: „Krisztus újrajövételét az Újtestamentum mint revelációt írja le. Revelálja magát nem csak az Egyháznak, hanem mindenkinek az ő valóságos személyisége teljes tisztaságában és nyíltságában, mint bevégzett’ jön napvilágra. . . Mit hoz a jövő? A történelemben ez nem egy újabb fordulópont lesz, hanem annak a kijelentése, hogy az a maga valójában mi. Ez az a jövő amelyre az Egyház emlékezik és amely most egyszer s mindenkorra bekövetkezik. Az Alfa és az Omega ugyanaz.”<sup>5</sup>

A reménység teológiájának megalapítója és legfőbb képviselője *Jürgen Moltmann*. Teológiájában Isten a reménység Istene, úgy lesz azzá, hogy ígéreteket ad. Magát ígéreteken jelenti ki. Főművében a „Theologie der Hoffnung”-ban fejt ki tanítását. Vegyük most szemügyre néhány fontos vonását. „Az ígért szóban van előttünk Izráel reménység-vallásának kulcsa.<sup>6</sup> Mi ennek az Istenhez vezető ígértnek az értelme? Jelenti azt az elkövetkezendő valóságot amely még nem lé-

tezik. Így az ígéret az ember szívét a jövőbe helyezi, amelyben az ígéret beteljesülése várható. Ezért az ígéret az embert a jövőhöz köti. Továbbá, az ígéret úgy határoz meg egy történelmet, hogy ez a történelem nem tartalmaz ciklikus visszatérést, hanem határozott irány van annak beteljesülése felé. Az ígéret szava olyan szó, amelynek a valóságban nem találjuk a megfelelő tartalmát, sőt ellenkezőleg: ellentétben áll azzal. Az ígéret nem tekinthető függetlennek attól aki adja: Istentől. Az ígéret beteljesülése tartalmazhat egy olyan új, meglepő elemet, amely az adott ígérettel szemben áll. Az ígéret nem hull darabokra a történelem körülményei között, vagy történelmi formák között, hanem — magyarázat segítségével — át tud alakulni anélkül, hogy elvesztené bizonyosságát, váradalmát és mozgását. Az ótestamentumi ígéretnek jellemzője, hogy ezeket sem a családások, sem a beteljesedések nem irtották ki Izráel történelméből, hanem ellenkezőleg Izráel történelmi tapasztalata állandóan új és szélesebb magyarázatot adott azoknak. Ez a magyarázata annak, hogy Izráel miért nem változtatta meg Istenét amikor az ígéret földjét elfoglalta, hanem a pusztaság ígéret-Istene maradt továbbra is Istene Kánaánban. Valóban, a régi ígéret beteltek a föld elfoglalásakor és a nép megsokasodásával, és az ígéret pusztai Istene magát olyan mértékben tette fölöslegessé, amennyiben ígéreteit beteljesítette. A letelepült életforma, amely kialakult az elfoglalt földön nem sokat tud kezdeni az ígéret Istenével, amelyeket még a vándorlásban a pusztában kapott. Ugyanakkor az agrárkultúrát uraló helyi istenek kéznél voltak. Azonban a helyzet az, hogy minden ígéret, amely betelt, exponálója, kezdeményezője és megerősítője lett egy még nagyobb reménységnek.<sup>7</sup> Isten tehát a jövő Istene Moltmannál. A jövő az ő essenciális természete.<sup>8</sup> Istent soha nem tudjuk magunkban vagy magunk mellett teljesen, hanem csupán előttünk. Ő a jövő felőli ígéreteiben találkozik velünk, amit még nem bírunk, de amelyet aktív reménységben várhatunk. A keresztyén eszkatalógia Jézus Krisztusról és az ő jövőjéről beszél. Felismeri a feltámadt Jézus valóságát és hirdeti a feltámadt Úr jövőjét. Innen van az, hogy minden megállapítás a jövővel illetően Jézus Krisztus személyében és történetében gyökerezik, ő az akinek segítségével különbséget tehetünk az utópia és az eschatalógia között. A megfeszített Krisztusnak azért van jövője, mert feltámadott. Minden Krisztusról szóló megállapítás nem csak azt foglalja magában, hogy ki volt, hanem azt is, hogy ki lesz és mit remélhetünk tőle. Ő a mi reménységünk (Kolossé 1:27). Moltmann a *theos epangeilamemosz* szembe állítja a *theos epifanés*-t, az ígéret Istenével szemben a megjelenő Istent. Erről azt mondja, hogy a hellénista misztériumvallásokból jött elő és végső fokon a görög metafizikából. Jézus élete, halála és feltámadása nem írható le az istenek epifániáinak mintájára, hanem csak a várakozás kategóriáiban, amely egyedül felel meg Isten ígéreteinek.<sup>9</sup> Moltmannál Krisztus föltámadása alapvető fontosságú. „A keresztyénség áll vagy esik Krisztusnak Isten által a halálból való feltámadásával.”<sup>10</sup> Krisztus feltámadása alapja a reménységnek és új ígéret, hogy Jézus a megdicsőült Úr új történelmet fog hozni a világra. A történelem tehát előre felé mozdul Jézus végső győzelméig az Egyház missziója révén, amelyben az ő uralma megvalósul és győzedelmeskedik. Mint látjuk Moltmannál az eschatalógia nem a végső dolgokról való tudomány, nem valaminek a vége, hanem mindenek a kezdete. A reménységet a teológia alappillérvé teszi meg. Anselmus híres mondását: *fides quaerens intellectum*, ő így alakítja át: *spēs quaerens intellectum!*

A reménység teológiájának másik markáns képviselője:

*Wolfhart Pannenberg*. Felfogásának lényegét így írja le: „...a valóságnak egy speciális felfogása felel meg a Biblia Istenének. Ennek az Istennek az álláspontja szerint minden valóság a jövőre vonatkozik és úgy tapasztalható, hogy eschatalogikusan orientált... Isten az ígéret Istené, mivel népét új jövő felé vezető és mivel ő az eljövendő királyság Istene. A csúcspont Jézus megjelenése, nála az Isten országa közelsége felőli meggyőződés annyira Isten jövőjére koncentrál, hogy a múltból és a jelenből minden elveszti önálló értelmét és Isten jövője válik a jelen számára döntővé.”<sup>11</sup> „A bibliai írások olyan dokumentumok, amelyek Izráel Istenének olyan felfogására vezetnek, hogy ő a reménység Istene az ígéret történetén keresztül, amelyet Izráel kapott. A jövő ígéretében hirdetik, először mint legközelebbi történelmi célok, ilyen a föld ígérete, megsokasodott utódok és a dávidi dinasztia legyőzhetetlensége. Am ezután az izraeliták reménysége túlterjesztett a reménységnek e megelőző fokain, objektumain, túl azok beteljesülésén és azok előre meghirdetett kudarcán Izráel Istenének végső cselekvése reménylésére, hogy az egész történelmet végső beteljesedésre viszi igazságban, békében és örökéletben. Ez az istenországa utáni végső remény, magának Istennek uralkodása utáni remény, a megelőző reménységekből, azok beteljeséséből és ítéletéből támad... Isten uralkodása, akinek akarata az egyedülálló karakterét Izráel egész történelme alatt tapasztalta, teljesen ebbe a történelemben volt ágyazva. Azonban az izraelitáknak a végső reménysége Jézus üzenetében revízió alá kerül a jövő Istene és uralmának fényében. Bízni Isten eljövendő uralmában — most már elég volt valakinek az üdvösségéhez, a tradicionális kegyesség bármi további követelménye nélkül. Ennélfogva a jövő Istene — Izráel Istene minden dolognak mértékévé vált.”<sup>12</sup> Majd így Jézus feltámadásáról: Jézus feltámadásának elfogadása volt az a remény amelynek alapján a zsidók a jövő általános feltámadást remélték. A történelem vége az általános feltámadás lesz és ez lesz a végső reveláció is. Jézus feltámadása nem elszigetelt csoda, hanem az általános feltámadást megelőző kezdet. A történelem vége, jöhet az emberiség számára ez még jövő, mégis Jézus történelmében jelenlevő is.<sup>13</sup> Pannenbergnél a jövő Istene a történelemben jelenti ki magát: elsősorban Izráel történelmében és beteljesülő ígéretével neveli rá népét a mind merészebb reménységekre való hitre: a maga végső eljövételére, a halottak feltámadására és az ő közvetlen uralmára.

Földrajzi és felfogásbeli távolsága ellenére is a reménység teológusainak csoportjához tartozik *Rubem Alves* fiatal brazil teológiai professzor is. A „*Holnap Gyermekei*” c. könyvben (*Tomorrow's Child*) fejti ki idevonatkozó gondolatait.<sup>14</sup> Alves civilizációnkat egy dinosauruszhoz hasonlítja, amelynek „ereje arroganciája” vezetett végső pusztuláshoz. „A dinosaurusz nem azért halt ki mert gyenge volt, hanem mert túlságosan erős volt. Fantasztikus ereje biológiai felépítéséből következett, amely alapján véve abszurd volt... Civilizációnk hasonló a dinosauruszhoz... Ami erős annak jobbnak kell lennie. Az erő szeretete megszállottá tesz bennünket és az erő maga az egyedüli istenünk. Ezért van az, hogy gazdaságunk az állandó növekedés állapotában van.” Az „egészséges gazdaság” a „növekedő gazdaság”. Az teljesen mindegy, hogy mit állít elő: cigarettát, fegyvert, rózsákat vagy Bibliákat. A fontos téma az, hogy profit legyen, de ha lehet még nagyobb. Az emberi élet egy számmá redukálódik, elveszti valószínűségét és csupán úgy tartják számon mint jó vagy rossz befektetést. A háború, a fegyverek eladása, a napalm gyártása kiváló befektetés. A halál piaca ki-

meríthetetlen. A rabszolgamunka és az apartheid szintén jó befektetés. Ezek olcsó munkát eredményeznek és ez jó a gazdaságnak. De a béke és igazságosság rossz befektetés. Ha valakinek kétsége van efelől nézzen bele a nemzeti költségvetésbe és meglátja mennyit költenek a békére és mennyit a rombolásra. A világ dologi értékeinek növekedése egyenes arányban van az emberi világ leértékelésével. Ugyanez érvényes a háború logikájára. Egyetlen cél van: erő, pusztá erő. Ez egyike az ún. Pentagon Papírok legmegdöbbentőbb leleplezésének. Ezek a háború professzionistái! Szemük és értelmük afele a helyzet felé fordul, amely tele van szenvedéssel, halállal és kétséggel. De ők nem érzik a szenvedést. Nem említik a halottakat. Nem látják a kétségbeesését. A gazdasági életből csupán egy érdekli: a hatalom növelése. Ha a hatalom szeretete egy rendszerben a végső célá válik, az értékek felőli minden kérdést el kell ejtenünk. Az erő fontosabbá válik mint az élet; az élet a hatalom eszközévé redukálódik. Csúpan egyetlen kérdés marad fenn: hol, mikor és hogyan használják fel az erőt. Így tevékenykedik a dinosaurus.<sup>15</sup> Ez a diagnózis. Miben látja a gyógyulást Alves? Ebben: „Világossá vált, hogy a világnak radikális átalakulásra van szüksége.”<sup>16</sup> De úgy látja, hogy bár ezt a változást optimistán várta a háború utáni nemzedék, bizonyos csalódással kellett megállapítania, hogy ez még nem érkezett el. A jelenlegi helyzet: „A Fogság száműzetésében vagyunk, és nem valószínű, hogy meglátjuk az Igéret földjét. Ez az oka romlásunknak.”<sup>17</sup> Megoldásként a reménységet ajánlja. De miért ez a megoldás? Így felel reá: „A reménység hallja a jövődó dallamát, a hit az amely táncol arra.”<sup>18</sup> De mi kényszerít arra, hogy reménykedjünk? A vágyaink — adja meg reá a feleletet. Bibliai szavakkal fogalmazva, azért érdemes a jövőben reménykedni, mert láttuk azokat az eseményeket amelyek a múltban történtek.<sup>19</sup> De hogyan indulhat meg egy ilyen teremtő esemény? Mit tehetünk érte? A Biblia nem mondja meg hogyan történik, de azt elmondja, hogy megtörténik. A Lélek jeleire és gyümölcsire mutat. A tradicionális teológia nyelvén kifejezve: nem cselekedetek által váltattunk meg; nem tudunk kreatív cselekedeteket létrehozni. Kegyelem által váltattunk meg. A kreatív esemény egyszer csak itt van és felkínálta magát nekünk, anélkül, hogy képesek lennénk annak keletkezését megmagyarázni. Az egyetlen dolog amit tehetünk, hogy csatlakozunk hozzá.<sup>20</sup> Alves azonban nem hagy kétséget afelől, hogy kik a jövődó hordozói. „A Biblia megerősíti, hogy az elnyomottak és nem a gazdagok és hatalmasok az új jövődó csirája.”<sup>21</sup> Alves ideája tehát az „új holnap”. Ez az új holnap a történelmen belül fog megjelenni. „A jövőről való látomásokat, ha elszakítjuk a történelemtől — nem nevezhetjük reménységnek.”<sup>22</sup> Alves vallja, hogy a történelmet Isten keze formálja, de éppen úgy az ember is. Ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy a technológia, amelytől a bajok megoldását várja az emberiség, főleg a harmadik világ: megrontja az embert, mert a lelkét az ember által bírt dolgok formázzák.<sup>23</sup>

Carl E. Braaten szintén a teológusok e csoportjához számítható. Az ő reménysége is a történelmi jövő. De az ő erről való elképzelése a gazdag amerikai technológiai társadalomból ered. A társadalomban, szerinte a tervezés fontosabb szerepet fog betölteni, úgy a kormányzat munkájában mint a gazdasági életben. Úgy véli, hogy egy új „osztály” fog keletkezni: a szakértőké, akiket futurologusoknak fognak nevezni. Ezek azok akik a számítógépek és más berendezések segítségével keresik a feleletet arra, hogy milyen feltételek fognak létezni a jövő különböző időszakasaiban. Braaten amellet érvel, hogy a keresztyén eschatológia és a sze-

kuláris futurologia között egyfajta korelláció jöjjön létre. „A mai keresztyéneknek meg kell látniuk, hogy nem egyedül ők azok akik álmokat álmodnak egy új és jobb jövő felől és nem csak ők képesek azért dolgozni, hogy ez megvalósuljon. Magukat utópisták, futurologisták és revolucionaristák között találják elvegyülve, akik szintén egy új világ jövőjéért élnek.”<sup>24</sup> De egy lényeges különbség mégis van a keresztyének és más, jövőt várók között, az, hogy a szekuláris futurologusok a jövődót az innen való tervezéssel érik el, a keresztyén eschatologia esetében Isten országa felénk közelget.

A katolikus Johannes Metz különleges helyet foglal el e teológusok csoportjában a „politikai teológia” gondolatával. Úgy véli, hogy egy ilyen teológia hatással lehet a keresztyénség individualista felfogására, méghozzá korrigáló hatással. A feladat szerinte az, hogy „deprivatizáljuk” a teológiát. „A teológia deprivatizálása a politikai teológia első számú kritikai feladata” — írja, de továbbmegy: „Ez a deprivatizálás úgy tűnik nekem van olyan fontosságú mint a demithologizálás programja.”<sup>25</sup> Az ígélet — és így a reménység — adatik az embernek, a társadalomnak. Kimutatja, hogy az evangéliumok különleges formái nem egy magán személy biográfiái, hanem egy közösségért élő személyiség megnyilatkozásai. A keresztyén reménység deprivatizálása kapcsolatba hozza a keresztyéneket az emberiség szociális törekvéseivel és különösen az elnyomottakkal. Azonban nem arról van szó Metz szerint, hogy a keresztyénséget politikai mozgalommá tegye, sem nem arról, hogy az egyéni kegyességet elvesse — mint azt némely szélsőséges keresztyének szeretnék. Hanem: Metz felismerte, hogy a keresztyénségnek csupán egyéni kegyességben való kifejezése nem elégséges abban a világban amely mind jobban intézményesítetté válik. Ha Krisztus minden élőknek ura, akkor helyén való a felhívás az ige deprivatizálására.

Hadd említsünk még egy katolikus teológust a reménység teológusai közül: Josef Pieper-t.<sup>26</sup> Azzal a kérdéssel birkózik, hogy milyen reménysége lehet az emberiségnek a nukleáris korban? Az ember valóban mit remélhet? Felveti, hogy nem kellene-e különbséget tennünk reménységek és az ún. Nagy Reménység között, amellyel a keresztyének osztoznak nemkeresztyénekkal? Fontos megállapítást tesz a történelemlről, amikor azt mondja: „Egy történelmi eseményt nem lehet előre megjósolni, mert az az ember spontán döntésének szabadságán belül van.” De a keresztyén reménység nem történelmi vizsgálódásokon nyugszik, hanem a proféción. A profécia mibenlétét vizsgálva megállapítja, hogy a profécia nem nyújt semmiféle bizonyosságot. Majd megállapítja, hogy a jövő nem profétai prognózisát az idealista filozófia képviseli (Kant), azután az evolucionalista kozmológia (Teilhard de Chardin) és a misztikus eschatológus marxizmus (Ernst Bloch). Amellet érvel, hogy hiábavaló hinni a „nagy reményben” anélkül, hogy hinnénk abban „Aki” amögött van. Igen érdekes kérdéseket vet fel: Hogyan lehetséges kollektív megelégedés egyéni megelégedés nélkül? Milyen helye van a proféciónak a keresztyén gondolkodásban? Ha a profécia a történelemnek egy borzalmas végéről beszél, hogyan írható akkor le úgy, mint reménység? Hogyan lehet a keresztyén reménységet cselekedetekben kifejezni? Látjuk, hogy Pieper inkább fontos és komoly kérdéseket vet föl a reménységgel, történelemmel kapcsolatban, mintsem felel azokra. De jó, igaz és valóságos problémákat feltáró kérdések nélkül nincsen megfelelő felelet sem azokra.

## A filozófiai háttér

Miután láttuk a reménység teológiáját művelő legjellemzőbb teológusok körét és tanításainak legmarkánsabb vonásait, most foglalkozzunk azzal a kérdéssel, hogy teológiájuk mögött milyen filozófiák állnak, amelyek végül is döntőek teológiájuk kialakulására.

Elsősorban Ernst Bloch-ot<sup>27</sup> emlegetik, mint aki főleg Moltmann és Pannenberg teológiája mögött áll. Moltmann a „Reménység Teológiája” c. művében egyenesen rá hivatkozik.<sup>28</sup> Pannenberg a „The Basic Question of Theology II.” c. művében egy külön esszét ír Bloch teológiai felfogásáról.<sup>29</sup> De még jellemzőbb, hogy Bloch egyik könyvének, amely a „Man on his Own” címet viseli a bevezetőjét Moltmann írta és az előszót Harvey Cox.<sup>30</sup> Mi volt Blochnak az a gondolata, amely megragadta és inspirálta e két teológust és nyilván ha ki nem mutathatóan a többieket is? Cox így beszéli ezt el: „Néhány évvel ezelőtt egy késő délutáni tea alkalmával egy barátunk az otthonában valaki nekiszegezte az öregemnek a kérdést, hogyan tudná filozófiáját egy mondatban kifejezni. „Minden nagy filozófus gondolatait ki tudta fejezni egy mondatban” — szölt a barát. „Nos, mi lenne az Ön mondata? Bloch egy kicsit pőfékelt pipájából, aztán így szölt: „Veszélyes csapdából kell kikerülnöm. Ha felelek rá, akkor ezzel magamat a nagy filozófusok közé sorolnám. De ha csendben maradok, olyannak tűnék fel, mint akiknek ugyan sok van a fejében, de nem sokat tud erről mondani. De inkább tűnjek föl orcátlannak, semmint csendben maradjak, most tessék a mondat: S még nem P.”<sup>31</sup> Mit jelent ez a rébusznak tűnő mondat? Azt mondani, hogy S egyenlő S-el, Bloch ontológiája szerint nem más, mint a valóság statikus szemlélete, ez viszont nem más, mint a helyzet meghamisítása. Ugyanis bármilyen rövid idő is telik el az ilyen megszületett megállapítás óta, ezalatt a valóság továbbmozdult a jövő felé és ez relativizálja a korábbi megállapítást. Azt jelenti-e ez, hogy Bloch elejti a klasszikus logika identitás-törvényét? Pontosan azt. Bloch változtatást javasol a logikában. Ez az új logika jobban megfelelne egy olyan korszaknak, amelyben felfedeztük, hogy maga a változás az egyetlen állandó. Bloch mondatának azonban egy másik mondanivalója is van, ezek a szavak: „Még nem.” Az ember Bloch felfogásában elsősorban nem „A gondolkodó”, vagy „A szimbólumkészítő”, vagy „A szerszámkészítő”. Az ember nála „A reménykedő”, az, aki remél. Esszenciális egzisztenciája szerint az ember az eltűnő „most” és a mindig újra megjelenő „még nem” közötti szűk ösvényt járja.<sup>32</sup> Bloch filozófiája szerint azonban nem csupán az ember, hanem a kozmosz is a maga egzisztenciájában mindig tovább mozdul a még be nem töltött esszenciája felé. Bloch maga azonban ateista. Számára a vallások forrása abban a dichotómiában van, amely az ember jelenlegi megjelenése és az ő nem jelenlevő esszenciája között van.<sup>33</sup> A keresztyénség par excellence voltát abban látja, hogy az elégedetlen embert a reménységgel megrakott jövő felé indítja el.<sup>34</sup>

A reménység teológiái mögött álló filozófusok körét hiba lenne csupán egy személyre: Ernst Blochra szűkíteni. El kell ismerni, hogy valóban nagy hatással van a teológusok e körére az ő „reménység principiuma”. Azonban más arcok is feltűnnek. A régiek közül Hegel, Feuerbach, sőt Marx is ott van az inspirálók között. Alves mögött pl. olyan filozófusok állnak, mint: Alfred Whitehead, Rollo May, Alvin Toffler, Max Weber, Albert Camus, Friedrich Engels, sőt a mi Lukács Györgyünk is.

Moltmannnak a „Reménység Teológiája” c. művében harminchárom Hegel idézet van és csupán hét idézet

van Blochtól véve. Pannenbergnek a „Jézus, Isten és Ember” c. munkájában tizennégy Hegel idézetet találunk, míg Blochtól csak egyszer idéz. Szinte arra kell gondolni, hogy Hegel befolyása visszatérőben van a teológiában! Az szembe tűnő, hogy Moltmann és Pannenberg történelemszemlélete bizonyos tekintetben nagyon is hegelianus. A történelmet a kijelentés és az eschaton hordozójának fogják föl. Ugyancsak Hegel koncepciója érződik abban, hogy az egyént a társadalmi összefüggéstől elválaszthatatlannak tekintik.

Mindenesetre jelentős, hogy a reménység teológiái mögött nem csak egy filozófus áll, hanem többen. Hegel—Feuerbach—Marx vonalról beszélhetünk. Ezeknek a filozófusoknak a feltűnése a teológia területén azért jelentős, mert a húszas évektől a Kierkegaard—Heidegger—Bultmann filozófia hatása dominált a teológiai rendszerekben. Tehát egy filozófiai vonal váltását figyelhetjük meg és hozzátehetjük: biztató ez a váltás. Ugyanis ezeknek a filozófusoknak az inspirálására a teológia — biztos várható —, hogy valóságosabb, konkrétebb és az emberiség nagykérdéseivel foglalkoztatóbban foglalkozni. Ebben a teológiának fontos megújulását láthatjuk, amint az már elkezdődött a reménység teológiákban. Sőt — ami bennünket illetően fontos — bizonyos közeledés várható az új teológiák és a mi „szolgáló teológia” koncepciói között. Éppen ez az egyik ok, amiért a reménység teológiákat pozitívnak ítéljük meg mindent összevéve és fontosnak tartjuk azok beható tanulmányozását.

## Kritikai megjegyzések

Mindezek után kíséreljünk meg néhány kritikai észrevételt tenni a reménység teológiákkal kapcsolatban. Előjáróban szeretném hangsúlyozni, hogy a kritikák egy olyan teológiai mozgalomra vonatkoznak, amely még mindig alakulásban, forrásban és így tisztulásban van, továbbá, hogy a megállapítások nem vonatkoztathatók mindegyikre.

Az első kérdés, amit feltehetünk a reménység teológiákkal szemben az, hogy vajon ez a mozgalom nem hoz-e magával egy re-mythologizálási hullámot? Moltmann és Pannenberg elégedetlen Bultmann felfogásával, és pl. a feltámadást valóságos történelmi eseménynek tekintik. Szerintük ez az elsődleges és nem az „új élet megtapasztalása”. Mi a magunk részéről csak örülni tudunk ennek a felfogásnak és osztozni vele.

Továbbmenően észre kell vennünk, hogy a reménység teológusai az olyan alapvető fogalmakat, mint a „valóság” és a „történelem” nem veszik „litterálisan”. De, hogy pontosan mit értenek alatta ez meg lehetően homályba marad. Márpedig, ha ilyen alapvető fogalmak meghatározását elmulasztják akkor rendszerük homokra épül. Alapvető kérdés tisztázni, hogy milyen történelemről, annak melyik szakaszáról, milyen válságról van náluk szó. Ugyanakkor észre lehet venni vagy a történelemnek egy spekulatív eszméjével dolgoznak. Ez a történelem aligha felel meg a történelem tudományának művelői számára. De lássuk miről is van szó? Bultmann és más újtestamentumi tudósok úgy vélik, hogy a történelemtudomány kritikai módszereit az Újtestamentomra is szigorúan érvényesíteni kell. És ezt ők azzal a meggyőződéssel teszik, hogy a keresztyén hit alapjait ezzel nem rombolják le. Moltmann ugyanakkor nagyon kritikai álláspontot foglal el azzal szemben, amit ő „pozitivist” történelemszemléletnek nevez. Ez kitűnik abból, ahogy Moltmann az ún. „történelmi analógia elvével” bánik. Ezt az elvet Erns Troeltsch fogalmazza meg és a történelmi módszer kánonjaként vált ismeretessé. Eszerint az elv szerint minden olyan múltbeli esemény, többé-kevésbé

valószínűnek tekinthető, amennyiben analóg eseményekről tapasztalatot szerezhettünk. Miután Bultmann Krisztus feltámadását egzisztenciálisan magyarázza, azaz, hogy az ő megjelenése a tanítványoknak nem volt más, mint a tanítványok Krisztusban megtapasztalt új élete —, semmi problémája nincs, hiszen könnyen tud mai analóg esetekre rámutatni. Így elmondhatja, hogy bármely pillanat — amelyben ez a tapasztalás valahol, valamikor megtörténik — eschatologikus pillanat lehet. Moltmann számára azonban a föltámadás voltaképpen független esemény attól, hogy mi történt a tanítványokkal, illetve mi történt bennük. Nála a Krisztus feltámadása történelmi valóság. Ugyanakkor bevallja, hogy a jelen tapasztalásában nincs ennek analógiája. A feltámadás, mint ő mondja „paralel nélküli”. De hogy lehet akkor egy történelmi eseménynek elfogadni? Moltmann azonban mégis használja az analógia elvét — azonban átalakítva. Úgy érvel, hogy bár a jelenben nincs ennek az eseménynek analógiája — de van analóg esete — a jövőben: a halottak föltámadása.<sup>35</sup> A nehézség amivel Moltmannnak szembe kell néznie eléggé világos. Jézusnak a múltba végbement feltámadása alapján tekint bizalommal a halottaknak a jövőben végbemenő feltámadására. Ugyanakkor ez a jövőben megtörténő feltámadás az alap arra, hogy higgyünk a múltban végbement Krisztus feltámadásában. A probléma ami előáll a következő: hogyan lehet a múltat és a jövőt egymás igazolására úgy felhasználni, hogy közben a jelennek nincs semmiféle kapcsolatban? Talán abban lenne a megoldás, hogy a múlt és a jövő egymásravezetése mindig jelenlevő „most”-ban történik meg és a kettő egymást kölcsönösen bizonyító ereje éppen a bizonyítást véghezvivő jelenben terem különleges gyümölcsöt: bizalmat az Istentől közeledő jövendő felé?

A következő kérdést éppen a „jövövel” kapcsolatosan tehetjük föl. Ez a fogalom egyik legjellemzőbb erre a teológiára. Sőt elsősorban ezt teszik meg vizsgálódásuk tárgyának. A jövendő az, amelyre rendszereiket alapozzák. E rendszerek erőssége éppen ebben van, de különös módon a gyengéjük is. Isten a jövő Istene — mondják. És a jelené vajon nem? — kérdezhetjük. El kell azon is gondolkodnunk, hogy a jövőnek egyoldalú hangsúlyozása egészséges dolog-e? Nem rejt-e magában különleges veszélyeket? Alves úgy látszik jobban érzi ezt a veszélyt, mint a többiek. Felveti, hogy a „jövő Istene” alakja vajon nem ébreszti-e fel egy újfajta decetizmus kísértését?<sup>36</sup> Ami még fontosabb: rámutat a jövő túlhangsúlyozásának gyakorlati veszélyeire is, nevezetesen arra a kísértésre, hogy elhanyagoljuk a jelent, a jelen feladatait, problémáit, azt, amit csak a jelenben végezhetünk el, tehetünk meg. Mindezeket végül is nem áldozhatjuk, nem mulaszthatjuk el a jövő kedvéért.

Moltmann elveti az „epifániát”, mint a hellenisztikus-misztikus oldalról a keresztyénségbe beszüremkedett, tehát alapjában véve nem keresztyén fogalmat. Ezzel kapcsolatban az első kérdésünk az, hogy ha Krisztusnak feltámadása után nem volt epifániája, honnan és hogyan tekinti történeti ténynek Krisztus feltámadását? A másik kérdés pedig az, hogy ha nincs epifánia és soha nem is volt, akkor mi alapon hihetünk a visszatérő Úr Krisztus végső epifániájában? Az epifánia tagadása nehéz helyzetbe hozza a reménység teológiáját, sőt bonyolult ellentmondásokba is kergeti.

A reménység teológiái által bevezetett fogalmak között ugyancsak fontos szerepet játszik az „ígéret” szó: Isten az ígéretek Istene. Ezzel kapcsolatban is felmerül néhány kérdés bennünk. Az kétségtelen igaz, hogy Isten az ígéretek Istene. Azonban Isten ennél mégis csak több! Már magának a fogalomnak hangsúlyozása

is bizonyos nehézségekre vezet a teológiában. Mit jelent az, hogy Isten az ígéretek Istene? Ebben a fogalomban magában van valami misztikus. Hogyan ismerhető fel egy ígéret? Honnan tudja meg valaki, ha ez már beteljesedett? Az írásokból azt látjuk, hogy Isten ígéretei nagyon sokszor egészen máshogy, más módon teljesednek, mint ahogy azt várják azok, akiknek az ígéretek adattak. Vajon ez talán azt jelenti, hogy az ígéretek nem határolhatók pontosan körül? Mi történik akkor, ha egy ígéret időközben módosul — biztosra véve, hogy a változás oka nem Istenben van, hanem azok magatartásában, cselekedeteiben, akiknek a korábbi ígéret adatott. Mi ennek az ismérve? Ha mindent, ami történik, úgy fogjuk fel mint az ígéretek beteljesülését, hol lehetőséget, hol lehetőséget, hol lehetőséget felismerése? Mint látjuk a reménység teológusai az „ígéretek”-kel való foglalkozásukban sem kerülhetik el a komoly nehézségeket.

A következő nehézség, amivel szembe kell nézniük ebből a kérdésből fakad: mi a különbség a keresztyén reménység és a pusztá optimizmus között? Nagyon nehéz a különbséget kimutatni, ha valaki Braaten tanácsost követné és „egyeztetni” akarná a keresztyén reménységet a futurológiával. A helyzet azonban az, hogy Isten eljövendő országa lényegét tekintve különbözik a modern futurológusok által megálmodott anyagi javaktól telített élettől. Itt ismét Alves az, aki figyelmeztet arra, hogy a humanitás méltósága sokkal fontosabb mint a fogyasztási javak tömege — ámbár ez nem jelenti annak tagadását, hogy ez a humanitás a materiális javak bázisát tételezi fel.<sup>37</sup>

Számolnunk kell e teológia néhány kísértésével is. Azzal, hogy amikor a jövő felé fordítja a keresztyének tekintetét — ezzel egyfajta passzivitás, tétlen jövövárás, a közeli vég-várás kísértéseinek inspirálója lehet. Mások azonban éppen az ellenkező végtelű hatást válthat ki. Túlzott aktivitásra és túlfűtöttségre vezethet. Mindezeket túl azzal is számolni lehet, hogy lesznek olyan szélsőséges felekezeti csoportok, amelyeknek teológiai alapja már egyébként is túlzottan a jövő felé eltolt, s ezek ebben a fajta teológiákban csak újabb igazolásokat fognak találni eddig elfoglalt — szerintünk bizonyos vonatkozásokban extrém — teológiai álláspontjuk igazolására.

De vessünk egy pillantást arra, hogy a reménység teológiája hogyan válik be a gyakorlatban.

Kezdetben nagy reménységek fűződtek a reménység teológiájához. A nagy egyházi szervezetek közül az Egyházak Világtanácsa volt az, amely felismerte a lehetőséget ebben a teológiában. Nem véletlen, hogy az Egyházak Világtanácsa 1968-as Uppsala-i nagygyűlésének főtémája így hangzott: „Jézus Krisztus a Világ reménysége.” Lehetetlen nem észrevennünk a reménység teológiájának befolyását a témaválasztásban. El kell mondani, hogy ez a témaválasztás abban az időben igen szerencsés volt az Egyházak Világtanácsa részéről. E téma nyomán az Egyházak Világtanácsa első ízben tudott önmaga problémáitól az embervilág problémái felé fordulni. Kifejezésre tudta juttatni, hogy az Egyház a világ problémáit reménység alatt tudja nézni.

Az utóbbi időben azonban egyre jobban kiderült, hogy meglehetősen eltúlzottak voltak azok a reménységek, amiket ehhez a teológiai mozgalomhoz fűztek, 1974 júliusában Bukarestben egy gyűlésen tudósok és teológusok közösen keresték világnak nagy kérdéseire a válaszokat. A teológusok természetesen az uralkodó teológiai eszmék segítségével igyekeztek megoldásokat ajánlani. Erről a konferenciáról írott egyik jelentésből idézem az alábbiakat: „Két teológiai ösvény nyílt meg előttünk Bukarestben, de mind a kettő meglehetősen elnyúlt volt. Az első út a reménység teológiáját a máso-

dik a teremtés teológiáját jelentette. Az első végső reménységgel kecsgetett a közvetlen jövő kétsége ellenére. Ez nem sokat segített a tudósnak, mert nem segítette őket a saját problémáikkal való foglalkozásban. Ez a reménység stratégiáját adja, ami főleg derűből és bizalommal tevődik össze — ami a hitből fakad, a közösség és a jóakarát a szeretetből és tökéletességre hívásból, amely a reménység alapja. Mindezek jó dolgok, de nem érintik azokat a kérdéseket, amelyeket a tudomány és a technika kérdez.<sup>38</sup> Ebből az idézetből kiderül, hogy a reménység teológiája bár újat hozott, ezek az újak azonban mégsem azok, amiket a mai emberiség előtt álló nagy kérdések megoldásában eredménnyel lehetne felhasználni. Minden elmélet értékét — így egy teológiai elmélet értékét is — az adja meg, hogy mennyire használható eredményesen a gyakorlatban: a régihez képest hoz-e többletet és ez a többlet eredményesebben használható-e fel az ember problémáinak megoldásában. Sajnos azt kell megállapítani, hogy a reménység teológiái ezen a területen többlet ígértek, mint amennyit a valóságban hoztak.

### Értékelő megjegyzések

Azonban az egyoldalúság, vagy az elfogultság vádja illetve bennünket, ha e mozgalom felé csak a kritika hangját hallatnánk. El kell ismerni e mozgalom értékeit is, pozitív vonásait, eredményeit és érdemeit.

A reménység teológiájának mozgalmát sokan nagyon jelentősnek tartják annak jelentkezési pillanatától kezdve.

Helmut Gollwitzer így nyilatkozott Moltmann-nak a „Reménység Teológiája” c. könyvéről: „Ennek a könyvnek a jelentősége nem korlátozódik csak a teológia területére. Egy olyan korban, amikor az emberiség egy utópiában megálmodott jövő felé tart és ugyanakkor ez félelemmel is tölti el, a keresztyénség számára életbevágóan fontos, hogy tisztázza magatartását a jövő felé.”<sup>39</sup> Egy másik véleménye szerint: „Mély szellemi tudás és a mai szellemi élet egészének átfogó ismerete kell ahhoz, hogy valaki a keresztyén váradalom tartalmát és annak következményeit így tudja előadni.”<sup>40</sup>

Harvey Cox eképpen írt Moltmann könyvéről: „Évtizedek is elmúlnak, amíg egy olyan könyv jelenik meg az európai teológia területén, amely felrobbantja a teológiai frontok eddigi vonalait és radikálisan újrendezi a gondolkodás egész spektrumát.”<sup>41</sup>

John Macquarrie professzor véleménye a következő: „Talán ez a legjelentősebb új teológiai mozgalom, amely az elmúlt két-három évtizedben megszületett. Ezek a teológiák frissek, konstruktívek és jól indokoltak.”<sup>42</sup>

Kühn — egy másik méltatója — is a teológiai eszmélkedés egy új szakaszának elindítóját látja Moltmannban, ugyanannyira, hogy írásának ezt a címet adta: „A reménység teológiája — a teológia reménysége.”<sup>43</sup>

Folytassuk ezek után ott, hogy a reménység teológiájának egyik érdeme abban a támadásban van, amellyel a már megcsontosodott régebbi teológiai rendszereket illették. Elsősorban Bultmann rendszerét. A dehimologizálást teljességgel elvetették mint nem bibliai felfogást. Sőt, komoly hangsúlyt fektetnek Jézus valóságos föltámadására annak halálából. Ezt a feltámadást tesszik a keresztyén reménység alappillérvé. Erre alapul a „nagy” keresztyén reménység: a halottak föltámadása.

Éppen ebben a vonatkozásban láthatjuk meg, hogy ezek a teológiai rendszerek jóval orthodoxabbak mint az ezeket megelőzők — természetesen Barth rendszerre kivételével. Biztató jel ez a visszatérő, egészséges

és érvekkel jól körülbástyázott orthodoxia. Már-már úgy látszott, hogy a visszatérő és erősen növekedő különféle liberális teológiai irányzatok immár túlhaladták teszik a barthi újreformatori iskolát. Gondolunk itt elsősorban az „Isten halott” teológiára, aztán a „Process teológiára” és főleg Tillich és Bultmann befolyására és hatására meginduló liberális teológiai offenzívára, amely már „postbarthianus” korról beszélt — finoman jelezve ezzel, hogy végre a neoorthodoxia idejének. Íme egy orthodox jellegű teológia, amely jól argumentált, modern és haladó.

Külön kell értékelnünk ennek a teológiának biblicizmusát, mint egyik nagy érdemét. Alap gondolatai, amelyre a rendszert fölépítik mély, bibliai gondolatok; Isten mint az ígéretek, a jövőnek, a reménységnek Istene áll előttünk. Ezeknek a gondolatoknak a hangsúlyozásával a kijelentés Istenének olyan vonásai kerültek előtérbe, amelyek már-már elsikkadni látszottak. Holott az a kor, amelyben élünk, semmi másra nem szomjazik jobban, mint életes ígéretekre, valóságos és nagy horderejű reményekre, amelyek több mint utópiák — és Isten ilyen reménységet ad övének. A kis, mindennapi reménységeken túl milyen szükség van a Nagy Reménységre! Arra, amelyben az emberiség alapvető érdekei, sőt maga az emberiség került veszedelmebe — önmaga elpusztításának veszedelmébe —, a Nagy Reménységre van szükségünk — az élet, a jövő, a holnap felől, amely Istentől jövőn nem sötét, hanem világos: halottak feltámadása, újratehermentés, tehát az élet uralma a maga teljességében —, s Isten közvetlen uralma világa felett.

Mindezeket túl, ennek a teológiának van két olyan eredménye, amelynek szívből örülhetünk.

Az egyik az, hogy a reménység problémájával foglalkozva, szükségszerűen igen erőteljesen előtérbe kerül a történelem tematikája. De éppen a történelemmel való intenzív és pozitív foglalkozása eredményezi azt a lehetőséget, hogy ezen a ponton dialógust folytathasson a marxizmussal. Alapjában véve úgy a marxizmus, mint ez a teológiai mozgalom — ugyan más-más teológiai alapállásból kiindulva —, végeredményben ugyanarra a következtetésre jut a történelemmel kapcsolatban. Nevezetesen arra, hogy az emberiség előtt álló történelmi jövő felől jó és kedvező reménységgel, optimista reménységgel van eltelve — hosszú távon, annak ellenére, hogy borúlátásra, vagy pesszimizmusra jelenleg éppen elég oka lehetne. E jó reménység alapjait mind a kettő a maga sajátos módján látja és magyarázza.

A másik eredménye ennek a mozgalomnak az, hogy egyes képviselőiben mint amilyen Alves és Metz is — igen radikális szociális következtetésekhez jut el. Alvesnek a mai kapitalizmusról írott kritikája annyira éles és mélyreható, hogy akár marxista talajról is születhetett volna. A megoldás amelyet ajánl: a radikális változások. Ez egybecseng azzal, ami marxista oldalról hangzik. Metz „politikai teológiájával” ha nem is érthetünk mindenben egyet — azt a szándékot mindenestre értékelnünk kell, hogy érzi: a keresztyéneknek társadalmuk és a világ nagy kérdéseiben jó politikai állásfoglalásra kell eljutniuk.

### Befejezés

Vessünk egy pillantást végül arra, hogy milyen okok eredményezték e teológiai mozgalom megindítását. Három okot különböztethetünk meg.

Az első teológiai. Az eddig uralmon levő nyugati teológiai rendszerek kimerülöben vannak. Barth teológiájáról a „post” prepozíció odaillesztésével beszélnek. Minden esetre mindez kevesebb befolyással bír.

Az újraéledő és új formában megjelenő liberális teológiák nem tudták az előtük tornyosuló problémákat megoldani, legfeljebb részleges megoldásokat hoztak, így az irántuk táplált váradalmakat nem tudták kielégíteni. A teológiai rendszereknek életképessége, használhatósága abban van, hogy egy adott kor által felvetett kérdésekre mennyiben tudnak megoldást hozni teológiai oldalról, illetve a keresztyéniséget hogyan segítik hozzá feladatuk meglátásához és az élet kérdései között való tájékozódáshoz. Mennyire tudják inspirálni a keresztyéneket a meglátatott megoldások valóra váltásában. Korunk, amely a halállal terhes, vagy élettel betöltött jövővel küszködik — nagyban járult hozzá e teológiai mozgalmak életrejöttéhez.

A másik ok: *egyházi*. Nyugaton az egyházi életet a nagyfokú szekularizálódás jellemzi. Ez a klíma a nyugati teológiai életre bénítólag hat. Ezért van az, hogy ma a nyugati teológiai életet egyfajta megtorpanás jellemzi. Ugyanakkor az egzisztencialista filozófia különféle fajtáinak hatására egy olyan lelkiség uralkodott el, amelyet Moltmann „reménytelenségnek” nevez. Ezzel szembeállítja a keresztyén reménységet, amelyben nincs elbizakodottság, de kétségbeesés, vagy csüggedés sem.

A harmadik ok: *társadalmi, politikai*. Az elmúlt évtizedekben az eddig mesterségesen lefojtott társadalmi kérdések és problémák elemi erővel törtek a felszínre szerte a világon. Ezzel kapcsolatban a társadalmi és végső fokon a politikai változás szükségszerűsége lépett előtérbe a világ kapitalista felében és az ún. harmadik világban. Ugyanakkor a fegyverkezési verseny és a környezet nagyfokú szennyezettsége miatt az emberiség közvetlen léte került veszélybe. Mindezek a nagy, az emberiség egészét érintő kérdések olyan új problémákat vetettek fel, amelyekre az eddigi teológiák feleletet alig, vagy egyáltalán nem adtak a keresztyéneknek. E szorító igények szintén hozzájárultak a reménység teológiai mozgalmának létrejöttéhez és kialakulásához: amelyek feleletet igyekeznek adni e nagy kérdésekre az Ige fényében.

E teológiai mozgalommal kapcsolatban végső állásfoglalást még nem foglalhatunk el egyszerűen azért nem, mert maga a mozgalom még mindig alakulóban, formálódóban és fejlődőben van. Ezzel a tisztázódás, kifinomodás, mélyülés és tökéletesedés állapotában. Hadd utaljak itt arra a konferenciára, amelyet 1971-ben New York-ban tartottak.<sup>44</sup> A konferencia témája ez volt: „Konferencia a reménységről és az ember jövőjéről”. Három nagy, kortárs teológiai mozgalom találkozott itt egymással. A reménység teológiájának képviselői: Moltmann, Pannenberg, Metz és Braaten, azután az ún. „Process Teológia” reprezentánsai: Cobb,

Lewis Ford és Ogden, végül az amerikai „Teilhardisták”: Donald Gray, Philip Hefner és Christopher Mooney. A konferencia ilyen összetételéből az derül ki, hogy ez a mozgalom is, mint a kortárs teológiai mozgalmak úgy kívánnak tisztázódni, hogy egymással dialógust folytatnak. Új szintézisek alakulhatnak ki, amelyek hozzásegíthetnek a keresztyén üzenet jobb megértéséhez korunkban. Ez mindenesetre reménykeltő helyzet.

Pungur József.

#### JEGYZETEK

1. Moltmann, Jürgen: „Theology of Hope” SCM Press London 1967. 38. o. — 2. Schweitzer, Albert: „Eletem és gondolataim, Gondolat Bp. 1974. 41—43. o. Fordítás a „Das Messianität und Leidensgemein. Ein Skizze des Lebens Jesu. Tübingen 1901. 19. lapról. — 3. Barth, Karl: Der Römerbrief. 1922. 298. o. — 4. Moltmann: op. cit. 39—40. — 5. Barth: Dogmatik in Grundriss, 1957. 158. o. — 6. Moltmann: Op. cit. 102. o. A művet egyébként a ThSz ismerteti az 1966. 3—4. számában 96. kk. Dr. Békéssy Andor tollából. — 7. Uo. 106—107. o. — 8. Uo. 16. o. — 9. Uo. 143. 44. o. — 10. Uo. 165. o. — 11. Pannenberg, Wolfhart: „Basic Question in Theology II” SCM Press 1971 London. 237. o. A „The God of Hope” c. cikkéből. — 12. Uo. 246—247. o. — 13. Nicholls, William: „Systematic and Philosophical Theology” 1969, Penguin Books, 343—344. o. — 14. Alves, Rubem: „Tomorrow's Child” SCM Press 1972. 1—2. o. alcím: „Imagination, Creativity and the Bebirth of Culture”. — 15. Uo. 3—4. o. — 16. Uo. 183. o. — 17. Uo. 188. o. — 18. Uo. 195. o. — 19. Uo. 196. o. — 20. Uo. 198. o. — 21. Uo. 200. o. — 22. Alves, Rubem: „The Theology of Human Hope” 1969. Corpus Books, 102. o. — 23. Uo. 23. o. — 24. Braaten, Charles E.: „The Future of God” 1969. Harper and Row. 26—27. o. — 25. Metz, Johannes B.: „Theology of World” 1968. Herder and Herder, 110. o. — 26. Pieper, Josef: „Hope and History” 1969. Burns and Oates. — 27. Bloch, Ernst életrajzi adatai: Ludwigshafenben született 1885-ben. Filozófiát tanult Würzburgban, Berlinben és Heidelbergben. Baráti köréhez tartoznak: Radbruch, Jaspers, Lukács, Lederer. 1915-ben Svájcba megy. Első nagy munkája 1918-ban jelenik meg „Geist der Utopie” címmel. Baráti köre később Berthold Brechtrel és Kurt Weill-lel szélesül. Antifasiszta. Prágában, Bécsben és Párizsban él, majd 1938-ban az Egyesült Államokba telepedik. Itt írja főművét „Das Prinzip Hoffnung” amit 1955-ben NDK Berlinben adtak ki. 1949-ben Leipzigben telepedik le és professzori munkát vállal ott. Mint régi marxista ezt szívesen teszi. 1961-ben Tübingenben vállal professzori állást. 1961-ben jelenik meg egy fontos munkája: „Naturrecht und menschliche Würde” címmel. — 28. Moltmann, op. cit. 16. o. — 29. Az essay címe: „The God of Hope”, az alcím — jellemző: This essay is from the Festschrift Ernst Bloch zu Ehren, ed. Siegfried Unseld. (Frankfurt 1965) pp. 209—25. — 30. Alcím: Essay in the Philosophy of Religion. Herder and Herder. 1970. A kötet válogatást közöl Bloch jellemző írásaiból, mint amilyen a „Prinzip der Hoffnung” és a „Geist der Utopie”. — 31. Bloch, Ernst: „Man on his Own” Herder and Herder, 1970. 9. o. Harvey Cox előszava. — 32. Uo. 10. o. — 33. Bloch, Ernst: „Das Prinzip Hoffnung” Frankfurt, 1959. 152. o. — 34. Bloch: „Man on his Own” 13. o. (Cox előszava). — 35. Moltmann: „Theology of Hope” 180. o. — 36. Alves: „The Theology of Human Hope” 94. o. — 37. Macquarrie, John: „Theology of Hopes” Expository Times. 1971. 4. sz. — 38. Verghese, Paul: „Reflexiók Bukarestről” c. tanulmánya, amelyet az EVT KB ülésére készített (Nyugat-Berlin 1974. aug.) sokszorosított irat. Az idézet a „Teológia kudarca Bukarestben” c. fejezetből való. — 39. The Expository Times 1968. 8. sz. — 40. Theológiai Szemle, 1966. 3—4. sz. Moltmann könyvének ismertetése. — 41. The Expository Times. 1968. 8. sz. — 42. The Expository Times. 1971. 4. sz. 10. 3. o. — 43. Theológiai Szemle. 1966. 3—4. sz. 96. o. — 44. The Expository Times 1973. 11. sz. 346. o. A konferencia anyaga könyvben is megjelent: „Hope and Future of Man” E. H. Cousins kiadásában. 1973. Gorstone Press.

A „Concilium” című katolikus folyóirat évi ülésén (ez évben májusban Münchenben) több mértékadó zsinati teológus nyilatkozott a katolikus egyház helyzetéről. (Magáról a folyóiratról érdemes annyit megemlíteni, hogy különböző nyelveken mintegy harmincezer példányban jelenik meg egyidejűleg a világ tizenkét városában, havonta. Tíz év óta a zsinat utáni katolikus teológia legjobbjait ismerhettük meg hasábjain. Kb. 200 állandó munkatársa van.) A holland E. Schillebeeckx szerint az egyházban tapasztalható nyugtalanságért nem a teológusok okolhatók. A nyugtalanság sokkal inkább az általánossá váló új tapasztalatok következménye. A lapunk hasábjairól is jól ismert tübingeni

professzor, H. Küng szerint a teológusok és a püspökök közötti bizalmat helyre kell állítani. Az egyházban a teológusoknak kritikai funkciójuk van, amely az embereket és a tisztségviselőket előbbre segíthetik. Küng úgy látja, hogy az egyház és az ökumené szorult helyzetben van ugyan, de a gyülekezetekben jobb viszonyok vannak: „Ma jobb istentiszteleteink vannak, jobb prédikációink, jobb vallásotatásunk és jobb teológiánk.” J. B. Metz, münsteri teológus, azt a nézetet képviseli, hogy az elmúlt évszázadban az egyház gyors változása közben a hívek és „a kis emberek a maguk megfogalmazatlan kételyeiben” szeretetlenül kiestek a figyelem középpontjából. Az egyháznak jobban elő kellene készülnie a változásokra. (Kathpress)



# Magyar református békekezdeményezés 1917-ben

Az ORLE nemzetközi protestáns lelkesi békekonferencia kezdeményezése a reformáció négyszáz éves jubileumakor

1901-ben a reformáció emlékünnepe alkalmából intézett kérvényt az angol királyhoz a magyar protestáns lelkesek ötszáz főt meghaladó csoportja, hogy a bürok elleni háborút szüntesse meg a király. Ugyancsak a reformáció emlékünnepe kezdeményezett békekonferenciát az ORLE a világháború negyedik évében. A reformáció négyszáz éves jubileumát ünnepelték 1917-ben. Az ünnep nem lehetett nemzetközi hálaadás és örömnem a világháború miatt. Az ORLE azonban felhasználta a nagy évfordulót és 1917. november 2-án Budapesten tartott jubileumi közgyűlésén határozatot fogadott el arról, hogy a testület elnöke forduljon felhívással a genfi protestáns lelkesekhez, és nemzetközi protestáns lelkesi békekonferencia megrendezését kérje tőlük. Méltánylandó és impozáns tett volt maga a kezdeményezés. Az első világháború nemzetközi békekezdeményezésekben nem bővelkedett. Ha összehasonlítjuk a koreai vagy a vietnami háború idejének aktív nemzetközi békekezdeményezéseivel, az első világháború kora nagyon szegényesnek bizonyul e szempontból. Az eredményekből nem mindig lehet tárgyilagosan megítélni a vállalkozást. Az első világháború idejének békefelhívásai kivétel nélkül eredménytelenek maradtak a szemben álló felekre. A fegyverek nem hallgattak el, de a felelős testületek megtették azt, amit lelkiismeretük, kötelességük gyanánt parancsolt, és az emberek tudatában sem voltak eredménytelenek a felhívások. Erősítették a békevágyat, építették a megbékélés hidját. Az ORLE pozitív lépése annál figyelemre méltóbb, mert az adott viszonyok között a protestáns lelkesek számára konkrét megoldást ajánlott. Nem csupán általánosságban hangoztatta békevágyát, hanem rögtön kézzelfogható, és alapjában véve járható utat mutatott. Nem az ORLE-t terheli a felelősség azért, hogy az általa javasolt nemzetközi protestáns békekonferencia nem valósult meg.

Az 1917. november 2-i ORLE közgyűlésen dr. Baltazár Dezső püspök elnöki megnyitójában a következőket mondta a békekezdeményezésről: „Ha az államok saját erkölcsi erejükkel az őrjöngő vérengzésből nem tudnak józanság talpára állani, az egész föld kerekességét pusztulással fenyegető gyűlölködés elé oda kell álnunk nekünk: az Isten ígéje hivatalos szolgálóinak s anélkül, hogy kutatnánk és feszegetnénk a földi igazság megbízhatatlan kérdéseit, anélkül, hogy vádolni és ítélni akarnánk, a velünk maradó három kincs legjobbjára: a szeretetre hivatkozunk, amelyben mindig van megértésre, szabadításra, megépülésre erő. Ezzel szóljunk át ellenségeink táborába azokhoz, akik egy oltárt, egy eszményt szolgálnak velünk. Gyűjtsék népeiket az oltár köré, melyen az embertestvériség mécsvilága virraszt, fedjük fel előttük az eszményt, melyet az Isten a szeretet tökéletességében állított elénk. Most meg van fertőzve az oltár gyűlölködéssel s az eszmény tomboló öldökléssel van megszenteltetve.

Ha mindkét fél győztes megtámadottnak tartja magát: olyan természetes dolog megszűntetni az ellenségeskedést. Elvégre fájjon már a seb annak is, aki sértetlen, sírjon az is, akit gyász nem ért, hiszen a tenger szenvedése elől nem lehet felmenekülni a hatalom magasztalására s a lelkiismeret mardosása elől nem lehet elrejtőzni a kincses kamrák zárjai mögé és nincs az a széles zászló, fonják bár káprázatos győzelmek akármilyen hosszú, akármilyen vastag aranyszálaiából is, amely alul a romok és sírhalmok ki ne látszanának.

A fegyvertelen igazság sokszor verte már meg a fegyveres világot. Így történt négyszáz esztendővel ezelőtt is. Próbáljuk ismétlődetni a történeteket. Kezdjük el mi protestánsok magunkon a reformációt és kezdjük első sorban mi a szeretet ígéinek hivatalosai. Kérjük fel a semleges Schweiz genfi egyházának protestáns lelkesi testületét, hogy az ellenséges és semleges államok protestáns papjait hívják össze lelki egyességre, nem mintha a diplomáciai jelentőséget akarnánk arra hivatott tényezőktől nagyzolva kisajátítani, hanem hogy megindító legyünk annak a belátási folyamatra, amely az országok életéhez, a nemzeti önvédelmet és állami önrendelkezést igazságosnak s az emberiség közös rendeltetéséhez, a népek szeretetbeli szolidaritását szükségesnek elfogadva, az államok közötti testvéries kibékülés és közös hasznú együttműködés új korszakába vezet. A krisztusi szeretet, melynek lelkevel az Isten dicsőségét s az emberek javát szolgálni kötelességünk — sokkal magasabb, sokkal hatalmasabb, sem hogy a földi érdek és szenvedély által égis korbácsolt véres hullámok felett át ne tudná nyújtani egybekapcsolódásra, az áldott békeség kezét.”<sup>1</sup> Baltazár Dezső úgy tudott beszélni az idézett szakaszban a világháborúról, a protestantizmus békére való elkötelezettségéről, hogy ennek alapján azt kell mondanunk, e kérdéscsoportról alkotott világnézete keresztyén alapon állt. Hitvallási álláspontja határozta meg a politikai világnézetét. A háború elején kiadott körlevele,<sup>2</sup> majd a honvéd teológusok búcsúztatásán mondott beszéde és más háború eleji megnyilatkozásai még az ellenkezőjét mutatták, akkor ő is a nacionalizmus talaján állt e kérdésekkel illetően. Az embertestvériséget, a megbékélést Isten dicsőségét és az emberek javát kívánta szolgálni az elnöki megnyitó szerint, mintha csak napjainkban hangzanának el ezek a szavak. Mindennek alapja Baltazár szerint keresztyén módon a szeretet. A szeretet fegyvertelen igazsága győzött már sokszor a világban, a reformációban is így történt. A protestantizmus új reformációja által önmagán kezdve próbálja megbékíteni a világot. Baltazár Dezső mérsékletére, diplomáciai józanságára és alázatára mutat, hogy nem a nemzetközi diplomácia helyett kívánt cselekedni. A tárgyalás sikerének alapvető követelménye valóban az lett volna, hogy a békekonferencia résztvevői ne egymás háborús bűneit hánytorgassák és felettük ítélkezzenek, mert akkor a béke ügyében nem lett volna előhaladás, hanem csak meddő vitatkozás.

Az ORLE békekonferenciát kezdeményező felhívását dr. Kováts J. István fogalmazta és terjesztette a közgyűlés elé. A közgyűlés elfogadta a „békerezolúciót” és visszaadta Kováts J. Istvánnak azzal a megbízással, hogy fordítsa franciára. Az irat így hangzik: „A Genfi Nemzeti Protestáns Egyház Lelkesztársaságához.

A kétezer ref. lelkes-tagot számláló magyar református lelkesek országos egyesülete a reformáció négyszázados évfordulóját ünnepli. Amilyen boldogan emlékezik a Szentlélek második kitöltésében világossággal, szabadsággal és szeretettel megjelent mennyei áldásra, olyan szomorúan látja a világnak sötétséggel, lenyűgözöttséggel és gyűlölettel eltorzult képét, amit a világháborúban öltött magára.

A reformációt az evangéliumi igazságokért szellem-erkölcsi fegyverekkel folytatott megváltó küzdelemnek tartja; irtózáttal kell tehát elfordulnia az erőszak puszt-

tító fegyvereitől, amelyek a támadás szolgálatában állanak.

A világháború kezdésének felelősségét nem kívánja bolygatni; hanem a benne földreszakadt bűnnek és szerencsétlenségnek óhajt gátat vetni a minden áldást magában foglaló szeretettel. Ez a szeretet nem ítélni akar, hanem megbocsátani és elfedezni. Egyesületünkben él az a remény, hogy az ellenséges országok protestáns papjai sem vetették ki lelkükből a velünk maradandó három lelki áldás legnagyobbját: a szeretetet, amely az egyedüli közös tulajdonság Isten és ember között.

Ez építheti csak fel a romokat, ez gyógyíthatja csak be a sebeket; ez állíthat a tömérdek gyász helyébe új örömet. Hivatalos hirdetőül és példaadóul minket: papokat állított a belső és külső hivatás. Ha lelkiismeretünkkel és Istennel vitába nem akarunk szállani, teljesíteni kell kötelességünket a szeretet szolgálatával, mely békességre vezet.

Szeretnők megpróbálni magunkat a hivatás mérlegén, hogy könnyűnek nem találtatván, a példaadás leg-hathatósabb erejével taníthassuk, vezethessük a reánk bízottakat a nyomorúságból megváltó békesség felé.

Kérjük tehát Önöket, a reformáció klasszikus földjének örököseit, a pártatlan igazság tisztalátású bírúit, hogy hívjanak össze minket: a semleges és ellenséges államok protestáns lelkészeit testvéri találkozóra. Vizsgáljanak meg, hogy hű sáfárjai vagyunk-e az építő szeretet talentumainak? Tanítsanak meg mindnyájunkat arra az igazságra, hogy a szeretet és béke műveivel kötelességünk szolgálni az emberek javát és Isten dicsőségét.

Szerezzék meg Önök ezzel a legméltóbb ünneplést a négyszázados évfordulónak. Olyan forrást nyitnak meg ezzel, melyből arany láncszemek kapcsolódásával fog jönni az áldás a megpróbált s még győzelmeiben is vesztes népekre és nemzetiségekre.

Önöket a múlt sokra kötelezi; mi pedig kérjük, hogy e sokból teljesítsék a legszebbet: a békességre törekvés és szeretetre vezérlés evangéliumi földadatát. Dr. Baltazar Dezső püspök, elnök.”

A genfiek *Lenoir* moderator aláírásával ellátott levélben jelezték 1918. január 8-i kelettel, hogy megkapták az ORLE levelét és figyelemre méltónak tartják, de időt kérnek a tanulmányozására. A Lelkészei egyesület vezércikkben közölte 1918. február 2-án a genfiek válaszát. Igen nagy jelentőséget tulajdonított neki. Szinte biztosra vette a sikert, úgyhogy szerénykedett is, miszerint nem akarná, ha diplomáciai dolog lenne belőle, vagyis nem akart békekezdeményező szerepben feltűnni. Mentegetőzött azért is, hogy a hadviselő államok bármelyike se lássa köreinek illetéktelen megzavarását a kezdeményezésben, mert az ORLE csak azt akarta dokumentálni, hogy a szívében őrzi a szeretetet és a háború után kész felvenni a külföldiekkel az együttműködés szerszámainak az építésre. Ez utóbbi mentegetőzés nem egyezik sem a Baltazar elnöki megnyitójában mondottakkal, sem magával a Genfbe küldött levéllel. Nem véletlenül kapta a levél az ORLE közgyűlés jegyzőkönyvében a „békerezuláció” címet, azt annak is szánták. Természetesen számolnunk kell azzal is, hogy időközben az ORLE vezetőségét titkos politikai támadás érte a békefelhívásért. De erre egyelőre nincs adatom.

A genfi nemzeti protestáns egyház lelkészeinek társasága 1918. február 22-én keltezett levélben adta meg az érdemi választ a következőképpen: „Kedves és tisztelt testvérek a Jézus és Krisztusban! Hálás érzéssel emlékezünk arra a látogatásra, amelyet önök nagy számmal nálunk tettek, a mi nagy reformátorunk Kál-

vin születésének négyszáz éves évfordulójakor. Magyarország református egyházai és a mienk örvendeten felújították tehát a százados kötelekeket és a szívek egymásra találtak. Sohasem feledjük el azt a jóakarató és megható fogadtatást, amelyben önök szíveik voltak közülünk azokat részesíteni, akik elmentek az önök egyházait meglátogatni. Nekünk jutott az a kitüntetés, hogy több ifjú teológus hallgatót kapjunk, akik eljöttek a mi fakultásunkra tanulmányukat előbb vinni és akik a szeretetnek kötelekeit létesítették a professzorokkal és tanulóársakkal. Önök fontos részt vettek a mi reformációi emlékünknél felállításában. A legnagyobb értéket tulajdonítjuk ezeknek a szívélyes érintkezéseknek, melyek kifejlődtek és fennmaradtak a kálvinista Magyarország és Genf között.

Ma, a megpróbáltatásban és keserűségben megemlékeznek önök irántunk való érzelmeikről és hivatkozunk reá oly kifejezésekkel, melyek bennünket mélyen megilletnek. A legélénkebb érdeklődéssel, nagy lelkesedéssel és fellángoló szimpátiával vettünk mi is tudomást az önök leveléről.

Mi önökkel együtt siratjuk, hogy a népek, akik Krisztust, mint Urukát, segélyül hívják, a háborúhoz folyamodtak az ellentétek kiegyenlítésére és szegyenkezünk az egyházak helyzete miatt, amelyek szolgálivá lettek a kormányoknak a hódításra és uralkodásra vonatkozó bűnös vállalkozásaikban. Önökkel együtt siratjuk a helyrehozhatatlan hibákat, amelyeket az istentelen háború Európára zúdított. És különösen nagyon fáj a mi lelkünk önökért mindama szorongatások miatt, amelyek a viharba belekeveredett protestáns testvéreinkre nehezdedtek; annyival inkább, mint hogy mi magunk megkíméltünk. Szeretnénk képesek lenni arra, hogy jóvátévő cselekedetek útján megvigasztaljunk minden megszorodott szívet és be-kötőzzünk minden sebet.

Mint önök, mi is teljes hittel tekintünk a jövőre, mivelhogy mást nem keresünk, hanem csak az Isten dicsőségét és meg vagyunk győződve, hogy Isten az ő gyermekeinek szívébe lángoló, ellenállhatatlan szeretetet fog lehelni, hogy a megsértett emberiséget helyre állítsa.

Önök kérnek minket, hogy készítsünk elő egy össze-jövetelt, amely egyesítse a különböző országok lelkészeit testvéri találkozásban; önök igyekeznek a szeretetre hivatkozni, hogy a romlásoknak és a szerencsétlenségeknek végét szabják. Mi teljes mértékben hajlandók vagyunk ezt a kísérletet megtenni és az iniciatívát elvállalni, de csak azon feltétel alatt, ha a siker lehetősége fog látszani. Hogyan közeledhetnének a hadviselő és neutrális nemzetek reprezentánsai egymáshoz, mielőtt az egyházak öntudatára nem ébredtek felelősségüknek és hibáiknak; mielőtt meg nem alázkodtak és nem dolgoztak a megsértett igazság visszaállításán? A szeretet bizonyára ellenállhatatlan, de csak olyan emberek között hatékony, akik éheznek és szomjuhoznak az igazságot és akik formaliter megvetették az egyenlenséget. Ha tehát önök óhajtják, hogy realizáljuk az önök reményét, mindenekelőtt szükséges, hogy írjanak önök nekünk egy levelet, amely a lelkiismeret komoly vizsgálata legyen és tartalmazza annak határozott helytelenítését, ami ebben a háborúban az igazság elleni merénylet. Ez a levél közzétételhető, hogy más hasonló nyilatkozatokat provokáljon. Akkor lesz elérhető, hogy azok, akik ismét egyesülnek, nem szeretik sem a haragot, sem az elfogultságot s meg tudnak egyezni mindenekelőtt az Isten előtti megalázkodásban. Csak így remélhetjük, hogy az internacionális viszony inaugurálása útjából annak mind amaz akadályait elhárítjuk, amelyeket a történelemből ismerünk.

Mi mélységesen boldogok és hálásak vagyunk a protestáns keresztyének közötti közeledés eme vágya miatt és minden tehetségünkkel dolgozni fogunk az összejövetel előkészítésén, melyet a maga idején összehívunk.

Fogadják kedves és tisztelt testvéreink testvéri üdvözetünket a Jézus Krisztusban. Genf lelkészi társaságának nevében a moderator, Lenoir Jenő. Genf, 1918. február 22.<sup>5</sup>

Az ORLE elnökének válasza a közös kapcsolatok udvarias emlegetése és a háborúban elszenvedettekérti együttérzés megköszönése után az érdemi részben így hangzik: „Meg vagyunk róla győződve, hogy ha önök magukéva teszik Jézusnak a békességre vonatkozó tanácsát, hogy ti.: az nem ítélet, hanem szeretet útján érhető el s ezen tanács lelkével bontják ki a hívogató zászlót, akkor meg is lesz annak az áldott eredménye.

Mi nem törvényszék, hanem Jézus elé kívánunk állani. A törvényszék az emberi imbolygó igazság keresésével és vitatásával csak ellentétekre s megosztásra vezetne bennünket. Ahol a bizonyítékok hitelét mindegyik fél kétségbe vonja s ahol állításokkal szemben úgy állnak a tagadások, mint a nemzetközi viszonylatban, hogy ti.: nincsen földi bíró, akinek módjában lenne az igazságot megállapítani, ahol érzelmekkel és hangulattal minden ténynek a képét változásokra lehet elfordítani, ott teljes céltalan volna bírói szempontok szerint folytatni az eljárást. De Jézus elé oda állunk nyugodtan. Nem az igazságunkkal, mert Pál apostolként magunk sem merjük megítélni magunkat, hanem azzal a lélekkel, amely tudja szeretni ellenségeit is tud imádkozni a háborgatókért és tudja áldani azokat, akik átkozzák.

Ilyen igékkel jegyzett zászlót kértünk mi az önök kezébe, hogy hívtak volna ott a megszentelt classicus földön tetemre minden protestáns lelkészt: tegyen bizonyoságot, hogy az ellentétek véres hullámai felett is át tudja-e nyújtani mindenki egymásnak az evangéliumi békesség, a Krisztusi szeretet kezét.

Mi nem ismerünk olyan egyházat, amely a maga hivatalos egyetemében szolgájává lett volna a kormányoknak a hódításra vonatkozó bűnös vállalkozásukban. Ha van ilyen egyház, a felett szánakozunk és nem tarthatjuk keresztyéneknek sem, mert hiányzanék belőle az, amely nélkül még az angyal beszéde is zengő érc.

Lelkiismeretünket komolyan megvizsgálva kijelenthetjük önöknek, hogy nemcsak helytelenítünk, de kárhoztatunk is ebben a háborúban mindent, ami merénylet az igazság ellen. Ez a helytelenítésünk és kárhoztatásunk azonban minden oldalra vonatkozik anélkül, hogy egyes emberekre, nemzetekre vagy tényekre kívánna reá mutatni. Egy világháború eseményei sokkal bonyolultabbak, azok rugói sokkal rejtettebbek, a felelősségek sokkal szétfolyóbbak, sem hogy emberi értelem az igazság teljes nyugalomával eligazodhatnék felettük.

Mi nem emberek igazságát keressük, mert az hiába való volna, hanem az Istenét a Jézus által. Az Isten igazsága mellett ott van a kegyelem, amely alapja örök szeretet. Nem ítélet ez az igazság, hanem megbocsátás, megbékülés és kiengesztelődés. Ha az emberek e szerint az igazság szerint akarnak élni, mielőtt annak oldalához járulnának, menjenek haza és béküljenek meg felebarátjukkal nem ítélet alapján, hanem szeretet alapján, mely mindeneket elfedez.

Ennek az oltárnak papjaiul kértük és kérjük önöket. Ha emelől profétálnak, a trombita bizonyos zengésű lesz s az általa indított viadalban mindenki önmagát fogja legyőzni azzal a nemzetközi győzelemmel, amely a világbéke egyedüli alapja lehet.<sup>6</sup>

A kortársak antantpárti-ízűnek érezték a genfielvelét. A Lelkészegegyesület egyik hírében pedig arról számolt be 1918 nyarán, hogy Genfben gyűlésen tiltakoztak a németek által megszállt Baltikum lettjeinek németesítése ellen. Egy lett író kifejezte a gyűlésen a lettek ama vágyát, hogy némi autonómiával a demokratikus Oroszországban kívánnak élni. Mindehhez a Lelkészegegyesület azt fűzte hozzá, hogy „Genf nemzeti protestáns egyháza lelkészeinek társasága a mi testvéri szeretettől és őszinte békevágytól sugárzó felhívásunkra” — a már előbb idézett — „leckéztető és félig-meddig visszautasító választ adta. Hát ez is semlegesség!”<sup>7</sup> Sajnos nem alaptalanul vélekedtek így a magyar kortársak, hogy elfogultak a genfi lelkészek a központi hatalmakkal szemben az antant javára. Elvégre is francia svájciak voltak ők is. Azután a kényelmes semlegesség helyzetében mindent egészen másként láttak, mint azok, akik benne voltak a háború szorításában, s nem is valami rózsás kilátásokkal. A genfiak előbb közölt válaszából szemetszűrőan kitűnik az megállapítás: „Önök igyekeznek a szeretetre hivatkozni”, és az összefüggésében nézve valóban rosszhiszemű és bántó az. Vagy néhány sorral lejjebb a genfiak, mikor arról írtak, hogy „a szeretet bizonyára ellenállhatatlan, de csak olyan emberek között hatékony, akik éheznek és szomjuhozó az igazság és akik formaliter megvetik az egyenetlenséget. Ha tehát önök óhajtják, hogy realizáljuk az önök reményét”. — és ezek után követelte a magyaroktól a bűnbánó nyilatkozatot. Mindebben mintha valami gúnyos leckéztetés volna, sőt olyan tónus, mintha nem is vették volna komolyan a magyar lelkészek békekonferenciára irányuló törekvését. Úgy tűnik, hogy a magyarok békevágya őszinteségének próbájául szánták a genfiak a bűnbánó levelet.

A bűnbánó nyilatkozat kérdése igen bonyolult. Formálisan nézve igazuk volt a genfiaknak, mikor azt kérték s arra hivatkoztak, hogy a magyarok bűnbánó nyilatkozata majd hasonlókat fog provokálni. Ebben az esetben az összejövetelen nem egymás bűneit hánytorgatták volna a résztvevők, hanem építően tudtak volna tanácskozni, mert a bűnbánatot, mindegyik fél önmaga önként a békekonferencia előtt elvégezte volna. A keresztyén megújodáshoz tényleg hozzátartozik a bűnbánat.

Abban a helyzetben azonban nem ilyen egyszerű volt a magyarok bűnbánó nyilatkozatának kérdése. Már maga az, ahogy körülírták a genfiak a bűnbánó iratot, tendenciózusságot sejtetett a magyarokkal: „Írjanak önök nekünk egy levelet, amely a lelkiismeret komoly vizsgálata legyen és tartalmazza annak határozott helytelenítését, ami ebben a háborúban az igazság elleni merénylet.” Az ORLE válaszában kitért erre és kijelentette, hogy nemcsak elítéli, de kárhoztatja is a háborúba mindazt, ami merénylet az igazság ellen. „Ez a helytelenítés azonban — fűzte hozzá az ORLE — minden oldalra vonatkozik anélkül, hogy egyes emberekre, nemzetekre vagy tényekre kívánna reá mutatni. Egy világháború eseményei sokkal bonyolultabbak, azok rugói sokkal rejtettebbek, a felelősségek sokkal szétfolyóbbak, sem hogy emberi értelem az igazság teljes nyugalomával eligazodhatnék felettük.” Tehát az ORLE az igazság elleni merényletet maga is elítéli, de nemcsak a saját oldalára vonatkozóan, hanem az antant oldalára is. Konkrétan azonban nem hajlandó felsorolni, mit tart igazság elleni merényletnek a világháborúban. Ez képtelenség is lett volna, hogy nemzetekre, államférfiakra és meghatározott eseményekre mutasson rá, hiszen akkor az történt volna, amit szintén megírt az ORLE válasza, hogy a szemben álló felek a békekonferencián bizonyítékokat állítottak volna

bizonyítékokkal szemben és nemzetközi bíróságot képeztek volna. Az pedig nem a megbékélést, hanem a viszony elmérgesedését szolgálta volna. Az ORLE-nak igaza volt abban, hogy a világháború sokkal bonyolultabb, indítékai sokkal rejtettebbek, mintsem, hogy a kortársak az igazság nyugodt tudatával eligazodhatnának benne és ítéletet mondhatnának. Arról sem lehetek meggyőződve és semmi biztosítékuk sem volt rá, hogy az antant-országok protestáns lelkészei hasonló nyilatkozattal válaszolnak majd, amelyben önmaguk bűneit és hibáit elítélik. Abban az esetben, ha nem ítélik el saját bűneiket az antant protestáns lelkészei, az ORLE a vádlottak padjára ültette volna saját magát a békekonferencián. Az ORLE válasza a maga általánosságában mégis megadta az igazság elleni merénylet elítélésére vonatkozó nyilatkozatot, csak megindokolta, hogy miért nem ad ki erről külön részletesen elemző bűnbánó levelet.

Az ORLE helyzetét tekintve ilyen bűnbánó nyilatkozatot nem is adhatott ki azon túl, amennyit megtett az igazság elleni merénylet elítélésével. Nem adhatott ki részletesebb bűnbánó nyilatkozatot, mert az egyházi nyelvezettel fogalmazott bűnbánó nyilatkozatot a nemzetközi sajtó félremagyarázva úgy értelmezhetette volna, mintha a magyar református lelkészek testülete beismerte volna Magyarország háborús bűnösségét. Ezt az ORLE-nak el kellett kerülnie, nemcsak azért, mert elnöke mint püspök főrendiházi tag volt, tehát a magyar országgyűlés közéleti személyisége, és mit szőtt volna hozzá a magyar kormány, mit szöttek volna a magyar egyházak, jelesül a római katolikus; hogy íme hazafiatlan a református lelkészi kar. De nem adhatta ki azért sem az ORLE a nyilatkozatot, mert jó lelkiismerete szerint nem látta háborús bűnösnek a magyar kormányt a kortárs magyar református lelkészi kara. Ahogyan a háború elején a magyar értelmiség haladó része sem látott más választást, mint a Magyarországra kényszerített háború vállalását — nekik ez volt a véleményük a világháborúról —, a református lelkészek is meg voltak győződve Magyarországról és a Monarchia igazáról.<sup>8</sup> Jánosi Zoltán szintén Magyarország önvédelmi harcának nevezte a világháborút, noha minden háborút elítélt, a világháborút is, viszont úgy ítélte, hogy Magyarország részéről igazságos, honvédelmi harc, amit végig kell küzdenie, ha meg akar maradni.<sup>9</sup>

Az ORLE válasza igen körültekintően és tapintatosan figyelmeztette az antant háborús propagandáját túlságosan közelről halló francia svájci genfieket, hogy „egy világháború eseményei sokkal bonyolultabbak, azok rugói sokkal rejtettebbek, a felelőségek sokkal szétfolyóbbak, sem hogy emberi értelem az igazság teljes nyugalmával eligazodhatnék felettük.” Nem volt történelmi távlat, nem ismerték a diplomáciai kulisszák mögött történeteket a kortársak. Nem ismerték a konopisti találkozó döntését, ahol Vilmos császár és Ferenc Ferdinánd megállapodtak a háború mielőbbi kirobantásában, mert máskülönben az antant katonai főlénye a békében kibontakozik, ha tovább várnak. Nem ismerték a kortársak az antant táborának titkos megállapodásait. Az antant ugyanúgy csak az alkalomra várt, hogy leszámolhasson a központi hatalmakkal. A különbség az volt a két tömb között, hogy 1914-ben az antanthatalmak még nem fejezték be hadikészületeiket teljesen. Ezt nem akarták a központi hatalmak megvárni. A kortársak lázas igyekezettel keresték, hogy kit terhel a háború kirobantásáért a felelősség. Mi hatvan évvel később tudjuk, hogy az imperialista fejlődés egyenlőtlenége okozta az első világháborút.

Az ORLE válasza nyugodt lélekkel írhatta, hogy nem ismer olyan egyházat, amely a kormány bűnös hódító

törekvése szolgálatában állana. Ezt önvédelemként kell értenünk, holott a genfiak általánosságban fogalmaztak, de lehetett úgy érteni, ahogy az ORLE vezetősége értette, hogy az általánosságban való fogalmazás a célzás elrejtésére szolgál csupán. A magyar kormány hadicéljai között tényleg nem szerepelt hódítás. Ezt a magyar kortársak komolyan vették. Tudták, a Monarchia örülhet, ha kibírja a világháborút, nemhogy hódítson. Ezt persze csak az éles és kritikus szemmel néző magyar kortársak tudták. A magyar uralkodó osztályok sem óhajtották volna a területi hódítást, mert félték attól, hogy a Monarchiában a szláv elem megnövekedik. Az ORLE a háborús felelősség feszegetésének mellőzésével, a múltra fátylat vetve kívánt a békekonferencián a szeretet jegyében kapcsolatot teremteni a szemben álló és semleges országok protestáns lelkészei között. Ez magában nagy szó volt, hiszen a háború alatt a szemben álló felek protestáns egyházai között minden kapcsolat megszakadt.

A genfi lelkészek második válaszát 1918. augusztus 17-én közölte a Lelkészegyesület. A genfiak a magyarok bűnbánatra való készsége hiányára hivatkozva utasították el a békekonferencia összehívását, mivel nem látták értelmét — úgymond — a nemzetközi fórumon való vitatkozásnak: „Mi megmaradunk amellett, hogy nem hisszük lehetőnek ebben az órában azt a testvéri összejövetelt, amelytől önök a békességre való előkészítést várják. — Mi nem törvényszék elé akarunk állni — mondják önök — de a tervezett összejövetel törvényszék lenne, amely előtt a különböző pártok ügyvédei védbeszédet tartanának. Csak azok a membra disjecta volnának láthatók, amelyek Apollósra, Kefásra vagy Pálra hivatkoznának, de nem a Krisztus teste, melyet az emberi boldogság e pillanatban láthatatlanná tett. Inkább a bensőséges és gyakori imádságok órája ez, amellyel minden szalmafedeles viskóból és minden palotából a mi Urunk Jézus Krisztus szívéig szállanak fel, de nem annak a közös munkának az órája, mely fogékony lenne valódi eredmény létrehozására... Várni kell csendben az Örökkévaló szavára.” A Lelkészegyesület kommentárja szerint ezzel a genfiak lezárták a sorompót a békekonferencia előtt, sőt a válaszádság lehetősége előtt. Az ORLE erkölcsi és számbeli súlyával összeegyeztethetetlen lett volna a válasz erre a levélre, de meg is bántották volna a válasszal a genfiakat.<sup>10</sup>

Az ORLE szép kezdeményezése tehát megbukott. Ám magának a békekonferenciának pusztá felvetése, konkrét kezdeményezése, a bűnbánatnak az adott viszonyok között lehetséges megtétele mind pozitívan értékelendő és azt mutatja, hogy nagy tisztázódás ment végbe a háború végére a magyar református lelkészek gondolkodásában.

Csohány János

#### JEGYZETEK

1. *Lelkészegyesület*, 1917. november 3. 488. lap. — 2. *PEIL* 1914. 34. szám 508. — 3. *Közlöny*, 1914 (15) 2. szám. 5–6. A *Közlöny* a Magyar Protestáns Theológus Szövetség lapja volt. Debrecenben jelent meg. [Megszűnésekor az ország legrégebbi folyóirata volt (1944), P. L. M.] — 4. A fogalmazvány a Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában az ORLE-iratok között van. A fogalmazványt géppel írták, az első sorban tintával betoldás van, ami miatt az a sor nem egyezik a *PEIL*-ben közölttel. — 5. *Lelkészegyesület*, 1918. március 16. 121–122. Vezércikk. — 6. *Baltázár* Dezső válasza 1918. április 5-én kelt. *Lelkészegyesület* 1918. április 13. 169–170. — 7. *PEIL* 1918. április 28. 153–154.; *Lelkészegyesület* 1918. június 1. 259. — 8. *Horváth* Zoltán: *Magyar századforduló*. A második reformemzedék története (1896–1914). Bp. 1961. 520–524., 558–559.; *Vázsonyi* Vilmos: *Az én uram*. Bp. é. n. Genius kiad. 221–223.; 407–409.; *Vázsonyi* Vilmos *beszédei és írásai*. 2. köt. Bp. 1927. 12. — 9. *Jánosi* Zoltán: *Jöjjön el a Te országod*. Textus: Lukács 19. 37–40. 1915. virágvasárnap predikáció. *Dr. Tóth* Endre gyűjtése; *Jánosi* Zoltán: *Isten keze a háborúban*. Textus: Ezékiel 25,12–14. *Debreceni Lelkészi Tár*, 1916. 356. — 10. A második genfi levél. *Lelkészegyesület*, 1918. augusztus 17. 377–378.

# Kriza János

## Emlékezés halálának 100. évfordulóján

Az unitárius püspöki székben Dávid Ferenc 21. utódja, Kriza János, ezelőtt 100 évvel, 1875. március 26-án, 64 éves korában váratlanul hunyt el. Hét év múlva, 1882. július 30-án a kolozsvári Unitárius Kollégium ifjúsági önképzőköre nagyajtai szülőházát emléktáblával jelölte meg. A nagyszabású ünnepélyen mintegy 3000 ember gyűlt össze s egyházunk vezetőin és hívein kívül a Magyar Tudományos Akadémia, a Kisfaludy Társaság, a Kolozsvári Tudományegyetem képviselői és felekezetre való különbség nélkül a tisztelők nagy száma kegyelettel adóztak a püspök, a költő és népdalgyűjtő emlékének, áhítattal hallgatva *Jakab Elek* emlékbeszédét és meghatódva olvasva az emléktáblába vésett verset, amely azóta is ott áll az unitárius lelkészi lakás homlokzatán:

*Itt született, itt pattant ki a szellemi szikra;  
Mely a Kriza nevet fénnel övezi körül;  
Mint költő gyűjté Székelyföld elmevirágait,  
Népdal a nép ajkán, dalban a dalnok is él.*

A *Magyar Polgár* nevű lap az ünnepélyről többek között ezeket írta: „Az egyház, a társadalom és az irodalom egyszerre ünnepli e jeles férfi emlékezetét és éppen ebben a jelenségben látjuk mi a nagyajtai ünnepélynek egyik fő fontosságát, hogy egyház, társadalom és irodalom még ma is összetalálkoznak bizonyos ponton, s egymással versenyezve igrkeznek kegyeletes érzelmeiket kifejezésre juttatni”.

A százéves évfordulón ezt a hármas arcot kell felélevenítenünk, a költőnek, az egyházi férfinak és a társadalom nagy munkásának szellemi arcát kell röviden felidézünk.

\*

Kriza János családja Torockóról származott. Ősei és közvetlen elődei is verejtek munkát végző vasbányászok voltak. Édesapja ebből a bányászközösségből egy véletlen folytán került ki. Egy csille elroncsolta jobb kezét, s többé nem volt alkalmas nehéz munkára. Ezért szülei szellemi pályára adták. Lelkész lett Nagyajtán, ahol 43 évig hűséggel szolgált. Feleségével, *Bencze Borbálával*, nehéz körülmények közt kilenc gyermeket nevelt fel. A nagyajtai nép körében fennmaradt hagyomány szerint 1848 őszén, az orosz cár Erdélybe özönlő csapatai a háromszéki Köpec községbe is eljutottak. A következő napon Nagyajta felé közeledett a csapat, félelmet keltve a lakosság körében. Az ősz lelkész, Kriza János, fehér lengő szakállával, kezében fehér zászlóval eléjük ment és ósláv nyelven néhány szót mondott nekik. Erre a parancsnok lováról leugorva az ortodox papnak kinéző unitárius lelkészt megölelte, megcsókolta és megígérte, hogy az embereknek nem lesz bántódásuk. Szavát be is tartotta és Nagyajta népe megmenekült. Innen ered a mondás: „Baj van Köpecen, de Ajtán igazítani tudják.”

Kriza János 1811-ben született. 9 éves korában nagyszüleihez került Torockóra, ahol *Sebes Pál* híres iskolájában tanult 5 éven át. Azután a székelykeresztúri középtanoda tanulója volt 4 évig. Itt a hangsúlyt még a latin nyelv oktatására helyezték. Latin és magyar nyelven olyan eredményesen verselt, hogy tanára, *Koronka József* egy alkalommal kijelentette: „Már nem tudom, minő érdemjeggyel kísérjem a Kriza dolgozatait”. Epigrammái közzsájon forogtak. Már itt megkezdődött érdeklődése a népi kincsek, népdalok és népme-

sék iránt. 1829-ben, 18 éves korában Kolozsvárra került. Négy évig a bölcselet és teológia, majd két évig a református kollégiumban a jog hallgatója volt. Már diákkorában önerején megtanulta a német, angol és francia nyelveket. Erre az időre esik a nemzeti ébredés korszaka, az anyanyelvnek a latin és német nyelvvel szembeni fokozatos térfoglalása. Ennek az irányzatnak öntudatos hordozói az iskolák voltak. A kolozsvári Unitárius Kollégium ifjúsága Kriza János és *Szentiváni Mihály* vezetésével, akik a reform, a fejlődés lángoló hívei voltak, megalapította a későbbi önképzőkör elődjét, az *Olvásokört*, amely a magyar irodalom művelését tűzte ki célul és kézirati formában verseket, novellákat, elbeszéléseket adott közre. 1835-ben, 24 éves korában a kolozsvári egyházközség lelkészének választotta azzal, hogy szolgálatának megkezdése előtt két évig a berlini egyetemen képezze magát. Abban az időben ez a város volt az egyedüli hely, ahová erdélyi diákok tovább tanulni mehettek, hogy az osztrák hatalom állandó ellenőrzése alatt állhassanak, 1837-ben jött haza, de betegen; és csak egy év múlva, amikor egészsége eléggé helyreállott, kezdte meg lelkészi tevékenységét, amely 1861-ig, püspökké választásáig tartott. Az Ovasókör 1839-ben, a 27 éves Kriza János szerkesztésében kiadta a „*Remény*” című zsebkönyvet. Itt jelent meg költeményeinek egy sora. Az akkori irodalmi élet nagytekintélyű kritikusa, *Toldy Ferenc*, a Tudományos Akadémia titoknok, részletesen ismertette a kiadványt, és arról a legnagyobb elismerés hangján írt. Két évvel később, 1841-ben *Vörösmarty Mihály* és *Toldy Ferenc* ajánlására a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választották és neve az egész országban ismertté lett.

Az az egyszerűség, természetesség, melegség, amely költeményeiből és írásaiból áradt, jellemezte hivatalos működését és családi életét is. Tekintély volt az egyházban és a társadalomban, miként kortársa és munkatársa, *Brassai Sámuel* az iskolában és a tudományban.

Kriza János a nép szerelmese volt, amelyhez hű maradt haláláig. Költeményeiben egy egészen új hang jelentkezett. Amint azt Antal Árpád „*Kriza János költészeté*” című tanulmányában nagyszerűen mutatta ki, írásaiban a székely szegénység, az elnyomott paraszti rétegek világa tárul elénk, és „a népközelségben fogant költői hang csendül fel legtisztábban”. Nála „a szegény székely ember élete közelről látott, tapasztalt és mélyen átélt valóság volt; azért tudta a dolgozó nép legbensőbb érzéseit és vágyait dalba önteni”. Ezért lettek dalai a székely nép közkincsévé, amelyeket az 1848-as forradalom idején az agyagfalvi táborba összereseglett székelyek a tábortüzek mellett *Szentiváni Mihály* dalaival együtt énekeltek.

\*

Kriza János a reform, a haladás híve és következetes szószólója volt. Teológiai felfogásával és filozófiai szemléletével az egyház életében új levegőt árasztott. A 19. század közepének és második felének szabadelvű szelleme a német, francia és angol teológiai szemléletre is erőteljes hatást gyakorolt, ami az egyházakon belül a haladó, felvilágosult gondolkodás és a tudományos bibliakutatás fokozatos térhódításában nyilvánult meg. Mindez Kriza előtt nem volt ismeretlen. Legnagyobb mértékben azonban az amerikai és angol

józan liberális unitarizmus ragadta meg. Érdeklődésével mindenekelőtt Channing Ellery Vilmos amerikai teológus és filozófus felé fordult. Az ő irányításával és közreműködésével írásából az unitárius lelkészek és tanárok fordításában 1870-ben és az azután következő években hat kötet jelent meg. E fordítások bevezetőjében Kriza Channinget így jellemezte: „Mint ember lelkész, philosophus — bírva a bölcsesség szeretetét és a szeretet bölcsességét, mint reformer és államférfi. epochális helyet foglal el kora vezérfiai között... A rabszolgaság és háború, az emberiség e legsötétebb szennyfoltjai ellen írt, beszélt, és erkölcsi haragja egész ékesszólásával mennydörgött az embertársain hatalmaskodó, az emberiséget lealacsonyító zsarnokság ellen... Művei ezernyi ezer lenyomatban terjesztettek a föld leggazdagabb s polgárosultabb népei között”.

Jakab Elek emlékbeszédében, amelyet Kriza szülőházának emléktáblával megjelölésekor tartott, gondolkodását így jellemezte: „Az emberi élet biztos vezérének az erkölcsiséget és lelkiismeretet tartja, mely a régi dogmák helyére az ember szabad akaratát és önhatározási jogát, a káték formulái fölé a haladási eszméket s a mai kor magasabb hitfelfogását állította, kizárva a szűkkeblű felekezetiességet, a rideg formaiságot, a keresztény türelmet és minden ember testvériségét tanítva s önéletével igazolva... Egész lényé mutatja, hogy ő egy maga alkotta eszményi világban él.”

Egyik legnagyobb, egyházi kereteken is túlmenő érdeme, a „Keresztény Magvető” című unitárius folyóirat megalapítása volt 1861-ben, amely Erdélyben az első teológiai folyóirat volt, és melynek első szerkesztői Kriza János és Nagy Lajos tanár voltak. A folyóirat nevét Kriza János adta. Ma, 114 év távlatából nem is tudjuk eléggé felfogni, hogy az osztrák abszolútizmus korában, a nemzeti elnyomás idején, a cenzúra irgalmatlan ellenőrzése mellett micsoda nagyszerű, merész vállalkozás volt, az egyház nagyon szegényes körülményei között egy egyházi folyóirat megindítása, elterjesztése és életképesévé tétele! Ez a folyóirat több mint egy évszázadon át, ma 81. évfolyamában kimeríthetetlenül gazdag kincsesbánya, a felvilágosult, haladószellemű unitárius gondolat nagyszerű kifejezőjének bizonyult. E folyóiratnak számos nem unitárius munkatársa volt és van, és az ott megjelent tanulmányokat a magyar irodalom és művelődéstörténeti munkák ma is állandóan idézik.

Még egy alapvető, részben egyetemes jelentőségű dolog fűződik Kriza János püspöki működéséhez: ez az egyháznak az angol unitárius egyházzal való rendszeres, baráti és szellemi kapcsolat megindítása. Ez egy *Page* János nevű, felvilágosult angol unitárius földbirtokos tevékenységének volt köszönhető, aki *Kossuth Lajos* személyes híve és a magyar szabadságharc lelkes pártfogója volt. Ez a nagyszerű férfiú 23 éves korában feleségül vette özvegy *Bánffy Lászlóné, Wesselényi Polixénát*, és ősei angol birtokát elhagyva, Erdélybe, Aranyosgyéresre költözött. A szabadságharcban *Bem* szárnysegéde volt. 1849-ben menekülnie kellett, és csupán hat évi angliai tartózkodás után tért vissza aranyosgyéresi otthonába. Ez idő alatt megszervezte, hogy lelkész- vagy tanárjelölteket rendszeresen a londoni Manchester New College nevű unitárius teológiai főiskolára küldjön az egyház. A legelső ilyen akadémista *Simén Domokos*, az egyház későbbi, sajnos fiatalon elhunyt vezető személyisége volt, aki nagyszerű egyéniségével, szorgalmával és eredményes tanulásával megnyitotta az utat az utána következő ifjak hosszú seregének. Emellett az egyház válságos időszakában, amikor az osztrák kormány a megfelelő anyagi alap nem rendelkező főiskolákat és középtanodákat ir-

galmatlanul be akarta zárni, gyűjtést indított az angol unitáriusok körében. Az erdélyi egyház, nagy szegénysége ellenére, hívei bámulatos áldozatkészségével egy óriási összeget, 134 000 forintot gyűjtött össze; ezt az angol unitáriusok adománya kiegészítette. Ezzel sikerült az iskolák fennmaradását biztosítani. Mindebben Kriza János püspök jelentős szerepet játszott.

Kriza János püspökségének kiemelkedő, rendkívül jelentős eseménye volt az egyház megalapítása 300-éves évfordulójának az egész egyház területén való megünneplése. 1868-ban, pünkösd első napján minden egyházközösségben hálaünnep volt, amelyen Kriza János püspök ez alkalomra írt himnuszát és imáját olvasták fel. A himnusz, amely énekeskönyvünk egyik énekévé vált, így kezdődik:

*Szent öröm-érzésre gyűl  
Isten! e ház népe,  
Emlékünkbe felvonul  
Három század képe.*

*Ami benne szép és jó:  
Lelked fényírása.  
S ami bús, az oktató,  
Bölcs kezed vonása.*

Ezenkívül nagy fontosságú és emlékezetes jelentőségű volt az évforduló alkalmából augusztus 30-án és 31-én, Tordán tartott emlékszinat, amelyen angol hitestvéreink is képviseltették magukat, és amelyről a *Keresztény Magvető* beszámolójában ezt olvashatjuk: „Az utódok iránti köteletségünk leírni egy olyan ünnepélyt, hol egy hazai hitfelekezet, háromszáz év sanyarúságát felejtve, talán először fejezhette ki szívének örömét hangosan, tartózkodás nélkül. De szép volt ez ünnepély azért is, mert az ünneplő iránt a hazai többi felekezetek testvéries érzülete oly nemesen nyilatkozott, miként az Európában talán ma is páratlan jelenség.”

Az 1868-i tordai zsinatnak nagy jelentősége abban áll, hogy tulajdonképpen ez alkalommal lépett ki egyházunk a maga teljes súlyával a nagy nyilvánosság elé és tette magát a testvérfelekezetek körében ismertté.

\*

Kriza sokirányú, állandó elfoglaltsága mellett, a közéletben is tevékenyen részt vett. Az *Erdélyi Múzeum Egylet* alapító tagja és állandó pártfogója volt. Ezen keresztül szoros baráti és szellemi kapcsolat fűzte Mikó Imréhez. Gyakori érintkezésben állott az akkori szellemi és politikai élet irányítóival is. A kolozsvári kaszinónak *Böloni Farkas Sándor* után hosszú ideig könyvtárosa volt. Az angol, francia és német folyóiratokat rendszeresen olvasta. A helyi lapok állandó cikkírója volt.

Jakab Elek szerint „középútján haladt el ő az életnek. Fény és árny, édes és keserű, öröm és bánat vegyesen jutott részébe. De vidám lelke s bölcsészeti gondolkozásmódja egyensúlyba hozta a kettőt. Sokat küzdött, de el nem csüggedt. Övéit boldogítva, szívében boldogan, mindig a közjónak élt.”

Magatartásában és megnyilatkozásaiban a nemzeti elfoglaltságnak, fölényességnek és egyoldalúságnak az árnyékát sem találjuk. Ennek igazolásául három példára hivatkozhatunk:

a) Torockón Sebes Pál iskolájában tanult, ahová a környékbeli magyar és román gyerekek jártak. Így Krizával egyidőben tanult itt négy évig *Gheorghe Barit*, a 19. század erdélyi román művelődéstörténetének ki-

magasló egyénisége. Később Kolozsváron is egyidőben folytatták főiskolai tanulmányait. Kriza, aki Sebes Pál tevékenységét nagyra értékelte, később is állandó kapcsolatban volt vele, de Barit is hálás tanítványnak bizonyult, aki latin nyelvű leveleivel több alkalommal kereste fel egykori tanítóját. Magyar kortársaival folytatott levelezése az elmúlt évben jelent meg, ahol olvashatunk egy 1829. aug. 1-én keltezett levelet, amelyet Sebes Pál Barit levelére válaszképpen küldött, és amelyben többek között ez áll: „Hát egy Báricz György, aki egy felejthetetlen tanítvány, aki jónál egyebet nem hagyott nevelője szívében... Nem is ok nélkül érez szíved irántam — miután 500-ra megyen azon ifjak száma, kik nevelésem alatt megfordultak, de szokott dítsekedésem az a világ előtt, hogy egy Bariczom, egy Krizám volt s most egy Berdém van... Kriza is, az eminentiában kedves collegád, ki eddig Keresztúron tanult, most megyen Kolozsvárra. Keresd fel gyakran és éljetelek együtt barátságban, mely sokat térszen az ifjúnak a tökéletesedésre. Ha a szívek és fejek, az érzések és gondolatok öszve súrlódásának pallérozódás az effectuma.”

„A torockói diákeveknek s az ottani román fiúkkal való ismerkedésnek és barátkozásnak minden bizonynyal szerepe lehetett abban, hogy Kriza később is távol tudott maradni a nemzeti gyűlölködéstől.”

b) Fennmaradt a Magyar Tudományos Akadémia kéziratárában Kriza levelének egy töredéke 1866-ból, amelyet *Arany Jánosnak*, az Akadémia titkoknokának válaszképpen küldött arra a felkérésre, hogy egy, a román népköltészet köréből kiválogatott és kiadásra váró magyar fordításanyagot véleményezzen. Kriza javaslatára így hangzott: „Ha valahol, bizony a népköltési növények átültetésénél kívántatik a lehető legnagyobb ügyesség, tapintatosság; e részben az aránylagos tökélynek csak megközelítése is felettébb nehéz s igen nagy érdemnek nevezhető; mert hogy egy egész népnek ösztönszerű szüleményét, minőnek a népköltészet tartom, más, idegen népből egyes ember elméje tulajdon nyelvén, minden alak- és színbeli sajátosságaival visszaadhassa, azt csaknem csodával határos dolognak tartom...”

A román nyelvnek tudását a jelen alkalommal azért szerettem volna, hogy hozzávethetnék némi alapossgal, mily valószínűséggel történt a román népköltemények magyarra való fordítása...

En a kezünk alatti román népköltési gyűjteményt kiadandónak tartom, még azon esetben is kiadandónak, ha az ily népköltemények csak prózába lennének fordítva, mert így is szellemi nyereségnek, nemzeti irodalmunk gazdagodásának ítélném azt, hogy a gondviselés által nekünk egy hazába, egy nemzet-családi életre rendeltetett népnek egész gondolat-, érzés- és akaratvilágával módunk van megismerkedni, márpedig nem prózában, hanem elég folyékony magyar versekben adnák vissza.”

Tudomásunk szerint ennek a fordításanyagnak a megjelenése, általunk nem ismert okból akkor elmaradt.

c) Mikó Imre „Az orosz irodalom első tolmácsolói Erdélyben” című, 1958-ban megjelent tanulmányában emlékeztet arra, hogy a „Remény” című, 1841-ben kiadott zsebkönyvben jelent meg Krizának „Kozák népdalok” című négy versfordítása, nem az eredeti oroszból, hanem német közvetítéssel. Mikó Imre szerint Brassai Sámuel volt az első magyar műfordító, aki megtanult oroszul és orosz eredetiből fordított magyarra, viszont Krizától származnak az első orosz versfordítások. „Őket illeti az elsőség az orosz irodalom magyar tolmácsolásában.”

Mindezekből megállapíthatjuk, hogy Kriza becsülni és szeretni tudta más népek „vadrózsáit” is.

\*

Kriza János egész életében rengeteget betegeskedett. Annál csodálatraméltóbb az a hatalmas méretű és szerteágazó tevékenység, amelyet mindennek ellenére, óriási kitartással és kiapadhatatlan munkakedvvel el tudott végezni.

Amikor 1875-ben váratlanul elhunyt, *Ferencz József*, aki a püspöki székhely utódja lett, a Keresztény Magvetőben ezt írta: „Halála országos részvét s az egész egyház közbánatának tárgya; temetése csaknem az egész város részvétét költötte fel; ott volt minden, aki-nek a valódi értelem s tiszta polgári és egyházi érények iránt tisztelet él szívében.”

1910-ben Kovács Lajos nagyajtai lelkész kezdeményezésére a község közössége kimondotta, hogy nagy fiának emlékére, születésének 100. évfordulóján a község főterén díszes szobrot állít fel. A szükséges összeg 1914-ben készen is állott. Kitért azonban a világháború. Az összegyűlt pénzt hadikölcsönbe fektették s az teljesen elveszett.

Ezelőtt két esztendővel Románia Szocialista Köztársaság Megyei Műemlékbizottsága a nagyajtai középkori vártemplom renoválását határozta el egy millió lej értékben, azzal, hogy a templomkastély egyik bástyájában egy Kriza-múzeum kapjon helyet. Reméljük, hogy ez a nemes terv a közeljövőben valósággá válik.

Kovács János tanár, aki a nagyajtai emléktábla felállítására alkalmával az ünnepélyvel kapcsolatos minden anyagot összegyűjtött és 1892-ben kiadott, annak bevezetőjében apósáról, Kriza Jánosról többek között ezt írta: „A nemeskeblű munkások önmagukban találják fel jutalmukat. Külső kitüntetésre nem vágyanak. A néhai is sokkal szerényebb volt, mintsem ilyeneket kívánt, vagy csak ilyenekre gondolt volna is. Az elhunytaknak különben nincsen is szükségük emlékjelekre, de igenis van az élőknek, hogy ezáltal figyelmeztessenek az általános emberi kötelességekre, érényekre s nemes tettek végbevételére.”

Székykeresztúri diák korában, miután az egyik tantárgy anyagát lemásolta, annak végére ezt a kétsoros verset írta:

*Tollam elhajtottam, nyugovó végpontra jutottam.  
Minthogy jól evezve, nyugszik a Kriza keze.*

Keze, miután egy hatvannégy évre terjedő gazdag, áldásos életen át jól „evezett”, megnyugodott. De emléke bennünk, késő utódokban tovább él, buzdít, bátorít, s amint Kovács János mondotta, szüntelenül figyelmeztet „az általános emberi kötelességekre, érényekre s nemes tettek végbevételére”.

Kolozsvár

Dr. Kovács Lajos  
unitárius püspök

A vatikáni Egységittárság vendége volt június végén az orosz orthodox egyház Nikodim metropolita vezette delegációja. A delegáció tíznapos római tartózkodása és tárgyalása az 1967-ben Leningrádban elkezdett, majd 1970-ben Bari-ban, s 1973-ban Zagorszkban folytatott eszmecsere újabb állomása. (Kathpress)

## A keresztyén békemunka feladatai, problémái és örömei\*

### I.

Munkabizottságunk mostani ülésének időpontja és helye egyaránt arra készlet, hogy egy kiemelkedő keresztyén személyiségre, egy tragikus évfordulóra és olyan nagyjelentőségű eseményekre emlékezzünk, amelyek minden bizonnyal keresztyén békemunkánk számára is figyelmeztető és bátorító, sőt előrelendítő erővé válnak. Majdnem napra kiszámítva, harminc esztendővel ezelőtt, 1945 április 9-én esett a fasiszta embertelenség áldozatául Dietrich Bonhoeffer. Áldozata a faszizmus felett aratott győzelem 30. évfordulóján egy olyan keresztyén személyiség életműve felé fordítja figyelmünket, aki szimbolizálja az embertelenség elleni összefogás sajátos és a legtágabb értelemben vett ökumenikus jellegét. Azt a körülményt, hogy az ő tragikus halála 30. évfordulóján és a faszizmus felett aratott győzelem 30. évfordulójának küszöbén ezen a helyen, Szófiában tanácskozunk, az isteni gondviselés különös vezetésének tulajdonítom. Hogy helyesen értjük ezeknek a tényezőknek érdekes egybeesése jelentőségét, fel kell frissítenünk emlékezetünkben néhány olyan történelmi eseményt, amelyek a keresztyének békeszolgálatára szempontjából általában, a KBK-ra nézve pedig a lelki, teológiai, történelmi és politikai háttér, sőt felelősségünk mélyebb átérzése miatt különösen is nagy jelentőséggel bírnak.

1. Újra tudatosítani kell magunkban, hogy Dietrich Bonhoeffer neve elválaszthatatlanul összeforrott a keresztyén ökumenikus békeszolgálatnak azzal a tiszteletreméltó kísérletével, amelyet a mi mozgalmunk ökumenikus előfutárának tekinthetünk, az Egyházak Baráti Munkálkodásának Világszövetsége (Weltbund für die Freundschaftsarbeit der Kirchen) elnevezésű mozgalommal. Ennek a szervezetnek aktív résztvevőjeként, majd vezető személyiségként kezdeményezte azt a harcot a faszizmus embertelensége és a háború ellen a békéért, amely az ő esetében tragikus véget ért harminc évvel ezelőtt.

2. Vessünk egy pillantást az Ökumené és a békemunka szempontjából oly fontos eseményekre, amelyek Bonhoeffer nevével elválaszthatatlanok.

a) Az 1932 januárjában Csehszlovákiában lezajlott ökumenikus ifjúsági békekonferenciát kell említenünk először, amelynek egyik főelőadója Dietrich Bonhoeffer volt. Ennek a konferenciának a létrehozásában egyik csehszlovákiai tagegyházunk, a Csehszlovák Huszita Egyház annak idején döntő szerepet játszott. Bonhoeffer akkori mondanivalójának lényege ez volt: az egyház akkor válik igazán egyházzá, ha a rábizott békeüzenetet megalkuvás nélkül hirdeti. Erről a konferenciáról, miként Bonhoeffer életrajza pontosan megállapítja, „idő előtt elutazott, hogy leadja szavazatát Hitler és a német nacionalisták ellen” (Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, München, 1967, 296k).

b) Majd egy évvel később, 1933-ban itt, Szófiában tartotta második konferenciáját a Világszövetség a Bonhoeffer következetes magatartásának eredményeként többek között egy olyan határozatot is hozott, amely megalkuvás nélkül elítélte a náci árja-paragrafusait s egyben indítást adott a Hitvalló Egyház harcához is. A szófiai tanácskozás másik központi feladata volt egy teológiai memorandum megvitatása a béke kérdéséről („Theologische Denkschrift zur Friedensfrage”) és ennek alapján a következő évben Budapesten tervezett nagy konferencia számára egy békekatekizmus megfogalmazása (Bethge id. m. 368. 1.).

c) Ezt követte 1934-ben a híres fanői konferencia (a Budapestre tervezett konferenciát akkor nem lehetett megrendezni). Bonhoeffer nagy feltűnést keltett prédikációjával, amelynek központi mondanivalója az a sürgető felhívás volt, hogy az egyházak „vegyék komolyan a keresztyén békeüzenetet”.

3. Ha most tanulmányozzuk az akkori ökumenikus békekonferenciák problémavilágát, megdöbbenve állapíthatjuk meg a hasonlóságot napjaink békeproblematikája és az akkori konferenciák témái között. A kibontakozó fasiszta rémuralom elleni küzdelemre való felhívás jegyében az európai népek békéjéért érzett aggodás, a leszerelés sürgetése, a munkanélküliség fenyegető réme — mindezek kísértetiesen hasonlítanak napjaink súlyos problémáihoz.

4. Tanulságos figyelmeztetés számunkra Bonhoeffer küzdelméből az is, hogy a második világháború előestéjén, amikor a faszizmus elleni küzdelem, a háború kitörésének elhárítására irányuló erőfeszítések mindennél sürgősebbek voltak, miként kísérelték meg különböző ökumenikus szervezetek tompítani a keresztyén lelkiismeretnek a Világszövetség különböző fórumain békére szólító hangját. A történetirő ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a KBK felelősségét, amikor megállapítja: „Sohasem került sor beolvadásra. 1948-ban feloszlott a Világszövetség; amit ez akart elérni, az egy évtizeddel később, természetesen más módon, a Prágai Békekonferenciában kapott új megfogalmazást” (Bethge i. m. 298. lap).

5. Azt hiszem, mindnyájunk előtt nyilvánvaló, miért idézem, ha csak töredékesen is, mindezt. Nemcsak a jelentős évforduló miatt teszem ezt, hanem azért is, mert meggyőződésem, hogy Bonhoeffernek az ökumenikus békeszolgálatban való aktív részvétele és a faszizmus elleni harcban bekövetkezett tragikus halála időszerű üzenet a számunkra.

Hadd soroljak fel még néhányat ezekből a tanulságokból.

a) Korunk ökumenikus fáradozásainak, a keresztyén egyházak egység törekvésének nem lehet szilárdabb bázisa és sürgetősebb feladata, mint a folyamatos és lelkiismeretes részvétel az emberiség békéjéért folyó küzdelemben.

b) A keresztyén békeszolgálatnak két alappillére van, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni súlyos kockázatok vállalása nélkül: az egyháziasság és a teológiai megalapozottság. (Bonhoeffer: Gesammelte Schriften I. kötet, 164—166. 1.).

\* Főtávkári jelentés. Elhangzott a KBK Munkabizottság szófiai ülésén, 1975. április 10—14.



c) Tudatosan vállalta a harcot a számára a fasizmus elleni küzdelem s a békére való elkötelezettség elválaszthatatlanul összefonódott egymással. A börtönből írt egyik levelében találjuk ezt a vallomását: „Még soha nem bántam meg az 1939 nyarán vállalt döntésem, hanem mindenképpen az a benyomásom, hogy az életem — bármilyen különösen hangzik is — egyenes vonalban és töretlenül folyt le, legalábbis, ami a külső irányítását illeti. Az tapasztalatokban való szakadatlan meggazdagodás volt, amiért valóban csak hálás lehetek. Ha életem a jelenlegi állapotban zárulna le, akkor is lenne értelme, melyet érteni vélnék; másfelől mindez alapos előkészület lehetne egy új kezdethez is, amelynek... a béke és egy új feladat lenne a jellemzője...” (Dietrich Bonhoeffer: 1944. április 11-én kelt levél, közölve a „Widerstand und Ergebung”-ban, München, 1955., 173. l.).

Ezen a helyen és ez évforduló alkalmával el kell mondanunk, hogy Bonhoeffernek halálával megpecsételt bizonyágtétele is arra kötelez bennünket a KBK-ban, hogy folytassuk harcát az embertelenség ellen, amely harminc évvel ezelőtt a fasizmus felett aratott győzelemmel ért véget, s amelyet ma az evangélium fényében kell vívnunk a békéért és igazságosságért.

## II.

1. Ami harminc évvel ezelőtt a fasizmus embertelensége elleni közös küzdelem szükségességében jutott kifejezésre, az napjainkban a békés egymás mellett élés politikájának visszafordíthatatlanná tételében, elmélyítésében és kiszélesítésében áll előttünk olyan feladatként, amelynek betöltéséhez minden haladó erő összefogására, közös erőfeszítésére van szükség. Az enyhülés és a békés egymás mellett élés politikájának megvalósítása olyan folyamat, amely nem zavarmentes és nem egyenletes, ezt az elmúlt hónapok eseményei is világossá tették. Az elmúlt időszakban különösen sokat lehetett olvasni és hallani a nyugati tömegkommunikációs eszközök közvetítése révén arról, hogy az enyhülés és a békés egymás mellett élés politikája szubjektív tényezőktől, futó hangulatoktól függ, mintha bizonyos személyekhez kötött jelenség lenne. Az enyhülés azonban függetlenül bizonyult a szubjektív tényezőktől, a futó hangulatoktól. Bebizonyosodott, hogy az történelmi szükségesség. Ez a folyamat az olykor támadt nagy nehézségek ellenére sem állt meg, sőt fokozódott. Olyan objektív érdekekben és követelésekben gyökerezik, amelyeknek megvalósítása elől egyetlen józanul gondolkozó ember sem zárkozhatik el.

2. Éppen ezek az objektív okok készítetik az emberiséget arra, hogy két- és többoldalú nemzetközi tárgyalások útján tegyék valósággá a békés egymás mellett élés politikáját. Elevenítsük csak fel a legfontosabbakat ezek közül: a vlagyivosztoki találkozó, melynek eredményei jól ismertek, utána a francia—szovjet csúcs-találkozó, Schmidt kancellár moszkvai látogatása, legutóbb pedig Wilson miniszterelnök találkozása Leonyid Breznyevvel. Az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia genfi szakaszának tárgyalásai szintén túljutottak a holtpontra, úgyhogy vezető nyugati államférfiak is a konferencia sikeres befejezésével számolnak ebben az évben.

3. Helyzetmegítélésünkben számításba kell vennünk a nyugati kapitalista országokat sújtó gazdasági válságot is. Ennek a válságnak a tünetei az infláció, a gazdasági visszaesés és a fokozódó munkanélküliség. Ez még nyilvánvalóbbá tette a szocialista országokkal való gazdasági együttműködés előnyeit és azt, hogy hogy nincs más választásunk, mint a békés egymás

mellett élés politikája. Egy szakértő helyesen mutat rá helyzetleírásában: „Új, elsősorban gazdasági érdekeknek az enyhülés folyamatára gyakorolt befolyása a közös érdekek szilárdabb alapját nyújtja a jövőben a békés együttélés politikája számára, mely alapon Kelet és Nyugat tovább fejlesztheti és visszafordíthatatlanná teheti kölcsönös megértését, ha szigorúan ragaszkodik a megállapodásokhoz és azokhoz az alapelvekhez, amelyekben megegyeztek. Egyetértés van tehát abban a tekintetben is, hogy hatékonyan kell folytatni az enyhülés folyamatát, mindenekelőtt pedig minél előbb legfelsőbb szinten eredményesen kell befejezni a biztonsági és együttműködési konferenciát” (Gunnar Matthiessen: Die Krise des Westens und die Perspektiven der Entspannungspolitik. Blätter für deutsche und internationale Politik, 1975. január 23. l.).

4. Itt szeretnék tenni egy megjegyzést: bármilyen nagy eredményeket ért is el az enyhülés politikája, a békeerők nem elégedhetnek meg velük. A világ nem rekedhet meg itt. Bár az államközi kapcsolatok új, békés formáit az enyhülés jellemzi, további lépéseket kell tenni az igazi együttműködés, a világ problémáinak közös megoldása felé. Minden okunk megvan azt remélni, hogy az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia ebben az évben sikeresen befejeződik s megteremt a biztonság kollektív rendszerét Európában. Az európai közvélemény második fóruma, amely április végén ülésezik Brüsszelben, fontos szerepet fog játszani abban, hogy társadalmi háttérrel teremtsen az államférfiak munkája számára.

5. Úgy vélem, itt ki kell még térjek az európai helyzet alakulásának egy sajátosan egyházi-keresztyén vonatkozására. Egyre nyilvánvalóbb, hogy több nyugat-európai országban a legújabb gazdasági válság, következtében is határozottabb formát ölt a tömegeknek a társadalmi igazságosság utáni vágya. Így lehet felfogni a szocialista és munkásmozgalmak megerősödését és az ennek nyomán bekövetkezett változásokat. A portugáliai fordulat, az olaszországi és franciaországi kommunista meg baloldali pártok társadalmi befolyásának megerősödése, Spanyolországban Franco diktatúrájának egyre növekvő gondjai mind ebbe az irányba mutatnak. Igaz ugyan, hogy a gazdasági depresszió, a munkanélküliség fasiszta jellegű kísérleteknek is talaja lehet. Ez a veszély kétségtelenül fennáll, én azonban most ennek a társadalmi folyamatnak sajátosan egyházi vetületéről szeretnék beszélni. Arról nevezetesen, hogy az említett országokban különösen, de máshol is egyre sürgetőbben merül fel a keresztyénség, a keresztyén egyházak és a munkástömegek viszonyának kérdése. Ez az alapprobléma különböző országokban különböző formában jelentkezik. Ezzel kapcsolatban három sajátos problémakört szeretnék érinteni.

a) Az egyházak egyre inkább szükségét érzik annak, hogy felülvizsgálják a keresztyén etikára annyira jellemző individualista magatartást. Meg kell tanulni az emberi élet kollektív dimenzióját felfedezni. Meg kellene érteniük, hogy korunk fő problémája nem az egyén szabadsága és az egyén felelőssége, hanem a közösség és a társadalom szabadsága és felelőssége. Sok félreértést és konfliktust oldana meg az emberi jogokról folytatott viták területén is ennek a tájékozódásnak a komolyan vétele.

b) További alapkérdés az, hogy mennyire képesek a nyugati egyházak figyelemmel kísérni és megérteni a munkásosztály, a proletariátus helyzetét. Nem külső missziói okok miatt (ismerjük a divatos jelszót: evangelizálni a proletariátust), hanem belső missziói okok miatt. Az egyházaknak ezekben az országokban fel kell szabadulniuk a burzsoá társadalmi kötelek alól.

A nyugati társadalomban élő egyházaknak legalább annyira szükségük van a felszabadulásra, mint a proletár tömegeknek — írja találoan egy olasz protestáns teológus (Paolo Rizza: *L'identité protestante, Études theologiques et religieuses, Montpellier, 1975/1.*)

c) Véleményem szerint ez a kérdéskomplexum az igazi háttere annak az NSZK-ban kialakulóban levő egyházi, teológiai vitának is, amely a lelkészeknek a munkáspártokhoz, közelebbről a DKP-hez való viszonyát illeti. Erről a problémáról jelenlevő NSZK-beli barátaink nyilván többet tudnak majd mondani. Én azért érintettem ezt a kérdést, hogy jelezzem, a KBK-ban is érzékeljük a problémát. Nem arról van szó ebben az ügyben, hogy egy adott társadalmi és egyházi helyzetben egy lelkész, vagy hívő keresztyén ember ennek vagy annak a pártnak tagja lehet-e vagy sem, hanem arról, hogy az egyház teológiailag képes-e szembenézni a munkásosztály növekvő befolyásával, tudja-e rendezni viszonyát a dolgozó tömegekhez, vagy a visszahúzó erők eszköze marad. Ezek a kérdések nem lehetnek közömbösek egyetlen komolyan gondolkodó keresztyén ember, így a mi mozgalmunk számára sem. Hiszen a KBK kezdettől fogva úgy fogta fel küldetését, hogy ökumenikus lelkülettel munkálja az egyházak és a szocialista társadalom konstruktív viszonyának alakulását a békéért folytatott közös küzdelemből reá hátruló egyik részfeladatként.

### III.

Korunkban a békéért, igazságosságért és haladásért vívott harc frontja legvilágosabban a Harmadik Világban mutatkozik meg. Figyelelmünket most az alábbi szempontokra szeretném irányítani a Harmadik Világ országai helyzetének megítélésénél.

A felszabadulási harc második szakaszába lépett. Miután ezek a népek egymás után felszabadultak a gyarmati uralom alól (bár a kolonializmusnak még mindig vannak maradványai) s miután elnyerték politikai önállóságukat, most elkezdték a harcot a gazdasági felszabadulásért is. A Harmadik Világgal folyó gazdasági konfliktusa során az imperializmus első ízben kényszerült védekezésre. Az erők egyensúlyában bekövetkezett emez alapvető változást tükrözi többek között számos határozat is, melyeket az ENSZ közgyűlése legutóbbi ülészakán fogadtak el, pl. a Közel-Keletre vonatkozó határozat.

Ez a gazdasági felszabadulásért folyó harc fejeződik ki abban a válságban is, amely annyira jellemző korunkban a tőkés és a fejlődő országok kapcsolatára. Nyilvánvalóan kudarcot vallottak a két évtizeddel ezelőtt megindult nagyarányú fejlesztési programok: a Harmadik Világ országainak elmaradottsága nem csökkent, inkább fokozódott. A fejlődő országok többségét súlyosan érintette a kapitalista gazdasági rendszer válsága, mivel a fejlesztésnek ez az elgondolása nem szabadította fel őket a kapitalista közgazdaságtól. Tovább súlyosbította ezt a helyzetet és ezt a válsághangulatot az, hogy a fejlődő országok egyre kevésbé hajlandók részt venni az igazságtalan nemzetközi munkamegosztásban. Ennek közvetlen következménye a más nemzetek természeti erőforrásainak kizsákmányolására alapított gazdasági rendszerek válsága. Úgy érzem, fel kell tennünk a kérdést: Hol állnak az egyházak és a keresztyének ebben a küzdelemben? Úgy is feltehető ez a kérdés, ahogyan nemrégiben egy ökumenikus konferencián hangzott el: Akadályai-e az egyházak a fejlődésnek és felszabadulásnak, vagy elősegítői? Az erre a kérdésre adott válasz nem választható el a KBK munkájában képviselt állásponttól.

Általános ez a meggyőződés, hogy az intézményes egyház, különösen az ún. „keresztyén nyugat” Konstantinus utáni korszakában, mindig a mindenkorai politikai rendszereket szolgálta. Félreértések elkerülése végett hozzá kell tennünk: az egyház akkor is szorosan összeszőződött a társadalommal, ha látszólag bírálja és támadja. Van olyan vélemény, különösen a Harmadik Világban, hogy a keresztyén egyházak idegen érdekek képviselői, a vallási hatalmi központok eszközei. Egy sereg további nézetet is lehetne említeni, de ezen a ponton is különbséget kell tudnunk tenni. A történelemből tudjuk, hogy az egyház volt bizonyos történelmi helyzetekben a szabadság és a haladás egyetlen munkálója, más helyzetekben viszont akadályozójuk volt. Vannak tehát ma is olyan politikai helyzetek, amelyekben az egyház nyújtja az egyetlen lehetőséget, hogy felszólaljanak azok helyett, akik némaságra vannak kárhóztatva (Chile, Brazília, Paraguay stb.). Vagy igaz az, amit Gonzalo Arroyo vet fel kérdésként egy nemrégien megjelent könyvében? „Vajon a 'baloldali' keresztyének nem csupán kivételek-e, akik megerősítik azt a szabályt, hogy az egyház intézményesen összeszőződött a kormányon levő hatalmi rendszerrel?” (Gonzalo Arroyo: *Coup d'état au Chile, Paris, 1974*). Nagy figyelmet kell szentelnünk annak a kérdésnek is, hogy mi az értéke az egyházi nyilatkozatok verbális radikalizmusának, ha az egyházak nem kötelezik el magukat a társadalmi haladásnak s az imperializmus és kolonializmus ellen. Mennyiben fejezi ki ez az egyházak véleményét és milyen módon támogatják ezeket a nyilatkozatokat a keresztyének milliói? Ha ezt figyelembe vesszük, egyre inkább meggyőződésként állunk arról, hogy mozgalmunknak az egyházak felé vezetett szolgálata állandó teológiai tisztázásra szorul.

Mindezek előrebocsátása után vessünk egy pillantást a Harmadik Világ különböző területeire mozgalmunk érdeklődésének és tevékenységének szempontjából.

#### 1. A Közel-Kelet

Azt hiszem, nem szorul külön magyarázatra, hogy miért választottuk a Közel-Kelet problémáját jelen ülésünk témájául. Ez a kérdés napról napra időszerűbbé válik, különösen Kissinger külügyminiszter békemissziójának kudarca után. Bár tegnap alaposan és sok oldalról megvitattuk ezt a kérdést, néhány alapvető tény újból szeretnék én is hangsúlyozni.

a) Jasser Arafatnak, a Palesztin Felszabadítási Mozgalom vezetőjének az ENSZ nagygyűlésén való megjelenése, beszéde és fogadtatása, majd pedig az ENSZ 29. nagygyűlésének közel-keleti határozata nyilvánvalóvá tette, hogy a palesztinaiak nemzeti jogainak elismerése többé már alig kétségbevonható tény. Ez különösen fontos, mivel a világközvélemény, főként nyugaton, eddig kizárólag Izrael szemével szemlélte a közel-keleti helyzetet. Ez az egyoldalúság nyert szükséges orvoslást a palesztin nép képviselőjének az ENSZ-ben játszott szerepe révén. A bekövetkezett döntő változás nem az, hogy bárki is kétségbe vonná Izrael államának létjogosultságát, hanem az, hogy a világközvélemény most már elismeri a palesztinaiak létjogosultságát, amiről egy negyed századon át tudomást sem vettek.

b) Békeszolgálatunk szempontjából igen fontos újból és újból hangsúlyozni, hogy Izrael agresszív politikája teljes elszigeteléséhez vezetett. Miként a New York Herald Tribune egyik kommentátora (Anthony Lewis, március 28-án) megállapítja: „Izrael csupán az Egyesült Államokon keresztül érintkezik a külvilággal.” Az egyetlen kivezető út ebből az elszigeteltségből a genfi békekonferencia mielőbbi összehívása lesz,

melynek szükségességét már az Egyesült Államok politikusai is elismerték. A Közel-Kelet népeinek — Izraelt is beleértve — békéjét és biztonságát nem lehet fekvővel garantálni, a megoldás csak az ellenkező irányból várható: a békés együttélés útján, amely lehetővé tenné a konfliktusnak tárgyalások révén való rendezését a nemzetközi enyhülés légkörében. Ennek természetesen két előfeltétele van, amelyekre a nemzetközi békemozgalomnak törekednie kell. Egyfelől Izraelnek el kell ismernie a valóságos helyzetet, a palesztinaiak jogos követeléseit és hajlandónak kell lennie a Palesztin Felszabadítási Mozgalommal folytatandó tárgyalásokra. Másfelől a békés együttélés azt is megkívánja, hogy az arab államok és a palesztinaiak ismerjék el Izrael államának létét és valóságát.

c) Külön szeretném felhívni figyelmüket egy olyan szempontra, amely ritkán vagy alig került szóba a közel-keleti helyzet elemzése során. Ez a társadalmi ellentétek kiéleződése Izraelen belül. Tudnunk kell, hogy Izraelben mély társadalmi szakadék választja el az Európából bevándorolt nyugati zsidókat az ázsiai vagy afrikai eredetű keleti zsidóktól. Ez utóbbiak súlyos gazdasági és társadalmi elnyomás áldozatai. A nyugati és keleti zsidók közötti konfliktus megfelel a gazdagok és a nincstelének közötti ellentétnek. A keleti zsidók harca az egyenjogúságért az igazságosságért és egyenlőségért folytatott szakadatlan küzdelem. Ez a második Izrael tulajdonképpen a Harmadik Világhoz tartozik. Miért fontos ezt látnunk? Azért, mert a társadalmi ellentétek megoldása Izraelben csak abban az irányban képzelhető el, amely megadja a kulcsot a nemzetközi megoldáshoz is, nevezetesen, hogy Izrael ne legyen többé idegen test a Közel-Kelet nemzetek között, hanem találja meg a helyét közöttük. A béke alig képzelhető el e nélkül az integrálódás nélkül. A közel-keleti konfliktusnak természetesen van egy különleges vonatkozása is, amellyel állandóan és külön kell foglalkoznunk. Ez a vallási vagy teológiai aspektus. Ismerjük a nyugati országok egyházainak egyoldalúan izrael-barát álláspontját. Ebben a tekintetben történt némi változás az utóbbi időben.

Örülünk annak, hogy ebben a vonatkozásban megkezdődött már a kijózanodás folyamata a nyugati országok keresztyénei körében. Nem szerénytelenség azonban, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy mozgalom végzett és még mindig végez szolgálatokat ezen a téren. A KBK talán az egyetlen olyan nemzetközi egyházi szervezet, amelynek a közel-keleti konfliktussal kapcsolatban elfoglalt álláspontja, mind teológiai, mind politikai szempontból kiállta az idők próbáját.

## 2. Afrika

Az afrikai népek problémái többértűen jelentkeznek mozgalmunk tevékenységében: az afrikai munkatársak hozzájárulásán keresztül, az Összafrikai Egyházi Konferenciával kialakult jó együttműködés révén. Munkabizottságunk legutóbbi, madagaszkári ülésének felejthetetlen élményein keresztül és Antirasszizmus Tanulmányi Bizottságunk tanzániai tanácskozásának tapasztalatai révén. A sokrétű problémákból három kérdést emelek ki (két olyat, amely közvetlenül Afrikára vonatkozik és egyet, amely afro-ázsiai probléma.)

a) Az afrikai portugál gyarmatok felszabadítási mozgalmanak győzelme, Mozambique és Angola küszöbön álló függetlensége nehéz helyzetbe hozta Rhodesia és a Dél-afrikai Unió rasszista kormányait. A mozambiquei és angolai felszabadítási mozgalmak nagy sikere önmagában is hatalmas erkölcsi bátorítás a népek felszabadításáért küzdő rhodesiai és dél-afrikai

felszabadítási mozgalmak számára. Az ENSZ közgyűlésének határozata pedig, amellyel kizárta a 29. közgyűlésről a faji megkülönböztetés politikáját gyakorló Dél-afrikai Unió képviselőjét, a népek családjának ítéleteként bélyegezte meg az apartheid politikát. Ezeknek a nyomásoknak tulajdonítható, hogy a két fehér kisebbségi rezsim különböző politikai sakkhúzókkal, „béke-offenzívával” próbálkozik. Ez kétfelé irányul. Egyrészt a szomszédos független afrikai államok felé, amelyeknek a jóindulatát igyekeznek megnyerni; másrészt a felszabadítási mozgalmak irányában, amelyeknek az aktivitását akarják fékezni. Ezeknek az eseményeknek a sorozatába tartozik a Sitohole lelkésszel, a rhodesiai felszabadítási mozgalom elnökével szemben alkalmazott bánásmód is, valamint a különböző tárgyalások az afrikai felszabadítási mozgalmak és a pretoriai rezsim között. Mindegyik esetében arról van szó valójában, hogy a fehér kisebbségi rendszerek az új dél-afrikai helyzetnek megfelelő új módszerekkel igyekeznek kétségbeesetten megmenteni a fehér kisebbség uralmát és biztosítani az apartheid politika fennmaradását. Semmi egyebet nem szolgál Vorster „bantusztán terve” sem, amely az ország fehér és fekete településekre való felosztása után akarja azt konföderációvá szervezni.

Magunkévá tehetjük Burgess Carr kanonoknak, az Összafrikai Egyházi Konferencia főtitkáranak e lépéseket kommentáló megállapítását: „Korai még megbékélésről beszélni Dél-Afrikában, Rhodesiában és Namíbiában, mivel nem lehet ott megbékélés az elnyomók és az elnyomottak között” (EPD Zentralausgabe, 1975 március 17.).

b) A mi részünkről is érthető az ethiopiai politikai fejlemények iránti nagy érdeklődés. Az ethiop nép millióit érintő súlyos megpróbáltatások, az éhínség és az országot megosztással fenyegető polgárháború mély együttérzésünket váltották ki, bár nem mindig kaphattunk pontos tájékoztatást az egymást követő politikai események jellegéről és irányáról. Mégis nagy várakozással tekintettünk az ország sorsának alakulása és az Ethio Orthodox Egyház magartartása elé. Mozgalmunknak szüksége van az ottani helyzet átfogó és alapos elemzésére ethiopiai munkatársaink részéről. Az ország szociális viszonyainak javítására tett intézkedések: a földosztás, az államosítás, a szocialista fejlesztés, még ha nagy megrázkódtatásokkal járnak is, olyan irányzatot képviselnek, amelyet — reméljük — sem az Ethio Orthodox Egyház, sem az ország más keresztyén egyházai nem fognak ellenezni. Azt hiszem, hogy KBK-beli ethio testvéreink nagy szolgálatot végezhetnek egyházaiknak, ha munkánk célkitűzéseinek és irányvonalának ismeretében arra használják fel mozgalmunkban nyert tapasztalataikat, valamint a szocialista országokban élő és mozgalmunkban erősen képviselt egyházak tapasztalatait, hogy jó irányú befolyást gyakoroljanak országuk nagy társadalmi változásaira.

## 3. Indiai óceán

Az utóbbi években egy sor kis szigeten létesítettek katonai támaszpontokat az Indiai óceánban. Ezek közül Diego Garcia a legjelentősebb. Mozgalmunk az utóbbi időben fontos konferenciákat rendezett három olyan országban, melyek különösen érdekeltek abban, hogy az Indiai óceán békeözvezté váljék. — A Munkabizottság legutóbb Madagaszkáron ülésezett, az Antirasszizmus Tanulmányi Bizottság Tanzániában, az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia pedig az indiai Kattayamban került megrendezésre. Mindezeknek az országoknak a politikai vezetői hangsúlyozták, mennyire érdekelték őket ab-

ban, hogy az Indiai Óceán békeövezetté váljék. Mindnyájunkat megrendítettek a madagaszkári politikai események. Ezeket szoros összefüggésben kell látnunk a közel-keleti fejleményekkel és természetesen a Harmadik Világ népeinek önrendelkezésükért vívott harcával. A helyzetet jól megvilágítja egy nyugati kommentár, amelyet a madagaszkári eseményekhez fűztek: „Az olaj tankhajók útvonalán, s Mozambique kétes jövőjére tekintettel a Nagy Sziget új szerepet kezd játszani az Indiai óceán ellenőrzéséért vívott harcban” (L'Express, 1975 február 16—23.).

A legutóbbi madagaszkári események idején különböző politikai elemzésekben gyakran merült fel Andriamanjato alelnökünk neve, mint annak a politikai pártnak a vezére, amelyik fontos szerepet játszik az ország sorsának alapításában. „Nyilvánvaló — írja egy nyugat-európai lap —, hogy az egyetlen politikai képződmény, amelynek van bizonyos súlya, s amely támogatja az új rendszert Madagaszkáron, az Andriamanjato lelkész pártja” (Guerre froide dans l'Océan Indien, Eurafican, 1975 február).

Nagy aggodalommal kísértük figyelemmel a madagaszkári eseményeket, mivel sok szál fűz bennünket a Nagy Szigethez: a fiatal R. Ratsimandrava elnök, akit meggyilkoltak, mint akkori belügyminiszter előadást tartott a Munkabizottság ülésén. Bizonyos vagyok, hogy Munkabizottságunk és Nemzetközi Titkárságunk valamennyi tagját megrendítette az ő meggyilkolásának híre. S kívánjuk Andriamanjato testvérünknek, hogy az ő és honfitársai küzdelmét népünk felemelkedéséért, az Indiai Óceán és az egész világ békéjéért siker koronázza.

#### 4. Ázsia

a) A Munkabizottság madagaszkári ülése óta eltelt idő legfontosabb akciója kétségtelenül az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia volt. Erről a kiemelkedő eseményről részletes jelentés kerül a Munkabizottság elé, de én is szeretnék néhány megjegyzést fűzni Kottayamban szerzett tapasztalatainkhoz. Első mondanivalóm a köszönet és elismerés szava négy jelenlevő testvérünkhöz. Gregorius metropolitát, a Kottayami Theológiai Szeminárium vezetőjét illesse köszönet és elismerés a konferencia kifogástalan megrendezéséért kellemes környezetben és kitűnő programmal. India Kerala államának szívében közvetlenül láthattuk, érezhettük, mit jelent ma keresztyénnek lenni Ázsiában. Russel Chandran professzornak köszönhetjük, hogy az Előkészítő Bizottság és az egész konferencia elnökeként az ökumenikus keresztyén békemunka, e nagy alkalmának az élére állt. Christie Rosa testvérünk, a Prágai Titkárság tagja hordozta az előkészítés adminisztratív terhének nagy részét. Első helyen kellett volna említenem, de mivel a fontos dolgok mindig utoljára jönnek, ezért itt mondom el, hogy Thampy alelnökünk oly sokféle formában kifejezett bátorítása és segítsége nélkül az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia gondolata soha nem valósult volna meg.

Magáról a konferenciáról is néhány szót. Ismereteim szerint első ízben történt meg, hogy az ázsiai szocialista országokból tekintélyes delegációk jelentek meg egy nemzetközi keresztyén konferencián, különösen áll ez a Koreai Népi Demokratikus Köztársaság küldöttségére. Kiváló alkalmat nyújtott Kottayam az ázsiai nagy vallások képviselőivel való első eszmecsere-re is: hinduk, buddhisták, shintoiták képviselőivel való beszélgetésekre. A vita nyíltsága és őszintesége, a jelentések és határozatok egyértelmű, világos szövege mérőföldkövé tette ezt a konferenciát a keresztyén békemozgalom történetében. Erről tanúskodik az

sok levél is, amelyet Kottayam után kaptunk, valamint az a tény, hogy több ázsiai országban, ahol eddig még nem voltak kapcsolataink, vagy alig voltak munkatársaink, gyökeret vert a KBK gondolata. Regionális csoportok alakultak vagy vannak alakulóban Sri Lankában, Thaiföldön, Új-Zélandban és a Fülöp-szigeteken. Minden okunk megvan a hálaadásra, érthető, hogy nagy várakozással tekintünk az Ázsiai Folytatólagos Bizottság működése elé.

b) Ezen a helyen térek ki röviden Délkelet-Ázsia legújabb fejleményeire. A kambodzsai és dél-vietnami események joggal tarthatnak számot valamennyiünk érdeklődésére. Megkockáztatok egy kijelentést, amely bizonyára többek ellenvetésével találkozok: a legutóbbi vietnami események elsőrenden nem katonai jellegűek. Egy olyan politikai rendszer összeomlásának vagyunk szemtanúi, amelynek évek óta semmi népi háttere nincs. Miután lecsökkent vagy megszűnt az idegen, külső segítség, nyilvánvalókká lettek a reális erőviszonyok. Teljesen igazat kell adnunk annak az amerikai tudósítónak, aki a következő gondolatokat vetette papírra a dél-vietnami eseményekkel kapcsolatban: „A nagy városokat először a demoralizálódás és a khaosz szállja meg, s csak azután a hadseregek... Saigóban a döntő kérdés az, hogy politikai összeomlásból következik-e majd a vereség... A vietnami probléma lényege nem az, hogy az amerikai Kongresszus nem hajlandó több segítséget adni a dél-vietnami rezsimnek, hanem az, hogy húsz éven át helytelen politikát folytattak a világnak ebben a részében és most az egyszerű amerikaiak millióinak nyomására kénytelenek módosítani ezt a politikát” (New York Herald Tribune, 1975 április 3.).

Aki egy pillanatig is kételkedne még a fentiek igaz voltában és valóban meg akarja ismerni a vietnami helyzetet, annak ajánlani tudom a baseli Nationalzeitung szerkesztőjének, Heinz Kuhn-nak a könyvét: „Sündenfall Vietnam”. Nem hiszem, hogy a baseli Nationalzeitungot valaki is kommunista propagandával gyarusítaná.

Természetesen mindenkiben joggal merül fel a kérdés, hogy hogyan állunk most a párizsi békeszerződésekkel. Erre válaszul csak azt lehet mondani, hogy a saigoni rezsim két éven át semmibe se vette a párizsi egyezményeket, amelyeknek a betartása lett volna az egyetlen menszvára, ha erről egyáltalán lehet beszélni. Kellő szerénységgel, de az igazságnak megfelelően meg kell állapítanunk: mozgalmunknak a vietnami kérdésben elfoglalt álláspontja az elmúlt tíz év során, az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia indokínai határozata pedig különösképpen is helyesnek, igaznak és a valóságnak megfelelőnek bizonyult.

#### 5. Latin-Amerika

Érdeklődésünk a latin-amerikai kontinens problémái és az ottani keresztyén testvéreinkkel való együttműködés iránt elmélyült a Nemzetközi Titkárság kubai ülése óta. Dél-Amerikára vonatkozó terveink néhány pontjának rövid ismertetésére akarok szorítkozni. A szocialista Kuba és az Egyesült Államok viszonya döntő változás küszöbén áll. A Kuba megfojtására szánt amerikai blokádi összeomlott. Ez a kis ország, ez a kis nép győzelmesen került ki a csatából. Érthető, hogy példája vonzó lett Latin-Amerika népei számára. Igaz ugyan, hogy a multinacionális korporációk diktálják még mindig a törvényt Latin-Amerika országainak többségében és számos nép — legfájdalmasabban Chile — szenved a fasiszta diktatúra igáját, de mégis megindult a folyamat. A Harmadik Világ országain végig-szópró felszabadulási vágy hulláma nem kerülheti ki Latin-Amerikát sem. Egyre erősebb e szubkontinens

népei együvé tartozásának a tudata és annak felismerése, hogy országai mesés kincsei nem az idegeneket, hanem őket magukat illetik meg.

Az elkövetkező időszakban egyik legsürgősebb feladatunk lesz lehetőségeinkhez képest jelentős akciók kezdeményezése és megvalósítása Latin-Amerika vonatkozásában. Örvendetes, hogy egy újonnan alakult latin-amerikai csoport most kéri felvételét mozgalmunkba.

#### IV.

Ismeretes, hogy mozgalmunk milyen nagy jelentőséget tulajdonít az ENSZ gondolatának és működésének. Mint az ENSZ-nél bejegyzett nem kormányzati szervezetek egyike, minden erőnkkel igyekszünk eleget tenni ebből adódó kötelezettségeinknek.

Ezen a ponton is kifejezésre kell juttatnunk köszönetünket dr. Carl Soule és Mrs. Winifred Seigel testvérünknek, akik hűségesen, nagy személyi áldozattal és fáradságot nem kímélve látják el képviselőnként az ENSZ-nél és készítik havonként pontosan értékes jelentéseiket az ENSZ működéséről, jó példáját nyújtva annak, hogyan lehet hűséges munkával nagy ügyet jól szolgálni. Tudjuk, hogy nem várják, de nekünk kötelességünk köszönetet mondani hűséges szolgálatukért.

Mai világunkat többek között az is jellemzi, hogy kialakult egy világméretű szolidaritás, egy a népeket átfogó társadalmi felelősség, egyfajta világ-lelkiismeret. Ennek egyik kifejezője és egyben formálója az ENSZ. Ezt én most két az ENSZ körébe tartozó akcióval akarom érzékeltetni.

##### 1. Világélelmezési Konferencia

Ennek a konferenciának (amelyre mozgalmunk is kapott meghívást és így képviseltettük is magunkat) helyes értékeléséhez tudnunk kell a kezdeményezés történetét. A Boumedienne algériai államfő 1973 szeptemberében javasolta olyan világkonferencia összehívását, amely az éhség sújtotta különböző területek problémáival foglalkozna és rámutatna az éhség okaira a fejlődő országok gondjainak összefüggésében. Henry Kissinger 1974 áprilisában az ENSZ rendkívüli közgyűlésén átvette ezt a kezdeményezést, de a konferencia célját az élelmiszer termelés, a nemzetközi élelmiszer kereskedelem kérdéseinek megvitatásában jelölte meg. Az eredeti kezdeményezés tehát az éhség okait kívánta feltárni, míg ez a második javaslat az éhséget mint rendkívüli állapotot tüntette fel. Most lássuk a konferencia munkájának és határozatainak fényében az élelmiszerválság mögött rejlő valóságos tényeket.

a) Meg lehet állapítani, hogy „jelenleg elegendő élelmiszer áll rendelkezésre ahhoz, hogy mindenkiről gondoskodjanak, feltéve, ha ezeket az élelmiszer forrásokat észszerűen használják fel és igazságosan osztják el... Miként rámutattak... az éhséget nem az élelmiszer hiánya, hanem a pazarlás és az igazságtalanság okozza. Az éhség kiküszöbölésének egyik fő előfeltétele továbbra is a társadalmi újjászervezés nemzeti és világszinten.

b) Az élelmiszer termelés növekedése önmagában még nem oldja meg az éhség problémáit, mivel nem elegendő az, hogy van élelem, az embereknek meg is kell tudniuk vásárolni.

c) A nemzetközi kereskedelem bizonyos formái és a nemzetközi munkaosztás további erősítése nem jelent segítséget a szegények és éhezők számára... gyakran alapvető gazdaság, társadalmi és politikai vál-

tozásokra lesz szükség a társadalmi struktúrában.” (Bulletin of Peace Proposals, 1975. január).

A Világélelmezési Konferencia felmérései megállapítják, hogy az élelmiszer készletekről tartott római konzultáció nem ért el kielégítő eredményeket összehasonlítva a tavaly augusztusban Bukarestben tartott Népesedési Világkonferenciával. Talán azért nem, mivel nem volt kellőképpen előkészítve, de még inkább azért, mivel megváltoztatták az eredeti célkitűzést.

##### 2. Leszerelés

Miként ismeretes, tizenhét esztendővel ezelőtt mozgalmunk létrejöttének egyik indító oka a tömegpusztító fegyverek, az atom- és hidrogén bombák által fenyegetett emberiség békéjének megmentéséért érzett keresztyén felelősség volt. Az akkor átértett veszély nem szűnt meg, nem is csökkent, sőt sokszorosára növekedett. „A nukleáris fegyverkészlet most olyan, hogy a rendelkezésre álló fegyverekkel húszszorosra lehetne elpusztítani a világot. E fegyverek törvényen kívül helyezése semmilyen előhaladás nem történt. Napról-napra növekszik a nukleáris fegyverkészlet. Az első konkrét lépés, amelyet meg kellene tenni, a nukleáris fegyverek használatának eltiltása. lenne” — mondta McBride, a Békeerők Moszkvai Világkongresszusának egyik alelnöke a Nobel-díj átvételkor (Bulletin of Peace Proposals, 1975. január). Ehhez még hozzátehetjük az 1973. év fegyverkezési adatairól készített kimutatást. E szerint 207 milliárd dollárt költöttek az államok ebben az évben fegyverkezésre. Ez az összeg a világ össztermelése értékének 6,5%-a, tízszerese a fejlett országok által a fejlődő országok részére juttatott évi segélynek, s ugyancsak tízszerese annak az összegnek, amely évenként elegendő lenne arra, hogy a negyven legszegényebb ország élelmiszer-, olaj- és műtrágya szükségletét fedezzék. Megdöbbentő adatok ezek, melyeknek a világ elé tárása a megfelelő erkölcsi figyelmeztetéssel az egyházak és a keresztyének sürgős kötelessége lenne. Ezért mozgalmunk egy pillanatra se veheti le napirendjéről a leszerelésért folytatott küzdelmet.

Ebben az évben két évforduló különösen időszerűvé teszi a fegyverkezési verseny elleni küzdelem fokozását. 1965-ben 36 fejlődő ország azt a javaslatot terjesztette elő az ENSZ-ben, hogy a világszervezet hívjon össze egy leszerelési világkonferenciát. Ez a javaslat, sajnos, feledésbe merült s csak 1971-ben keltette a Szovjetunió új életre a gondolatot. Nekünk az ENSZ-nél működő többi nem kormányzati szervezettel együtt nem szabad megengednünk, hogy erről a tervről elfeledkezzenek. Ebben a kérdésben a népeknek kell véleményét nyilvánítaniuk.

Egy másik időszerű dátum az atomstop egyezmény megkötésének ötödik évfordulója. Erre hivatkozva tette a nem kormányzati szervezetek leszerelési bizottsága azt a javaslatot, hogy ez év májusában valamennyi nem kormányzati szervezet bevonásával rendezzenek meg egy olyan konferenciát, amelyet a közvélemény követel, azaz egy leszerelési világkonferenciát. A Békeerők Moszkvai Kongresszusának 1973-ban központi gondolata volt az általános és teljes leszerelésért folytatott küzdelem fokozása. Ebben a tekintetben tehát különösen nagy felelősség hárul a nem kormányzati szervezetekre.

Itt kell emlékeztetnem még egy sajátosan KBK-javaslatra, nevezetesen arra, hogy 1975. június 17-ét a nem kormányzati szervezetek nyilvánításuk leszerelési világnapnak. Ezt a gondolatot a Békeerők Moszkvai Világkongresszusa is a magáévá tette. Erre vonatkozó javaslataink és előterjesztéseink még a Munkabizottság elé kerülnek.

Bizonyára nem került el a Munkabizottság figyelmét, hogy az ENSZ-ről szólva két probléma, az éhség és a leszerelés együtt került említésre. Azt gondolom, mindkettő olyan súlyos kérdése mai világunknak, melyekkel kapcsolatban a keresztyének nem hárihatják el magukról a felelősséget. Ezért ismételjük meg újból és újból azt a javaslatot, amely már elhangzott a KBK-ban, hogy a keresztyén egyházak tartsanak egy az éhség és leszerelés kérdésével foglalkozó keresztyén világkonferenciát, amely kiváló alkalmul szolgálhat arra, hogy az egyházak és a keresztyének a maguk erkölcsi tekintélyével a világ közvéleménye elé tárják a fegyverkezési verseny okozta súlyos helyzetet.

## V.

Mindenki előtt nyilvánvaló, hogy a mai rendkívül bonyolult, sokféle problémával terhelt világhelyzetben egyetlen ember, egyetlen szervezet, egyetlen nép vagy akár kontinens nem mentheti meg a világ békéjét, az emberiség jövőjét. A különböző felfogású emberek, különféle irányzatokat képviselő szervezetek, különböző társadalmi berendezkedésű országok, minden ember együttműködésére van szükség ahhoz, hogy a béke biztosítva legyen.

## ENSZ

Az ENSZ jelentőségéről már magam is szóltam jelentésemben és erről már többször beszéltünk és tanácskoztunk a KBK-ban. Igyekszünk maximálisan kihasználni az ENSZ adta lehetőségeinket. A nem kormányzati szervezetek különböző tanácskozásain, főleg a Leszerelési Bizottságban, a faji megkülönböztetés, a kolonializmus ellen kifejtett erőfeszítések területén igyekeztünk biztosítani hozzájárulásunkat. Ugyanezt mondhatjuk el az ENSZ által meghirdetett Nemzetközi Női Év programjával kapcsolatban is.

### A Békeerők Moszkvai Világkongresszusa

A KBK hozzájárulása mindig jelen van a kongresszus munkáját folytató különböző szervezetekben. Ott voltunk az ázsiai rendezvényeken, s részt vettünk minden olyan, a Világkongresszus munkáját folytató akcióban, amelyre meghívást kaptunk.

Jól ismert a KBK együttműködése a *Béke-Világtanács-csal*. Ugyanez mondható el az *Afroázsiai Népek Szolidaritási Szervezete* vonatkozásában.

Szorosan együttműködünk a *Brüsszeli Fórum*-mal. A közeli napokban tekintélyes delegáció képviseli mozgalmunkat a második nagygyűlésen.

A beszámolási időszak egyik legjelentősebb eredménye, hogy Antirasszizmus Tanulmányi Bizottságunk tanzániai ülésével kapcsolatban és azt követően szorosra fűződtek kapcsolataink a dél-afrikai *felszabadítási mozgalmakkal*. Mindezekre azonban a megfelelő napirendi pontoknál még részletesen visszatérünk.

Elmélyült az együttműködés az elmúlt időszakban a keresztyén világszervezetekkel is. Az *Egyházak Világtanácsa* különböző akcióiban nemcsak megfigyelők kölcsonös küldésével veszünk részt, hanem komolyabb és elmélyültebb véleménynyilvánítással is, ami tanulmányi anyagok formájában ölt testet. Az elmúlt év októberében az EVT-nek az emberi jogok kérdéséről St. Pöltenben tartott konzultációjára küldtünk komoly tanulmányi anyagot, melynek igen jó visszhangja támadt. Hasonló tanulmányi anyagot készítettünk most az EVT V. nagygyűlésének témájához és a szekciók témáihoz. Ez a tanulmány a Munkabizottság ülése elé kerül jóváhagyás végett.

Kedvezően alakulnak kapcsolataink az *Európai Egyházak Konferenciájá*-val, az *Összafrikai Egyházi Konferenciá*-val és a *Keresztyének Palesztináért* elnevezésű szervezettel is. Új mozzanat a keresztyén világszervezetekkel való együttműködés területén, hogy megélénkült az együttműködés a római katolikusokkal, azaz az *Európai Katolikusok Berliini Konferenciájá*-val és a lengyel *Pax* szervezettel. A *Pax Christi Internationalis* tekintélyes nemzetközi katolikus békeszervezettel a közeljövőben komoly konzultációra készülünk, amely az együttműködés további lehetőségeinek kezdeményezése és főpörbája lesz.

\*\*\*

Befejezésül hadd tegyek még három megjegyzést.

Mindenki számára nyilvánvaló, aki a KBK tevékenységét nyomon követi, hogy feladataink ugrásszerűen megnövekedtek. Istennek legyen hála, egyre több azoknak a keresztyéneknek, egyházaknak a száma, akiknek felelőssége felébred a béke és az igazságosság ügye iránt. Ez viszont komoly gyakorlati következményekkel jár mozgalmunkra nézve. Ki kell egészíteni a mozgalom munkatársi gárdáját, új erőket kell felkutatni, akik reményiségünk szerint képesek lesznek segíteni bennünket abban, hogy mozgalmunk az új viszonyoknak megfelelően jobban elláthassa feladatait. Ezért kerül majd a Munkabizottság elé egy sereg személyi jellegű javaslat, melyeknek jóindulatú fogadását ezúttal is kérem a Munkabizottságtól.

Mint minden jelentős vezetőségi testület ülése alkalmával, így ezúttal is elkerülhetetlen lesz, hogy néhány fontos nemzetközi kérdésben állást foglaljunk. Úgy vélem, hogy a Munkabizottság e tekintetben javaslatokat vár tőlem. Ezért bátorkodom javasolni, hogy az ülésről kiadandó kommuniké érintsen olyan időszerű nemzetközi kérdéseket, amelyek előkerülnek az ülés vitájában, s amelyeknek fontossága nyilvánvaló lesz. Szerintem az ülés témájával kapcsolatban — éppen az elhangzott vitára tekintettel — szükséges lesz a nyilvánosság elé vinni a vita eredményét, tehát állásfoglalást kell kiadnunk a Közel-Kelet kérdéséről. A harmincas évfordulók is arra készítetnek bennünket, hogy megfelelő határozatokat hozzon a Munkabizottság a második világháború befejezésének és az ENSZ megalapításának harmincadik évfordulójáról. Természetesen ezek csak rövid javaslatok, megvitatásuk nyitott kérdés, és további kiegészítéseket, javaslatokat várunk a Munkabizottság tagjaitól.

Munkánk igazi erőforrása az az isteni kegyelem, amely új és új alkalmakat tár fel előttünk, amely megáld és örömmel tölt el bennünket, s néha azt is megengedi, hogy munkánk gyümölcseinek láttán hálát adjunk Istennek. „Az Istennek pedig legyen hála az ő kimondhatatlan ajándékáért” (2 Kor 9:15).

De Isten iránti hálánkat az emberek iránti hálával is kifejezésre kell juttatnunk. Ezért jelentésemet ezzel zárom, hogy szívből megköszönöm Nyikodim metropolita testvérünk bölcs vezetését aki betegsége idején sem kímélte magát és segítségét soha meg nem tagadta tőlünk. Köszönöm alelnökeink segítségét, hiszen valamilyen módon valamennyien mindig részt vettek akcióinkban. A Munkabizottság és a Nemzetközi Titkárság tagjainak, stábunknak, szinte mindenkinek külön-külön szeretnék köszönetet mondani, hiszen annyi minden történt, annyi mindenben kellett, hogy segítsenek. Ezekkel a gondolatokkal teszem le jelentésemet a Munkabizottság asztalára egy olyan beszámolási időszak után, amely nem szűkölködött feladatokban, problémákban, de örömökben sem.

Dr. Tóth Károly

## Különös 25 év

Jelen esztendő szeptember 18-án ünnepli fennállásának 25. évfordulóját, a Katolikus Papok Békemozgalmát. Jó arra gondolni, hogy ugyanez időben, szeptember 15–21-ig ül össze a Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottsága, Siófokon. Azért jó erre gondolni, mert ez a naptárszerű összeesés, bármennyire véletlenszerűnek tűnik, gondviselészerű. Jézus míg a földön élt, hazájának, népének jó és szép szokása szerint így köszöntötte övéit, ismerőseit vagy az idegent is: Béke veletek. Ez a köszöntés jó volt reggel, délben és este, mint nálunk a napi köszöntő jókívánság. A feltámadott Jézus ugyanezen köszöntése érezhetően többet jelentett már akkor és ma. Minden ember vágyának Istenével azonosuló kifejezése szóban és kölcsönös magatartásban: Béke legyen közöttetek, bennetek, veletek. Szükséges önbírálattal kell bevállalnunk, hogy ezt a történelem során nem tartottuk be. Nemcsak véres háborúskodásra gondolok, hanem az eszmei, felekezeti, világnézeti, sokszor tragikus összecsapásokra.

A második világháború után olyan társadalmi átalakulásnak lettünk tanúi, sőt szereplői, amely történelmi és társadalmi törvényszerűséggel megváltoztatta a hazánkban élő egyházak egymásközi viszonyát. Az egyházak — elsősorban tagjaikban és csak később struktúrájukban — jelentősen megváltoztak. Amíg ez a változás időben elérkezett, öt esztendeig tartott, 1950-ig „terhes állapotban” voltak az egyházak és a szülés minden keservével, görcseivel végül is megszülték az új társadalomhoz való igazodás törvényét. A megállapodások „kihordása” nem volt „áldott állapot”-nak mondható. Az állam magabiztosan haladt a megszabott útján a szocializmus felé, míg az egyházi hierarchia elbizonytalanodott, mert nem találta meg helyét az új világban, az új államrendszerben, az új társadalomban. Hogy miért, azt ma már könnyebb megállapítani, mint akkor határozottnak lenni. Az egyház a belső struktúrája, visszatartó erő, a külföldi ígéretek, a titokzatos változásokat sejtető hírek olyan hatással voltak az egyházi vezetőkre, amelyek nem engedték a tisztánlátást és cselekvést. A szocializmust csak kísérletnek tartották, amely nem biztosan hozza meg az ígért sikert. A hidegháború szelleme ezt nagyon is labilis kísérletnek jelentette ki. A belpolitikai helyzet kritikus jellege az egyházi vezetőkben főként bizalmatlanságot keltett. Ezt a helyzetet még inkább nehezítette, de lehet, hogy könnyítette a tény, miszerint más egyházak már megegyeztek, rendezték viszonyukat az állammal. Súlyosbította a helyzetet, hogy a magyar katolikus egyház akkori vezetője és a papság egy része nem tudta vagy nem akarta felismerni a megváltozott körülményeket. Ragaszkodtak az egyház régi működési kereteinek változatlan fenntartásához és az ezt biztosító feudális berendezkedésű földbirtokhoz annak ellenére, hogy a harmincas évek vége felé már Serédi bíboros-prímás esztergomi érsek tárgyalat az akkori miniszterelnökkel (Gömbös) az egyházi földbirtok szétosztásáról. 1939-ben egy papi lelkigyakorlaton, amelynek megnyitó beszédét Serédi mondta, tőle ezt hallottuk: a megboldogult miniszterelnök nem volt hajlan-

dó garantálni azokat az elfogadható feltételeket, amelyek fejében az egyház felajánlotta a földreform céljaira magyarországi birtokait. Ezek között a feltételek között szerepelt többek között: a földhöz jutottak olyan árért jussanak földhöz, hogy azt könnyen ki is tudják fizetni. Ebből az összegből garantálja az állam az egyházi intézmények fenntartásának költségeit; elsősorban a katolikus földnélküli parasztok juthassanak földhöz. Talán ez a feltétel ma kifogásolható, de az akkori egyházi szellemnek megfelelő volt. És nem zárta ki a másvallású szegény parasztokat a földosztásból, csak elsőbbséget akart biztosítani a katolikusoknak.

Mindezek ellenére nemcsak vissza akarták követelni a földbirtokot, hanem hűtlenséggel vádolták meg mindazokat, akik az új rendszer vívmányait elismerték. Hűtlenséggel az egyház iránt és hűtlenséggel a hazára iránt. A papság és a hívek jó részében így lelkiismereti konfliktus keletkezett: ragaszkodtak vallásukhoz, egyházukhoz, de ragaszkodtak az új társadalmi rendhez is, hiszen abban évszázadok álmai valósultak meg: földet kaptak a földnélküliek milliói, a hatalom részesei lettek az addig elnyomottak, kisemmizettek.

A helyzetet nehezítette, hogy megszállta a lelkeket a „guggoló” politika. Az újabb háború elsöpri a rendszert, a kommunistákkal együtt, ha pedig nem lesz háború, akkor önmagában hasonlít meg a rendszer, mondogatták. Azt is mondták, hogy az újjáépítés nem építés, csak látszat, zsindecy, a munkaerőkölcs híján épült hidakkal együtt a rendszer is összeomlik.

Ezekre a sűrített vádakra válaszolt a Magyar Nemzetben dr. Horváth Richárd cisztercita tanár, aki azóta a békemozgalom szellemi irányítója lett, ma pedig ennek az országos mozgalomnak a főtákará.

Már egy-két hónapja, látván a helyzetet, amely feszült légkört jelzett, szakadozottan megindult a párbeszéd a hierarchia és az állam vezetői között. Szakadozottan és felkészületlenül folyt a tárgyalás. Úgy tűnt, hogy nemcsak szakadozottan és felkészületlenül, hanem bizonytalanul és időhúzóan. Még mindig élt a mondas, aki időt nyer, életet nyer, a hierarchia egyik részében.

Ebben a feszült és még mindig bizonytalanul tartotta meg alakuló ülést 1950. augusztus 1-én az egyetem aulájában mintegy négyszáz résztvevővel a Katolikus Papi Békemozgalom.

Az alakuló gyűlésnek két szónoka volt dr. Horváth Richárd és Darvas József vallás és közoktatásügyi miniszter. Idézetek a két beszédből.

**Dr. Horváth Richárd:**

„A mi mozgalmunk a néphez hűséges papok megmozdulása. Feladatunk: a népidemokráciához és a békéhez való viszonyunkat megvizsgálni, felmérni, újra helyesen megfogalmazni és rendezni. Nézzük először viszonyunkat a népidemokráciához. Itt kezdettől fogva két felfogás birkózik egymással. Az egyik felfogás szerint a második világháború után kialakult helyzet múlandó. Meg fog változni. Egyszer vége lesz. Hogy

mikor, erre vonatkozólag nap, mint nap hallhattuk és hallhatjuk ma is a naivabbnál naivabb dátumokat és elgondolásokat. Valljuk be, hogy ez a felfogás papok és hívek között, különösen eleinte, túlnyomó többségben volt, és hogy ez így történhetett ebben a végzetes elcsúszásban óriási szerepe és jelentősége volt bizonyos fő egyházi tekintélyeknek és vezetésnek.

A másik felfogás szerint a mi időnk a korváltás ideje. Korfordulón állunk, hogy a múlt sohasem tér vissza. Amikor belefordult a középkor a reneszánszba, vagy a reformáció és ellenreformáció vagy a francia forradalom, vagy a kapitalizmus kialakult, akkor valami új és az emberiség történetében igen fontos dolog történt. Most még hatalmasabb és sorsdöntőbb az, ami elindult és ami megvalósult. És ehhez kell magatartásunkat is szabnunk.

Meg kell azonban vallanunk, hogy ez a felismerés a papság körében eleinte csak alig néhány ember sejtelmeiben, érzéseiben volt meg, majd kialakult mindig világosabban az értelmükben és végül meggyőződéssé vált.

A mi magatartásunknak az emberrel szemben és az étellel szemben nem lehet alapja a számítgató és elhibázott taktikázás, hanem egyes egyedül csak a lelkek üdvösségének és az ember boldogulásának — földi és égi boldogulásának — becsületes, egyenes, következetes és igaz akarása és igaz szolgálata. Krisztus minden korok minden emberéhez eljött. És minden embert megváltott. A mi korunk emberét is. És valami ijesztően pogány és zord vonás az, ha sok, magát kereszténynek valló ember az üdvösségből egész embercsoportokat ki akar zárni,

Nekünk nem elvi vitákat kell elsősorban vívni, mert megint csak úgy járunk, mint az utóbbi évszázadokban folyamatosan járt az egyház: minden új szellemi áramlattal szemben a legmerevebb elvi ellenkezés magaslatára helyezkedett. Nem arról van itt szó, hogy azt, ami tanításával ellenkezik, hogy azt elfogadja, hanem hogy elsősorban a pozitívumot lássa meg benne és ezt ismerje el. A többit pedig az élet síkján bízza a hívőkre, a kegyelemre, az Istenre. Azon nem lehet vitatkozni, hogy az egyik fél azt vallja, hogy nincs Isten, a másik meg azt, hogy van. Ezt bizzuk az időre és az időben az Istenre. Nem ezen a síkon kell a kérdésekhez nyúlunk, hanem a gyakorlatikján, a mindennapi élet, mindennapi feladatainak síkján. Együtt kell élnünk és együtt élünk, más felfogású emberekkel. És ezekkel szemben, az ő felfogásukkal szemben a mi türelmességünk, a keresztény türelem ma már nemcsak józanság, okosság, politikai bölcsesség, a kisebb rossz választásának, a társadalmi béke szolgálatának ügye, hanem amint XII. Pius pápa 1946-ban egyik beszédében határozottan ki is mondta: a keresztény türelem egyszersmind erkölcsi kötelességünk is a másvallásúakkal, a más felfogásúakkal szemben.

Nekünk nem az elváltató részeket és heves vitapontokat kell keresnünk a másik emberrel szemben, hanem azokat a dolgokat, amelyekben egyek lehetünk és együtt mehetünk. Mi egyszerre akarunk és tudunk lenni jó katolikusok és jó állampolgárok. Jó hívők emberek és jó hazafiak. Hála Istennek, ez a felismerés most már papságunk és a hívők körében kezd mindjobban és jobban derengeni, mindig többekben és többekben feltámadni és mindig többekben és többekben tudatosodni”.

*Darvas József:*

„A Magyar Népköztársaság kormánya nevében köszöntöm az értekezlet résztvevőit és őszinte örömmel üdvözlöm a néphez hű, hazafias katolikus papok magalmát, amelynek ez a mai értekezlet egyik nagyjelen-

tőségű állomása. Szeretném elmondani azt, hogy a Kormány helyesli ezt a mozgalmat. Céljával törekvéseivel egyet ért. Sőt azon túl, hogy helyesli és egyetért vele — anélkül, hogy bármi módon bele kívánna szólni ennek a Katolikus Egyházon belüli spontán kibontakozó megmozdulásnak az ügyeibe — örömmel támogatja, szívesen segíti fejlődését, eredményes előrehaladását. Mint ahogyan — bizonyos vagyok benne — a katolikus hívők, egyszerű emberek tömegei és a katolikus papság, főleg az alsó papság nagy többsége is helyesli és támogatja ezt az egészséges, tiszteletre méltó, bátor mozgalmat.

Mi ennek a sokrahiatott, szép mozgalomnak a célja, jövője? A mozgalmat elindító nyilatkozataiból, az előkészítő bizottság felhívásából, a csatlakozó katolikus papok és szerzetesek leveleiből, de itt, az értekezleten eddig elhangzottakból is világosan kitűnik a cél: — szívvel-lélekkel segíteni, erőteljesen munkálni népi demokratikus államunk és a katolikus egyház közötti mielőbbi megegyezést;

— nyíltan félreérthetetlenül, együtt munkálkodó akarattal odaállni amellé a hősi küzdelem mellé, amelyet magyar népünk folytat az újjáépítésért, felszabadult, boldog, új életének felépítéséért, a teljes társadalmi igazságosság megteremtéséért;

— nyíltan félreérthetetlenül, hittel és cselekedettel odaállni népünk békeharcához és ahhoz az igazságos harchoz, amelyet ma a népek százmilliói folytatnak világszerte a béke megvédéséért.

Dolgozó népünk nevében, népköztársaságunk kormánya nevében ígérhetem, hogy ott állunk e mozgalom mellett, ha kell segítséggel és védelemmel is. Ha szükséges, nem mulasztjuk el bárkinek tudomására is hozni, hogy népi demokráciánkban senkire nézve — a katolikus papokra nézve sem — jelenthet az hátrányt, ha a demokrácia, a haladás, a béke őszinte hívei.”

A korabeli sajtó hűségesen tükrözte a mondottakat, mind a két szónok szavait, mind pedig a hozzászólásokat.

1950. augusztus 1-én az ünnepi gyűlés határozatot fogadott el. Többek között: „az értekezleten részt vett papok és szerzetesek akarják az egyház és az állam közötti sürgős és teljes megegyezést, az egyház és az állam törvényeinek kölcsönös tiszteletben tartásával. Ezért örömmel üdvözlö a Püspöki Kar és a népi Kormány képviselői között megindult tárgyalásokat és egész erejükkel elősegíteni kívánják ezeket”.

Kéthónapos tárgyalás után 1950. augusztus 30-án valóban megszületett a részleges „Megállapodás” a püspöki kar és a kormány között.

*Dr. Beresztóczy Miklós*, a Kereszt című lapban, már az első számban, amely 1950. november 1-én jelent meg, cikksorozatot kezd a megállapodásról, ezzel a címmel: „Mit jelent a megállapodás?”

A megállapodást ismertető cikksorozatból csak néhány gondolatot idézek:

A megállapodás közelebbi célja az állam és a katolikus egyház békés együttélésének biztosítása. Az a körülmény, hogy a megállapodás az állam és a katolikus egyház békés együttélését óhajtja, helyes meglátással az egyháznak az állammal való természetes kapcsolata kérdéseiben is jó utat jelöl meg.

A megállapodás két fejezetre oszlik. Az első, a püspöki kar és az általa képviselt magyarországi katolikus egyház magatartását jellemző népköztársaságunk életével szemben. A második fejezet, népköztársaságunk cselekvéseinek szab irányt, egyházunk felé.

S amiben ez a megállapodás különbözik az összes korábbitól: alapvetően elkülöníti egymástól az egyházat és az államot és ezt meg is fogalmazza; az egyház vezetőire és tagjaira egyaránt kötelezőnek mondja a



békés viszony kialakítását. Elsősorban ez utóbbi tény miatt tekinthető a megállapodás a hívek milliói követelése megfogalmazásának. Ez a követelés pedig nem volt más, mint annak kifejezése, hogy az egyház tagjai, akik igent tudnak mondani a szocializmusra, ugyanakkor igénylik vallásuk kegyelmi ajándékait is.

25 évvel ezelőtt a katolikus papi békemozgalom megszületésekor Horváth Richárd így írt: „a jövő útja a szocializmus útja... és nem volt még a történelemben a kereszténység számára annyira vele rokon, egy lényegű, hozzá közel álló, új kort nyitó eszmeáramlat, mint a szocializmus.

A kereszténység szellemével azonos: a dolgozó ember megbecsülése. Minden ember egyenlő. Az emberértékelés kritériuma a jellem, a becsület, az emberség, vagyis a lélek minősége. Az embernek embertől való kizsákmányolása szűnjék meg: ez is tiszta evangéliumi elv. Az embertestvériség és szolidaritás gyönyörű valóságához napról napra közelebb jutunk. És ez nem más, mint a keresztény felebaráti szeretet. Vagy a kapitalizmus elleni harc, a munka megbecsülése és szeretete nem keresztény dolog? És népgazdaságunknak azok a szép eredményei, amelyeket már az első néhány esztendőben megvalósítottunk: az épülő utak, hidak, bölcsődék, napközik, óvodák, iskolák, gyárak, kórházak, üdülők, több kenyér, könnyebb munka, a gépésítés fejlesztése, emberi körülmények, javuló szociális ellátottság — mondhat-e mindenre nemet a keresztény ember?

Negyedszázad távlatából ma ezek a ma már profécianak ható szavak komoly valóságokká váltak. Igaz volt annak a kezdeményezésnek és állandó együttműködésnek, amelyet 25 éven keresztül a békemozgalom országszerte, a fővárosban és a megyékben megalkult szervezeteivel állandóan ápolt és sürgetett.

A katolikus békemozgalom hangját hallatja az Európában, most már mindenütt, mint pl. Helsinkiben és Stockholmban megrendezett béke-világkongresszusokon.

Az 1955. júniusában megtartott helsinki béke-világ-találkozóról *Mag Béla* c. apát, aki jelenleg az Opus Pacis intéző bizottságának ügyvezető igazgatója, így nyilatkozott: „számunkra különösen felejthetlenné tette ezt a találkozót Istenben boldogult Czapik Gyula egri érsek felszólalása, ezzel az immár klasszikussá vált fundamentummal: békét akarok, mert ember vagyok, mert keresztény, mert egyházamnak hű fia és mert magyar hazámnak hű polgára vagyok. A gyűlés előtt a közelünkben álló osztrákok közül többen köszöntötték a magyar főpapot. Mikor az ülés elnöke bejelentette a következő felszólalót, a bejelentést nagy tapssal fogadta a hallgatóság és ez nem szűnt meg mindaddig, amíg el nem kezdte beszédét. Őszinte, mély meggyőződéssel elmondott szavainak rendkívüli hatásuk volt. Beszéde után percekig zúgott a taps. A gyűlés elnöke pedig így nyilatkozott: „az Érsek úr szavai mélyrehatóan bevésődtek az emberek lelkébe és meg rázzák az emberiség lelkiismeretét. És ennek tanúja voltam napok múlva is, amikor egymásután jöttek oda a külföldi delegációk tagjai és kifejezték elismerésüket és örömeiket a felszólalás fölött.

Három év múlva Stockholmban volt a béke nemzetközi erőinek nagyszabású kongresszusa. *Grósz József* kalocsai érsek a kongresszushoz küldött levelében szó volt a fegyverkezési hajszá megszüntetéséről, a tömegpusztító fegyverek gyártásának és használatának, sőt az ezekkel való kísérletezésnek eltiltásáról, a leszerelés mielőbbi megvalósításáról, békés együttélésről, tárgyalásokról. *Grósz érsek* úr üzenete nem kisebb hatást váltott ki a delegátusok között, és rajtuk keresztül a békeszerető táborban, mint a helsinki.”

XII. *Pius* pápa halálával lezáródott az egyháztörténelem egy szakasza és valami megindult az egyházon belül, ami csak javára válhatott. Semmi körülmények között nem értéktétel e megállapítás XII. *Pius* pápa személye és egyházkormányzata fölött. A II. világháború befejeztével már feltűnt a történelem horizontján a nagy társadalmi átalakulás ezer jelzése. A háború okozta sebek, romok mielőbbi eltüntetése és az országok, benne az otthonok és gyárak felépítése sürgette a technikai forradalom kialakulását, amelyet elősegített a természettudományok nagyon gyors fejlődése, találmányok, újítások bevezetése.

A társadalom törvényszerűen, mintegy önmagát sürgetve, meg akart változni. Ez a jelentős változni akarás ketté osztotta az emberiséget, az egyik rész a kapitalizmust választotta, a másik, részben félt próbálkozással a szocializmus útjára lépett. És ez nem csupán gazdasági rendszerváltozást hozott, hanem ideológiai különbségeket is.

Láthatóan elmúlt az idő a *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* enciklikák szelleme fölött és ezeken kívül nem volt az egyháznak kidolgozott programja, hogyan illeszkedjék a társadalmi átalakulások közepette az új ideológiai és gazdasági rendszerű állam vagy államok rendszeréhez.

*Cserhádi József* pécsi püspök — aki, ha nagyon szíriánen mondjuk, Európa-hírű ekklesiológus is — megállapítja, hogy a régi struktúrájából nehezen ébredező egyházban nagyon kevesen voltak azok a prófétai képességű egyházi férfiak, akik megsejtették, hogyan kell beleilleszkednie az egyháznak a megváltozott világba. Ez világszerte azokra a püspökökre és papokra, akik meglátták a helyes utat. De világos célzás ez magára a katolikus békemozgalomra is, amely már jóval előbb hangot adott az illeszkedés szükségességének, mint hangját meghallathatták a legilletékesebbekkel.

Elég sokára vette észre az egyház, hogy le kell mondania a Tridentinum óta, az Ellenreformáció kétes értékű sikerei után állandósult triumfalizmusról. És mindazon előjogokról, amelyeket évszázadok alatt szerzett, amely beleszólást engedett a gazdasági és a politikai életbe egyaránt, fájdalmasan kellett lemondania.

A szekularizáció, amely potenciálisan már jelen volt a XIX. század vége felé hazánkban is és a világ más földrajzi tájain, már kész tényként élt és tudomásul vett az egyház, fájdalmasan vette, de nem akarta mégsem tudomásul venni a háború befejeztével nálunk is megindult és 1948-ban már majdnem befejezett folyamatot.

A szekularizáció tényét mint mondtam, nehezen fogadta el az egyházi hierarchia, vele együtt a papság egyrésze és a nem eléggé jól informált és nevelt választás emberek. Mind azt gondolták, hogy ez az Isten „halálát” jelenti és az egyház végső, apokaliptikus pusztulását hozza. Egyben mindenki saját hitének, vallásának az elvesztését sejtette.

Idézem *Cserhádi József* pécsi püspöknek a *Vigiliá*-ban megjelent cikkét, illetve annak ide vonatkozó részét. „Igen fontos a szekularizáció mai közhasználatban levő fogalmának a tisztázása. Mint folyamat, vagy szellemi áramlat a szekularizáció azzal a törekvéssel azonos, amely az élet különböző területeit ki akarja vonni a vallás világából, vagy a vallás által való meghatározottságából. A világ felé fordulás vagy az ilyen természetű gondolkodás önmagában még nem jelenti az Istentől való elszakadást, hanem egyszerűen pozitív előjellel a világ iránt való erőteljes érdeklődést. Ebből még nem következik, hogy az ember elégedetlen vagy engedetlen lenne Istennel szemben. Inkább arról van szó — hogy az ember gondolkodása és cselekvésvilága egyéni tudatából és lelkiismeretéből táplálkozik első-

sorban. A mai ember úgy érzi, hogy az életét állandóan személyi állásfoglalásra és döntésre szólítja fel.”

Általában az a vélemény a II. Vatikánumról, hogy megtorpant és láthatóan meg van elégedve a merőben külsőségesnek tűnő liturgikus reformokkal. Ennek ellenkezőjét igazolja az a tény, hogy a zsinati dekrétumok végrehajtását, annak módozatait kívánja a pápa megtárgyalni a Püspöki Szinódusokkal. Két legutolsó szinódusnak is ez volt a célja. VI. Pál zsinatszeretete szülte meg benne a püspöki kollégiummal való állandó kapcsolat biztosítására létrehozott püspöki szinódust. A III. püspöki szinódus, amit Rómában 1974-ben tartottak, sokat és eredményesen tárgyalta meg a szekularizáció témáját, mennyiben veszélyes és lehet-e hasznos? Látja a szinódus a tagadhatatlan veszélyeit is, főként a hit világára, de vannak olyan jelek is, amelyek éppenséggel hasznosak is lehetnek a hitre, hiszen még nem bontotta ki teljesen az emberi lélekre, személyiségre való hatását. Ugyanakkor ez a szinódus megállapítja azt is, hogy maga a szekularizáció helyes szentírási és teológiai fogalma nem ellenkezik a kereszténységgel, sőt azzal egyidős.

A szinódus megállapításai a szekularizációról teljesen fedik a zsinat gondolatát, amely gondosan, de féltve az emberi személyiség méltóságát, a lelkiismereti szabadságot, a vallásszabadságot, azon van, hogy mindez az evangélium szellemében meg is valósuljon.

Nem szeretném, ha szerénységnek tűnének az a megállapítás, hogy a Katolikus Papi Békemozgalom volt az, amely összegyűjtötte, mozgalmába állította azokat az egyházi erőket, amelyek már jóval a Zsinat előtt ugyanazt vallották az egyházzal, annak evilági hivatásáról, amelyet később maga a Zsinat kimondott, tehát szentesített. Az sem hetvenkedés, ha azt is megállapítjuk, hogy az állam és egyház közötti viszony ápolásában, javításában jelentős részt vállalt a mozgalom. Bármilyen gyorsan terjedt is a mozgalom igaza, meg kellett értetnie önmagát és a magatartás történelmi, társadalmi szükségszerűségét és törvényszerűségét a papsággal és a hívekkel.

A II. Vatikánum kifejezetten tanítja, hogy a vallási és a társadalmi tevékenység nincsenek ellentétben. Aki a fordítottját állítja, szembekerül az evangéliummal. Máté evangélista beszél arról, hogy Jézusnak mennyire nem tetszik a kettő szembeállítás. A zsinati dekrétumok az ilyesfajta széthúzásért felelőssé teszik a pápát, püspököket és papokat. A mindenkor ember érdekében az egyháznak elsősorban kötelessége erre a belső egységre vigyázni.

Hazánkban a pap társadalmi tevékenysége elsősorban a békemozgalomban való részvételt jelenti. Ez a munka immár 25 esztendő. És ez a munka sohasem volt könnyű annak ellenére, hogy evangéliumi munka, vagy talán éppen ezért. Kezdetben az egységet féltették néhányan, hol jóhiszeműen, hol a vádaskodástól sem riadva vissza, rosszhiszeműen ítélkeztek. Aki a szolgálat szellemét vállalta az előrelátás és a szeretet szellemében sok megaláztatást vállalt. Amikor pedig bebizonyosodott, hogy nem kell félni az egységet, akkor sem arra gondoltak, hogy a béke szolgálata minden pap kötelessége, hanem inkább arra, hogy ebben nincs evangéliumi gondolat, hanem merő politikum. A zsinati dekrétumok pedig kifejezetten utalnak erre a munkára és meg is kívánják az egyháztól.

Az állandó önképzésen kívül együtt kell haladni a teológusokkal, figyelni kell a társadalomtudomány alakulását, észre kell venni a természettudományok fejlődését és mindezeket az új tudományos eredményeket be lehetett állítani az egyház szolgálatába.

Van hat hittudományi főiskolánk, amelyek közül a budapestinek akadémiai rangja van. Sajnálatosan

egyiknek sincs békétanszéke, mint a protestáns hittudományi akadémiának hazánkban, vagy külföldön nem egy egyetemi rangú hittudományi fakultáson van ilyen nemű tanszék. Ezt azonban kellőképpen pótolja a püspöki kar által létesített intézmény, amely a teológiai tudományok fejlesztését van hivatva szolgálni és ez az intézmény a hittudományi főiskolák tanrendjébe, az egyes rokon tanszékek kötelező témájává tette a béketervezés, a békeszolgálat, a béke teológiája ismeretét.

A keresztény filozófia nemcsak a létezőket rangsorolja, és e rangsorban elsőnek tartja a földön az embert a többi létezővel szemben, hanem az emberi személynek a rangját is fölébe helyezi minden egyednek. A transzcendens hivatását elsőrendűnek tanítja, de azzal válik éretté a transzcendens világra, ha a földi étellel szembeni magatartás által azt ki is formálja.

A személyiség nem lehet énközpontú, hanem a közösség viszonylatában kell élnie. Ez bár már a teológia morális körébe tartozó téma, de a filozófia itt lesz igazán a teológia ancillájává. A parancsolatok, mint pl. az V., VII. széles értelmezése a közösség szolgálatát követeli. A Ne ölj! parancsa fogalmazásában negatív, de pozitív töltése az emberi élet legmagasabb rendű értékét jelenti ki. Nemcsak az aljas gyilkosságot, akár-miféle szándékkal is kövessék el tiltja, hanem a háború gyilkosságait is, bármilyen fegyverrel is kövessék el, beleértve az atomháborút minden következményével, a bacillus- vagy kémiai háborút, a vegyi szerekkel történő pusztításokat is, hiszen ezek is veszélyeztetik az emberiséget. Jelen világunk egyik legnagyobb krízise az emberi élet értékét érinti, a mind jobban szaporodó öngyilkosságokkal. Hazánk „előkelő” harmadik helye a világranglistán nem szolgál dicsőségünkre, de azt a vádat könnyen visszautasíthatjuk, hogy a szocialista és ateista világ „velejárója” volna. Mert Svédország életműve, vagy Ausztria katolikus jellege eleven cáfolat. Ebben a parancsolatban természetesen benne van a születendő lét óvása, a családtervezés és a születésszabályozás. A Populorum progressio pápai enciklikát a közvélemény súlyosan kritizálja. A Casti connubii valóban nagyon kemény szigorú enciklika volt. Ha e kettőt összehasonlítjuk, az előbbi javára történik az összehasonlítás. Az egyház szemé előtt is félelmetesnek tűnik a futurologusok számítása, amely az ezredfordulón hétmilliárd emberrel látja benépesítve a Földet. Szükségesnek látja a családtervezést és a születésszabályozást, s ebben a legfőbb normát a személyi lelkiismeret döntésében ismeri el.

A családtervezés egyik tényezője a szocialista állam egész sor intézkedése, amely nemcsak abban mutatkozik, hogy mekkora kedvezményben részesíti a több gyermekes családokat például a lakáskiutalások során, hanem a taníttatás, a kollégiumi díjak megállapításánál stb. egyaránt.

A Ne lopj! parancsa. A magán- és a közösségi tulajdon értelmezése és értékelése az utolsó 30 esztendő egyik legnagyobb problémája még ma is. Ma már túl vagyunk azokon a kezdeti nehézségeken, amit a földosztás és később a közös gazdálkodás a tsz-ekben jelentett. Amint az egyház nehezen nyelte le a latifundiumok elvesztését, éppen olyan nehezen értették meg a földet szerető parasztok a közösségbe való tömörülésnek a hasznát. Nehéz sorsot vállalt az a pap, aki a szószékről meg akarta értetni, hogy ebből mekkora java válik a közösségnek és ezen belül az egyénnek. A zsinat utáni egyház szociológusai ma már egyenesen ajánlják a közösségi társulásokat a mezőgazdasági és ipari vonalon egyaránt. Katolikus fakultásokon egyházzsociológiai tanszékeket létesítettek, amelyek társa-

dalmi, gazdasági problémákat vitatnak meg és nem csupán sajátos egyházi kérdésekkel foglalkoznak.

A szociológiába vetett új hit nem talált egyértelmű fogadatra az egyházban. Amennyiben „új hit”, érthető. Az urbanizációval a városi kultúra terjedése érkezett el időnkbe, amivel együttjár a hívő emberek számának csökkenése, a misehallgatók számának csökkenése, mindinkább kevesebb lesz az egyházi házasságok száma, nem az egyházi nehézségek, hanem a jellemző vallási közömbösség miatt. Mindezeket a szociológusok közvélemény-kutatásaiból egyes országokra számszerűen kimutatható eredményeiből ismerjük. Ezekből az eredményekből aztán a szociológusok futurologusokká, sőt prófétákká lesznek és megjövendölik a vallás közeli halálát.

Erre, illetve ezekre gondol König bíboros, bécsi érsek, amikor formálisan elítéli a szociológusokat, ha nem is magát a szociológiát. „Köztudomású, hogy a statisztikával mindent be lehet bizonyítani — még az ellenkezőjét is. És a szociológiával, úgy tűnik, mindent fel lehet bomlasztani. A szociológiának a teológiába történt betörése új csodahiszékenységet teremtett: a kérdőívekbe, reprezentatív körkérdésekbe, keresztmetszetezett elemzésekbe és más hasonlóba vetett naiv hitet. A saját határait nem ismerő szociológiának a teológiába és az egyházba való behatolása ezért volt ilyen romboló hatású. Nem minden ok nélkül nevezték el az ilyen szociológiát korunk gnózisának.”

Az ilyesfajta számítások, közvélemény-kutatások teremtették azt a pesszimista szemléletet, amely szerint minduntalan a vallás kríziséről beszélnek. Kétségtelen, hogy a pluralizmus és a szekularizáció részes ebben a krízisben, de elfogadható az a mai megállapítás, hogy mindannyian Isten üzenetét hordozzuk génjeinkben. Azelőtt úgy fogalmaztuk meg, hogy minden ember természeténél fogva vallásos. Bizonyos vallásos érdeklődés valóban jellemzi a mai embert, a mai útkereső fiatalokat is.

A szocializmusban élő ember, akár hívő, akár nem, keresi azokat az érintkezési vagy találkozási pontokat, amelyek egymásra utalják a két világnézetben élőket. Ezek a pontok pedig nemcsak az egymás mellett éleést segítik elő, hanem a kölcsönös érdeklődést is kiváltják. Tehát van érdeklődés a vallás kérdéseiről, még-ha nem is a hit szándékával.

A béke teológiájának egyik tétele az Isten IV. parancsa. Annak a pietásnak a parancsa, amely a szülői tiszteleten kívül a hazaszeretetet, az ősök öröksége, a történelmi múlt helyes értékelése követelményét is magában hordozza. Még a teológián belül is él a deherozálás, demitizálás címén az a felfogás, amely a rációt emeli trónra és közben sok mindent szertefoszlat, ami érték maradhatna.

A tekintély tisztelete kétségtelenül válságban van. Sajnálatos jeleit észrevesszük és iparkodunk helyes irányba állítani a tekintélyt.

„A Zsinat már hosszú évszázadok óta szokatlanul vált hangvételt ütött meg: nemcsak az ember vertikális, Istenhez, túlvilághoz való viszonyulását vizsgálta felül és mélyítette el, hanem megjelölte egyúttal a keresztény ember helyét az emberi történelem és fejlődés egészében. A keresztényeknek részt kell venniük a társadalom felemelésében, a gazdasági, tudományos és kulturális fejlődés előmozdításában. Így horizontálisan is a hívek lelkiismereti kötelességévé tette a közösség felé fordulást, a haza, az egész emberiség sorskérdéseivel való foglalkozást és törődést” idézem Cserháti pécsi püspököt.

A neotomizmus is hasonlóképpen tisztázta a személyiség kérdését is, amelynek kettős, önmagából induló megnyilvánulása van. Isten felé és a közösség felé. A

modern ember nem tudja személyiségének minden értékét kiteljesíteni, ha merőben kontemplációban kívánja életét leélni. Korunk a közösség kultuszának szellemében kiközösíti, haszontalannak tartja az elszigetelődő, egyénieskedő embert. Nem csökkenti sem az egyén, a személyiség tökéletes kialakításának lehetőségét, ha a szolgálat szellemében a közösség érdekének szem előtt tartásával éli ki-ki az életét. Nem válik felelőtlen csordaemberré, mert ugyanakkor a magánélet minden előnyét felhasználhatja saját javára.

A család, a nemzet, intézmény nem lehet irányító nélkül. A családban a szülő, a nemzet irányítója vagy egy megválasztott közösség, vagy egy személy; az intézmény, legyen az egyház vagy kutató közösség, gyári kollektíva, szellemi felelős irányítóira szorul, akinek olyan tekintéllyel kell rendelkeznie, amely nemcsak a vezetésre teszi őt alkalmassá, hanem kitűnik magatartásának, emberségének kiválóságával is. Példák ők és azok is legyenek, hogy éppen azzal neveljenek megbecsülésre, tisztességre a család, a nemzet, az egyház és minden intézmény és vezetője iránt.

A család szent intézménye az Istennek és a társadalomtól is ezt a megbecsülést igényli és meg is kapja, mert maga a társadalom is szentnek tartja a leghelyesebb fogalmazásban. A haza szent, amelyet a ragaszkodás, az áldozatvállalás szeretetével kell szeretni, főként akkor, ha tapasztaljuk, hogy a haza is az édesanya szeretetével gondoskodik polgáráról. Szeretni kell a hazát törvényeiben, intézményeiben, alkotmányában, mert munkát ad, mert segíti az egészség védelmét, a környezetvédelem minden intézkedésével, gondoskodik az ifjúság neveléséről tanításáról és biztosítja az öregkor nehézségeiben azokat, akik munkájukkal, magatartásukkal bizonyították hűségüket és áldozatukat iránta.

Cserháti pécsi püspök egyházszemléletére, amely hűségesen azonos a zsinat tanításával, hivatkozom; „A zsinat egyik alapvető strukturális gondolata az egyház új szemléletének kialakítása volt és ezzel az ember vagy az emberiség fogalma került a teológiai és erkölcsi méltatás középpontjába... mit kell tennünk a mai emberek megmentéséért, földi, túlvilági boldogulásukért? Sokszor azt érezzük, hogy az egyház a maga intézményes történelmi mivoltában túl mereven, paragrafszerűen, csak törvénytáblákkal a kezében áll szemben az emberiséggel. A zsinat tanításának egyik legdöntőbb jelentőségű tétele az lett, hogy az egyház fogalmát a maga belső, lelki mivoltában kell ismét feltárni. Az egyház nem egyesület, nem működési szabályokra épített társulat, mechanikai sablon vagy merev gépezet... az egyház külső intézményes valósága mögött áll a lényeg, a kegyelmi egyház... Krisztus titokzatos teste.”

Ebben a tanításban benne van, hogy a tagokat irányítja a Fő. Krisztus helyett a pápa, a Tanító Tekintély. Mindannyian Isten népéhez tartozunk, sőt a legszélesebb, de koncentrikus körben még azok is, akik nem hisznek Istenben. Mennyivel inkább, akik közel, egészen közel vannak a Középponthoz. Ezt az ökumenikus gondolatot vallotta magának és főként gyakran kívánta az a szemlélet, amely hazánkban az egyházat erre a változásra készítette a párbeszéd eszközeivel.

A történelmi hűséghez tartozik, hogy ezt a szemléletet és magatartást a Katolikus Békemozgalom dolgozta ki. A történelmi kényszerűség készítette ugyan, de mindenki javára egyházon, egyházakon belül és között, elsősorban az állammal, amikor megkezdte a párbeszédet.

Sok ellenzője volt az ilyesfajta ökumenikus párbeszédnek az egyházakkal és az állammal. Söderblom uppsa-

lai lutheránus püspökök teológiai tanár korában már az ökumenizmus úttörője volt. Hiába hozott össze két ökumenikus konferenciát is, komoly eredményt nem ért el. A meghívott katolikusok bár elismerték, hogy nem elfogult a katolikusokkal szemben, a konferenciát még arra sem méltatták, hogy megfigyelőként azon megjelenjenek. Ez 1925-ben, 1927-ben történt, de hasonló volt a kanadai konferencia eredménye is az 1950-es évek elején. Ma már senki sem csodálkozik azon, ha tájékoztató gyűléseket rendezünk közösen protestáns testvéreinkkel. Igaz, ezek inkább politikai jellegűek, de nyugaton már elfogadott dolog az ökumenikus istentisztelet is. Vegyes vallású országokban szükségesszerű az egyházak kölcsönös párbeszéde és az együttműködés. Nálunk egyenesen kívánatos, amikor a distinkció leszűkül a hívők és nem hívők kategóriájára a szocializmus építésének közös programjában. Ezt a közös programmegvalósítást bátran mondhatjuk békemunkának, amely javára válik hazánkban minden embernek vallásra és világnézetre való tekintet nélkül.

Az a mozgalom, amelyben a katolikus papság legnagyobb része együtt dolgozik, ma már nemzetközi elismerést kapott. XXIII. János pápa enciklikája a *Pacem in terris* volt az első olyan hangulatváltoztató és legfelülről jövő biztatás, elismerésnek is mondható dokumentum, amely itthon és szerte a világon, de szűkebben Nyugat-Európában másfajta hangvételre készítette azokat, akik annyit ágáltak a mozgalom ellen. Ezután a II. Vatikáni Zsinat okmányai, Pál pápa enciklikái és egyéb írásai igazolták azt a magatartást, amelyet a katolikus papi békemozgalom sürgetett. Talán illetlen kijelentés, ha azt mondjuk, hogy a Zsinat utolérte a magyar egyházat és helyeselte kísérleteit. A vatikáni tárgyalások elsőként hazánkban folytak és folytak eredményesen. Utána jöttek a többi hasonló vagy azonos rendszerű országokkal való tárgyalások. Talán modellje lettünk annak, amiben azelőtt senki sem akart még bízni sem, a Vatikán és a szocialista országok között lehetséges a kapcsolat felvétele és a tárgyalásoknak megvan a reális alapja.

Ennek az elismerésnek mozgalmi, diplomáciai sikere jóleső és biztató. A legszorosabb kapcsolatot a legfelső fokon a Püspöki Kar Külügyi Bizottsága tartja a különböző intézményekkel, bizottságokkal, amelyek hasonló, vagy egészen azonos célokért alakultak és dolgoznak. A különböző szocialista és nyugati országokban rendezett lelkipásztori — vagy békekonferenciái szívesen hívják meg mozgalmunk képviselőit és elvárják tőlük a legaktívabb részvételt. Talán illendő rangsorolás szerint legelsőként említeném a pápai *Justitia et Pax* intézményt. Ennek az intézménynek nem egyszer volt meghívott vendége dr. Timkó Imre gör. kat. nyíregyházi megyéspüspök, akiről ott is köztudott, hogy a béke kérdésének tudományos kutatója és művelőjeként a *Pax Christi* Internacionális és annak nyugati országokban megszervezett intézményeinél is szívesen vett tárgyaló partner. Főként a belga és a francia területi *Pax Christivel* jól kiépített kapcsolatok révén rajta kívül más magyar küldöttet is szívesen látnak. A Külügyi Bizottság püspök-elnöke dr. Klempa Sándor, a főtitkári teendőket dr. Várkonyi Imre prépost, kanonok, az A. C. országok igazgatója látja el és ők választják ki az OBKB és az *Opus Pacis* elnökével dr. Ijjas József kalocsai érsekkel, a Magyar Püspöki Kar elnökével egyetértésben a küldött személyét.

A belga és a francia frakciókon kívül a többi nyugati *Pax Christivel* is fennáll a jó kapcsolat, ami azt jelenti, hogy a kölcsönösség alapján ők is szívesen látott vendégek hazánkban.

A legjelentősebb kapcsolatot a Berliini Konferenciá-

val tartjuk. 1974-ben ünnepeltük közösen 26 nyugati és keleti európai ország küldöttével, 400 résztvevővel a BK 10 éves jubileumát. Nemcsak a fórum széles, hanem a témakör is, aminek megtárgyalását minden esztendőben legalább egyszer a Berliini Konferencia elnöksége megtárgyal. Az elnökség magyar tagja dr. Várkonyi Imre. A cseh és szlovák szomszédaink békemozgalma *Pacem in terris* néven újjászerveződött. A küldöttek már természetesebbek. Programok azonossága mellett a módszerek különbözősége is természetes.

A lengyel *Pax* mozgalom inkább katolikus világiak mozgalma. Ez nem akadályozza, hogy részt vegyenek ugyanabban a munkában, amit a magyar katolikus papok mozgalma akar megvalósítani. Ott és itthon hasonló problémák mellett, hasonló vagy azonos viszonyok között igen hasznos az eszmecsere. Wrocław és Varsó sokszor volt világjelentőségű békekonferenciák színhelye, ahová a magyar küldöttek már haza járnak és őket is testvérként fogadjuk itthon.

Sajnos a többi szocialista országgal ilyen kapcsolatot nem építhettünk ki, mert velünk egészen rokon mozgalmak nincsenek. Békemozgalmunk sokrétűségét nagyon nehéz lenne teljesen kiteríteni hely híján. 25 évvel ezelőtt elindult 400 katolikus pap egy úton, amely kezdetben nagyon rögös út volt. És valahogyan úgy voltunk a békemozgalmal, mint a szülők az újszülöttel, akik megszülettek, azoknak tetszett, de sokan nem tudták, kire is hasonlít a csecsemő. Biztosan a növekedés során volt egy kamaszkor is. Hibákkal. Amikor azonban a püspöki kar új intézménye az *Opus Pacis* segítségével jött az OBKB-nak, a mozgalom megerősödött, sokakban feloldódott az ószinte vagy mondvasínált félelem, aggodás.

Az OBKB titkársága, élén dr. Horváth Richárd főtitkárral és az *Opus Pacis* Intézőbizottsága, és amelynek ü. v. igazgatója Mag Béla apátplébános és e két intézmény közös elnöke a Magyar Püspöki Kar elnöke, dr. Ijjas József kalocsai érsek irányítását mindenkor elfogadva, sőt igényelve úgy mondhatom bátran, eredményesen munkálkodnak minden közös ügyért, ami egyházunkat és magyar hazánkat érinti.

Ebben a munkában részt vállal 20 bizottság az országban. A fővárosban és minden politikai megyében külön szervezett katolikus papok békebizottsága. Minden bizottság élén egy elnökkel és szükség szerint egy vagy több titkárral, aszerint, hogy a politikai megye hány egyházmegyével találkozik földrajzilag. A 20 bizottság elvárja a központ irányítását, de él önállóságával. Egyé teszi a közös program, hűséggel az egyházért, hűséggel a hazáért, békében a békéért.

Budapest

Dr. Bády Ferenc  
apát-plébános

---

## Egyházi levéltárosok szakmai konferenciája

A Kulturális Minisztérium Levéltári Igazgatósága 1975. június 24—26. napjain a magyarországi egyházi levéltárosok részére szakmai információs napokat szervezett. A levéltár elméleti és gyakorlati kérdéseit tárgyaló konferencia jelentős hozzájárulás az állami és egyházi levéltárak együttműködéséhez és a magyarországi egyházak közötti ökumenikus levéltári kapcsolatokat ápolásához. Ezért a háromnapos tanácskozáson elhangzott főbb témákat röviden összefoglaljuk.

Dr. Veres Miklós, a Kulturális Minisztérium Levéltári Igazgatósága főelőadójának bevezető előadása az *egyházi levéltárak 1969 óta elért eredményeiről és ak-*

tuális feladatairól szolt. Az 1969/27. sz. törvényerejű rendelet, a hozzáfűzött végrehajtási utasítás és ügyviteli szabályzat az egyházi levéltárakat a „nemzeti érdekű magánlevéltári” státusból az állami és társadalmi szaklevéltárak sorába iktatta, azokkal egyenlő jogokkal ruházta fel és azonos kötelezettségekkel terhelte. Az új jogszabály a történelmi értékű adatokat tartalmazó iratok védelmét, őrzését és rendezését keletkezési idejüktől függetlenül — nemcsak a régi iratokra vonatkozóan — levéltári anyagnak minősítette, gondozásukat irattári tárolásuk idejére is kiterjesztette. A nemzetközi felfogással összhangban és a technikai fejlődésből következően a levéltári anyag körét kibővítette oly módon, hogy a hagyományos formájú, akta jellegű anyagon túlmenően, levéltári anyagnak nyilvánította a gépi feldolgozás során létrejött adatsorokat, lyukkártyákat, valamint a kép és hangfelvételeket is. Az új jogszabályokat az egyházi levél- és irattáraknak figyelembe kell venniük.

A bevezető előadás a továbbiakban ismertette a magyar levéltári szervezetet és körvonalazta az általános levéltárak és a szaklevéltárak kritériumait. Az általános levéltárak két alcsoportot képeznek: 1. országos hatáskörű, országos jelentőségű és 2. megyei, illetve fővárosi tanácsi érdekelttségű levéltárakat. Magyarországon két országos jelentőségű levéltár van: a Magyar Országos Levéltár és az Új Magyar Központi Levéltár. Fenntartójuk a Kulturális Minisztérium. Az általános levéltárak második alcsoportjában 20 megyei levéltár és 1 fővárosi levéltár van. Fenntartójuk a megyei tanácsok és Budapest Fővárosi Tanács. A szaklevéltárak meghatározott szakterület, vagy szerv levéltári anyagát őrzik, illetékességüket a Kulturális Minisztérium határozza meg. Fenntartójuk és anyaguk jellegét tekintve a szaklevéltárak: 1. állami, 2. egyházi és 3. társadalmi szervek által fenntartott levéltári csoportokra oszthatók. Állami jellegű szaklevéltár 5 van, 1 társadalmi szaklevéltárt a Szakszervezetek Országos Tanácsa létesített. Legkiterjedtebb szaklevéltári csoportot az egyházi levéltárak képeznek. Ezek között legtöbb és legrégebb anyaggal a katolikus egyház rendelkezik. Három érseki, 8 püspöki, 8 káptalani és 3 szerzetesrendi levéltárt, összesen 22 levéltárt tart fenn. A református egyháznak van 1 központi (zsinati), 4 egyházkerületi levéltára és 1 egyházmegyei fióklevéltára. Az evangélikus egyház 1 országos és 4 gyülekezeti levéltárral, a baptista, a görögkeleti szerb, az izraelita és az unitárius egyház 1—1 szaklevéltárral rendelkezik.

Az egyházi szaklevéltárak eredményeiről és nehézségeiről szólva az előadó elismeréssel említette meg a református egyházi levéltári munkát. Maradéktalanul elkészített fondjegyzékei a közeljövőben kiadásra kerülnek.

A hiányzó fondjegyzékek elkészítésének érdekében az előadás összefoglalta a levéltári terminológia legfontosabb fogalmait és a velük kapcsolatos tudnivalókat. (A konferencia ideje alatt bemutatásra került a Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltár elkészült fondjegyzéke.)

A fond olyan irategyüttes, amely valamely szerv, természetes vagy jogi személy működése során keletkezett iratokból, hozzá érkező levelekből, fogalmazványokból, másolatokból, belső ügyviteli iratokból áll. Fondképzők a püspöki, esperesi hivatalok, egyházközségi, plébániai hivatalok, egyházi egyesületek, egyletek stb. A fondon belül levő, szervezeten, funkcionálisan, tárgyilag, vagy formailag élesen elkülönülő irategyütteseket állagoknak tekintjük. Ilyenek pl. a püspöki vagy esperesi hivatal fondján belül a különféle bizottságok iratai, amennyiben nem volt külön iratkeze-

lésük. Ilyen állagok a tárgyi ismérvek alapján együtt levő iratok, mint a kanonika vizitációk iratai, az összeírások, a körlevelek, a jegyzőkönyvek.

Az egyházi levéltárak a tudományos intézetek sorába emelkedésnek folyamatában fontos feladatot töltenek be és forrásanyagok gazdagsága miatt számolniuk kell a tudományos kutatók számának növekedésével. A kutatómunka zavartalan biztosítása érdekében a kutatószoba ma már elengedhetetlen. A levéltár rendeltetészerű működésének — a vonatkozó jogszabályok előírása szerint — egyik fontos feltétele: kutatószoba létesítése.

A további előadások, referátumok hasznos folytatásai voltak a bevezető tanulmánynak.

Rosdy Pál primási levéltáros, az Országos Katolikus Gyűjteményi Központ szakelőadója az Országos Katolikus Gyűjteményi Központ levéltárügyi munkájáról számolt be. Tájékoztatót a Gyűjteményi Központ megalakulásáról, elméleti célkitűzéseiről. A szerteágazó katolikus egyházi levéltári kérdéseket negatív és pozitív aspektusban tárgyalta. Őszinte hangon szolt a levéltári feladatok elvégzésének hiányosságairól és világosan körvonalazta a gyakorlati teendőket a levéltári anyag védelme, szakszerű gyűjtése és a tudományos kutatás szolgálatába állítása kérdéscsoportokban.

Dr. Borsa Gedeon az Országos Széchenyi Könyvtár R. M. Ny. (Régi Magyar Nyomtatványok) csoport tudományos vezetője az egyházi levéltárak XVIII. századi nyomtatványainak számbavételére hívta fel a résztvevők figyelmét és kérte e munkában való intenzív közreműködést.

Dr. Soós Imre, ny. megyei levéltárigazgató, az Egri Érseki Levéltár levéltárosa a katolikus egyházmegyéek egyházkormányzati iratainak rendezéséről szóló tudományos szakmai előadásában a levéltári munka három fő tevékenységét foglalta össze az iratanyag rendszerezésének, a segédletek készítésének és a kutatás feltételeinek biztosítása kérdéseiben. Bemutatta az Egri Érseki Levéltárban folyó szakmai munka gyakorlati módszereit és problémáit.

Dr. Kormos László, a Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltár igazgatója, a Nagykunsági Református Egyházmegyei Levéltárban végzett munkája alapján az egyházmegyei levéltárak szervezeti és rendezési kérdéseiről, valamint rendszerezéséről, a fondok, állagok és iratsorozatok egyházmegyei és egyházközségi kiképzésének gyakorlati lehetőségeiről tartott előadást. Felmutatta ezek forrásértékét. Előadása kitért az egyházszerkezet és hivataltörténet feldolgozásának levéltári feladataira és az egyházi levéltárak-irattárak együttműködésének érdekében készítenő irattári terv fontosságára.

Dr. Borsa Iván, a Magyar Országos Levéltár főigazgató helyettese a Mohács előtti levéltári anyag törzskönyvezésével kapcsolatos teendők időszerű feladatairól szóló előadása értékelte a Mohács előtti oklevelek számbavételének eddigi eredményeit, majd rámutatott az oklevéltani ismeretek fontosságára és a nyilvántartások elkészítésére, valamint az oklevelek kataszterének összeállításában az egyházi levéltárosokra háruló kötelezettségekre.

Sulyok János, a Székesfehérvári Püspöki Levéltár levéltárosa a katolikus egyházmegyei és plébániai levéltári anyag történeti forrásértékéről adott részletes tájékoztatást. Kiemelte az egyházmegyei és egyházközségi levéltárak őrzőinek és gondozóinak a felelősségét. Egyházi levéltári forrásaink a helytörténeti kutatás, az országos történettudomány és azok segédtudományainak hasznos kútforrása.

Debrecen

K. L.

## Három filmről

A művészet és valóság kapcsolata régi vitatéma, szó esett már róla ezeken a hasábocon is. Aligha fér kétség ahhoz, hogy a művészetnek a valóságot kell ábrázolnia, tükröznie, de kérdéses lehet az, hogyan kell ezt tennie — jóllehet nem csak stílusán —, s még inkább, hogy voltaképp mi a valóság. Sokan ugyanis a valóságnak a felszínét tekintik valóságnak, a jelenséget, anélkül, hogy a lényegre törnének. Ironizálhatnánk azon, hogy a valósághű ábrázolás legelszántabb hívei közül milyen igen sokan csüngnek nagy élvezettel érzélgős, hazug történeteken, giccseken, s ilyenkor egyetlen pillanatra sem jut eszükbe megvizsgálni: elfogadható-e, elképzelhető-e valóságosnak, mi több: igaznak, amit ők művészet gyanánt élveznek. A valószerűséget, a valóság-hitelt csak olyankor szokás számonkérni, ha a valóság művészi ábrázolata közvetlenül nem érezhető, érthető, ismerhető fel, hanem töprengést, gondolkozást, értelmezést igényel.

Mellegleg szólva: sokkal egyszerűbb a valóságot — vagy annak hétköznapi látszatát — formális hitelességre törekedve lemásolni, mintsem megtalálni a legmélyebb hatású művészi tükrözés legalkalmasabb törésszögét. Az utóbbi hónapok magyar filmterméséből két — valójában ellentétes — példa is kínálkozik ennek megvilágítására.

Igen szép kritikai fogadtatásra talált, de félt: a megérdemelnél kisebb közönségsikert aratott egy fiatal rendező, Dárday István

### Jutalomutazás

című filmjével. A cselekmény alapja valóban megtörtént eset: egy északdunántúli faluban külföldi jutalomutazásra választottak ki egy gyereket, s végül hosszú töprengés, a szomszédok, a barátok, a falu lebeszélése után a szülők visszavonták beleegyezésüket. Mire az esetről riport jelent meg az egyik lapban, Dárday és munkatársai már a forgatókönyvön dolgoztak. Csak egy kicsit kerekítették ki a történetet, s egészen

különös módszerrel fogtak hozzá a forgatáshoz. Mostanában gyakori a dokumentatív ábrázolás, bár korántsem újdonság. A szovjet film klasszikus korszakában Eisenstein, Dziga Vertov és mások dolgoztak már ilyen módszerrel, később a neorealizmus is sok tekintetben ilyesfélének volt mondható, de napjainkban a módszer reneszanszát éli, sokrétűbben mint valaha. A magyar filmművészetben többen is — a maguk módján — erre a módszerre vállalkoztak, Kovács András és Bacsó Péter legkivált. Dárday azonban új módszerrel dolgozott. „Civil” szereplőkkel játszatta el az eseményeket. Az eseményeket, és nem a szerepeket. Többé-kevésbé hasonló jellemű vagy munkakörű vagy mentalitású embereket keresett, és elbűk adta a helyzetet: játsszák el, pontosabban éljék át a felvevőgép előtt úgy, ahogyan ők az adott helyzetben viselkednének (viselkedtek volna). Így lett a film nagyon hiteles, szinte dokumentatív erejű; s mert az eset rendkívül karakteres, meghökkentő is, kifejezi korunk ellentmondásait, bonyolultságát, az elkészült film mulatságos görbetűkre a valóságnak.

Az egyedi eset egyedi feldolgozása — az esztétika nyelvén: a „különös” „különös módon” történő ábrázolása „tipikus” közlésé lett, általános érvényű gondolatokat fejez ki, vagy inkább ébereszt a nézőben. Például azt érzékelteti, hogy ha az emberi kapcsolatok szertartásossággá üresednek, semmi haszon belőle. Hogy az örömszerzést csak emberségesen, a másik iránti tisztelettel lehet hatékonytá tenni; ha az örömszerzés parancsolással, kényszeredettséggel kereszteződik, a visszajára fordul. Ezek bizony általános, gyakori hibák, gyöngék, így lehetséges, hogy a szereplők, helyesebben: résztvevők, természetesen, hitelesen „élhették elő” a felvevőgép előtt. Kivel nem fordult még elő, hogy az ünnepélyes hangulat ünnepélyeskedésre csábította? Ha másoknak szerzett örömet, az ő keblét dagasztotta a büszkeség? A film csupán vé-

gigvezette a dolgot a következményekig: az adott esetben addig, hogy a jutalomutazásra nagy nehezen föllet méltó fiú helyett egy kevésbé értékes stréber kislány utazik majd, részesül az életre szóló élményekben.

Másféleképpen közelíti meg mondanivalóját Sára Sándor filmje, amelyet Páskándi Gézával közösen írt, a

### Holnap lesz fácán

Kritikusok szóvátették e filmről szólva, hogy Sára következetesen küzd a személyi kultusz ellen. Kétségtelen, ilyesféle szándék fölfedezhető ezen a filmjén is. S erről a témáról lehet szatirikusan, groteszk módon szólni. Nehéz vállalkozás, mert a hazai közönség kevésbé kedveli az ilyen mélyebb, közvetett humort. Bőven akadt példa arra, hogy világos, találó, igen mulatságos szatírák sikere csökkent, vígjátékok szorultak háttérbe, csupán azért, mert a nyílt, bemondásokra épülő magyar humor-hagyományokkal szembeszegültek. *Böszörményi Géza* és *Gyarmathy Livia* filmjei is így jártak, s alighanem ezek a tapasztalatok is odavezettek, hogy legutóbbi filmjük, az *Autó*, felemás lett. Régebben Máriássy Félix csinált egy ragyogó szatírá *Fügefalevél* címmel — és aratott vele mérsékelt sikert. Még a *Jutalmazást* is például hozhatjuk ide, hiszen ez a film sem aratott egyértelmű sikert, sokan több-kevesebb értetlenséggel fogadták.

De a *Holnap lesz fácán* problémája — legalábbis e sorok írójának véleménye szerint — nem korlátozható erre a mozzanatra. A példázat-szerű, vagy groteszk ábrázolás alighanem keményebb logikát követel, mint a hétköznapi, természetesebb ábrázolás. S itt ezzel a következetes logikával van baj. Mindjárt a film elején azt tapasztaljuk, hogy egy fiatal pár tutajon hajózik lefelé egy folyón, amíg egy erélyes hang partra nem parancsolja őket: a folyó vize szennyezett, nem szabad tovább menni. A vizek szennyezettsége közismert probléma;

ha ezt látjuk, halljuk a filmen említeni, tényként fogadjuk el, s nem gondolunk arra, hogy ez talán valamiféle társadalomba-kényszerülés jele, megnyilvánulása lehet (holott kétségtelen — lehet). Alighanem ez a szennyezettség, vagy a ráhivatkozás is ludas lehet abban, hogy a lakatlannak vélt szigetre vetődő modern Robinson-pár kisvártatva igazán nem lakatlan, hanem nagyonis zsúfolt szigeten találja magát; nem is sziget ez már, hanem inkább afféle példatenyészet. S itt aztán megkezdődik a szervezés, a „rendcsinálás”. A civilizálódás.

Ebből aztán sokféle baj származhat az életben, a valóságban is. Élcelődhetnénk, mondván: sosem lett volna baja az embernek a fogaival, ha nem civilizálódik. Így van. Mégsem magával a civilizációval van baj. A mezőgazdaság kemizálása jó dolog, nem a vegyszer a hibás benne, ha nemcsak a gyomot, hanem halat is irt. Feltűnik hát a filmen is az ember, aki a rendcsinálásból kis királyoskodást csinál.

Az is hozzájárul ennek a helyzetnek a művészi kétértelműségéhez, hogy a filmbeli kiskirály a fegyelmet — szabadosságot kínálva tartja fenn (vagy akarja fenntartani). Fegyelmezni kétféleképpen lehet: puritán és szabados módon — ez az utóbbi azonban régebben ritkán fordult elő, inkább manapság jellemző bizonyos nyugati manipulációs törekvésekre. Ismeretes, hogy az erőszakmentesen lázadó fiatalok jelszava: szeressetek, ne háborúzzatok, hogyan váltott át az ellenük megindult, kibontakozott „szellemi” küzdelemben a „szeretkezettek, csak ne csináljatok forradalmat” jelszavává.

Kifejezetten a nyugati világ problémáit tárja föl a harmadik film, amelyről ez a Kulturális krónika szólni kíván. A

### Magánbeszélgetés

című amerikai film — egy sor nemzetközi díj nyertese — jövendősnek is mondható; mindenestre sikeréhez az is hozzájárult, hogy mire elkészült, még idősebbé vált. A rendező, *Francis Ford Coppola* eredeti szándéka az volt, hogy az ember magánéletbe-tolakodást pellengérezze ki, utasítja vissza, s méghozzá nézőpontul épp a toladó személyét választva ki. A megfigyelésről, a lehallgatásról van szó, ami a film munkáinak kezdetekor is már

társadalmi probléma volt Amerikában.

A film úgy indul, mintha krimi volna. Egy nagy teret látunk, sétáló, járó-kelő emberekkel, majd az egyik háztetőn egy embert, aki valami fegyver-félével követ valakit. S mert mintegy a célzókészüléken át látjuk a teret, joggal hihetnők: orvlövész, merénylőre készül. Dehogy. A fegyver kétségkívül ágyú, csakhogy mikrofonágyú; így nevezik azt a hosszú csövet, amelynek feladata, hogy a hangokat keskeny sávból összegyűjtse, és a cső mélyére rejtett érzékeny mikrofonhoz továbbítsa.

A történet során kiderült, hogy a megfigyelt fiatal pár ebédszűnetben sétál itt, s beszélgetésüket az igazgató megrendelésére hallgatják le. A történetnek ezt a fonálát átszövi egy másik, a fő-lehallgató személyes drámája. *Harry Caul* mesterlehallgató, szakmájának kiválósága. Mostanáig nem érezte tehernek hivatása, „job”-ja, üzlete kényszerű velejáróit, a magányt, a titokzatoskodást sem. Két mozzanat zökkenti ki ebből. Az egyik: gyanakodni kezd, hogy őt is lehallgatják, megfigyelik, ellenőrzik; saját dugájába dől, ő éppoly kiszolgáltatott, mint azok, akiket neki szolgáltatnak ki a megrendelők és a technikai apparátusok. A másik: talán épp ezért fölbred benne a másik gyanakvás, hátha „tisztos üzletével”, hivatásszerű köteleességteljesítésével embereket sodor veszélybe, gonoszítottat hozzá. Mostanáig nem érezte feladatának, munkájának egyik veszélyét sem: azt sem, amely ráhárul. azt sem, amely megfigyeltjeire.

Ekkor külön nyomozásba kezd. A filmnek ez a vonala egy nagy-szerű filmtörténeti remeklése emlékeztet, amelyet annak idején ez a Kulturális krónika is fölemlített. *Antionioni* kitűnő filmje, a *Nagyítás* — amelyet különben nemrég fölújítottak — egy véletlen fénykép büntényről árulkodó, vagy legalábbis büntényt sejtető szerepére építve a művészet és a polgári társadalom, a művészet és a valóság, a valóság és az igazság problémáit feszegeti. Ez a film, a Magánbeszélgetés, rokona és ellentéte is a Nagyításnak. Ott fényképről, itt „hangképről” van szó, ott véletlenül készül, itt nagyonis tudatosan, megrendelésre. Ott büntény sejklik a háttérben, megtörtént büntény; itt megtörténhet, fenyegető büntény. Ott a leleplezés nem kell senkinek (mintegy azt jelképezve, hogy a polgári

társadalom nem tart igényt a művészet társadalombíráló, társadalomformáló szerepére), itt nagyon is kell, megrendelésre készült, s nemcsak a megrendelő törekszik megkaparintani. A Nagyításbeli nagytűzalkalmaknak itt az a jele-netsor felel meg, amikor a lehallgató újra és újra meghallgatja a felvételt, s különféle technikai segédeszközökkel kísérli meg megérteni a beszélgetés elmosódottabb részeit, kiváltképpen azt a néhány szót, amelynek megértését egy bokor, meg egy „rátelepedett” zenefoszlány zavarja. Ott egy fegyver csöve meg egy test körvonalai bontakoznak ki a nagyított képen, egy néhány szó: „képes lenne megölni”. A lehallgató most már valóban detektív-nyomozásba kezd, és rémálmában már látja is a gyilkosságot. Csakhogy nem az lesz valóban halott, akit odaálmódott: a megrendelőt éri autóbaleset. A film nem teszi világossá: valóban véletlen baleset-e ez, s ha nem, ki áll a háttérben, talán az igazgató helyettese, talán a megfigyelt fiatal pár? A rendező talán nem is akarta tisztázni, talán nem is tartotta érdekesnek; számára az az érdekes, hogy „aki mikrofont ragad, mikrofon által vész el”, saját fegyverével fordul ellene. Nem döfik le, ő roppan össze. S a film zárójelenete ismét Antonionira emlékeztet, ha nem is a Nagyításra, de a Zabriskie Point-re. Antonioni hőse rádöbben, hogy az ő társadalmát föl kell robbantani; képzeletében látja is, ahogyan a villa, amelyet elhagy, a levegőbe repül. *Francis Ford Coppola* maga töri-zúzza össze az otthonát, a mikrofonokat és rejtett kamerákat keresve eszelelően.

Más film ez, más művész *Francis Ford Coppola*, és más *Michelangelo Antonioni*. A Magánbeszélgetés az amerikai üzleti élet fonákságaiból indult ki, s az amerikai film hagyományait fölhasználva emelt szót ellenük. Mire elkészült, a világ már Watergate-re figyelt. A valóság utánozta a művészetet? Dehogy. A művész megérezte a veszélyt. És szót emelt ellene. Filmet emelt ellene.

Valójában ez is a művészet és a valóság kapcsolatához tartozik. A művészetnek nem csak ábrázolnia kell a valóságot, hanem arra törekednie, hogy meggyőző szavával az embereket a valóság jobbitására sarkallja.

Zay László

### Új utak a mai teológiában

Békés Gellért; *Istenkeresés. Róma 1974. 130. l.*

A katolikus teológia népszerű irodalmának egy kis kötetét üdvözölhetjük Békés Gellért (aki az ún. *Békés-Dallos-féle*, protestáns körökben is jól ismert katolikus Újszövetség fordítás egyik pillére) könyvecskéjében. A szerző jól kivehető célkitűzése kettős: egyrészt röviden tájékoztatni akarja olvasóit az utóbbi évtizedek teológiai irányzatairól. A másik célkitűzés szervesen összefügg az előzővel: oly módon mutatja meg a teológia új útját, hogy az segítséget nyújtson a mai ember istenkeresésének.

Bevezetőben az istenkép változásának szükségszerű voltáról olvasunk. Az istenkép változásának szélsőséges — de lehetséges — eseteként áll előttünk az ateizmus rövid, újkori gondolatmenete, érintve a feuerbachit, majd a marxi valláskritikát, egészen E. Bloch felismeréséig: A szerző így foglalja mindezt össze: „Ha a bibliai vallás, mint a többi általában, csak túlvilági értelemben beszélne Istenről és nem volna más, mint menekülés a jelen világ nyomorából a túlvilág boldogságába, nehéz volna helytállnia a felvilágosult valláskritikával szemben. De történeti hatóerejét Bloch éppen abban látja, Isten nem térben, mint valami világfölköti lényt, hanem időben, mint a történeti jövő és remény eszkatológiai beteljesülését állítja az ember elé. Ezt a különbséget a marxista valláskritikának is tudomásul kell vennie: a vallás bibliai formáját helyesen csakis az ember történetiségével szoros összefüggésben lehet értelmezni. (...) A bibliai vallásban Bloch szerint az a téves, hogy ezt az Istent transzcendens földöntúli lénynek tekinti, pedig valójában nem más, mint minden történés és fejlődés végső értelme és célja: maga az Ember, mint istenített eszménye a valóságban még emberré nem lett emberi lényeknek” (16—17. l.).

A szinte észrevétlenül terjedő szekularizáció egyre inkább az embert állítja az érdeklődés (olykor imádozott) középpontjába. Ebben az összefüggésben többször esik szó D. *Bonhoeffer*-ről a „vallástalan kor” meghirdetőjéről, „profétájáról. F. *Gogarten* és H. *Cox* gondolatrendszere révén látjuk a különbséget szekularizáció és szekulárizmus között. El kell választani a szekularizáció történeti folyamatát a szekularizmusnak minden értelmi transzcendenciát kizáró merev ideológiájától.

Mint ma már minden valamirevaló „tankönyvben”, úgy itt is a keresztyénség egzisztenciális értelmezése következik, természetesen Bultmann teológiájával az élen. Majd jönnek a Bultmann-tanítványok (E. Käsemann, G. Ebeling, E. Fuchs) legfontosabb álláspontjainak összefoglalása.

Az „Isten halála” teológiájáról is igen jó körképet kapunk, J. A. T. *Robinson*, P. *van Buren*, T. J. J. *Altizer*, W. *Hamilton*, H. *Braun* rövid bemutatásával.

Isten képzetet vagy valóság? — teszi fel a kérdést a következő érdekes fejezet címe. Meggyőzően beszél a könyv az istenkép szükségszerű emberarcáról, a keresztyénség egymástól eltérő történeti formáiról. „Nem lehet kétségbe vonni, hogy — legalábbis történeti megjelenésében — más a jeruzsálemi őskeresztyénség és mások Pál apostol hellenista egyházai, más Bizánc és

más Róma, más a középkori feudális társadalom, az újkori városi polgárság vagy a szocialista államokban már alakulóban levő újarcú keresztyénség.” Rendkívül elgondolkodtató tény a gazdasági-társadalmi valóság hatása a „vallás eszméire” (még inkább az evangélium interpretálására).

Valóban az emberi szellem vetíti ki Istent? Korunknak erről az izgalmas kérdéséről H. *Zahrnt* gondolatmenetének vázolásával kapunk tájékoztatást. „Ember csakis a maga módján — *per modum recipientis* — képes felfogni és kifejezni Istent, még akkor is, ha Isten közvetlenül maga nyilatkozik meg az embernek. Nincs más kivezető út ebből a dilemmából, mint hogy Istenről formált képünket soha ne azonosítsuk magával az élő Istennel” (59. l.).

Keresi-e a mai ember Istent, érvényesek-e még a végső kérdések, hogyan őrizheti meg az ember a transzcendenciával való kapcsolatát? Ezeknek a kérdéseknek az összefüggéséről is jó átnézetet kapunk, főként a német teológiai gondolkodás vonalán (Anknüpfungspunkt, Vorverständnis — érintkezési pont, előzetes tudás, megértés).

Az utolsó három fejezetben egy intellektuális bizonygatótétel áll előttünk az emberhez szóló Istenről, a Bibliában látható Isten-képről és Isten misztériumáról.

Aligha szükséges hangsúlyozni a könyv hasznosságát, nyelvi egyszerűségét, olvasmányos voltát. Már a terjedelem is bizonyított: százharminc oldalon valamit is elmondani a fentiekből; nagy anyag fölötti rendelkezésről tesz biznyságot Békés Gellért. Van azonban egy alig megválaszolható kérdés az emberben. Hogy lehetséges az, hogy a könyv szinte kizárólag protestáns teológusok munkáira támaszkodik, szinte kizárólag a protestáns teológia új útjait mutatja be. A cím és a kifejezett szándék nem ezt ígéri. Akkor miért? Aligha azért, mert a katolikus teológiában nincs számottevő „új út”. Nem valószínű, hogy pusztán azért, mert egyszerűbb (a tanhivatal miatt — veszélytelenebb) a protestáns teológiáról beszélni egy katolikus teológusnak. Nyilván nem böles dolog tovább találgatni az okot, de azt ki kell mondani, hogy ilyen nagy megválaszolatlan kérdéssel ma már nem volna szabad könyvet útjára bocsátani.

t. k.

### Folklor és tárgytörténet

Néhány évvel ezelőtt a Vigilia szerkesztősege, körkérdése során: Mit jelent a Biblia az életben — Scheiber Sándort, a Rabbiképző Intézet igazgatóját is felkereste. (XXXV; 1971. 12. 847.) A világhírű orientalista professzor a Biblia kegyességi: tanácsadó és vizsgáztató szerepe mellett, hangsúlyossá tette a Biblia tudományos értékét is. Saját életére alkalmazott zoltárversben summázta a bibliatudomány iránti olthatatlan szeretetét, ilyenképpen: „Amikor 1944-ben elpusztult mindenkim és mindenem, egy zoltárvers erősített: „Ha nem lenne a tudomány gyönyörűségem, bizony elvesznék nyomorúságomban” (119:92).”

Az előttem fekvő két kötet erről az olthatatlan Biblia-szeretetről vall. Három és fél évtized írásaiból ka-



punk itt válogatást. Újra életre kelnek ismert dolgozatok (pl. a rádióban is elhangzott: A Biblia és a folklór) és általunk kevésbé vagy egyáltalán nem ismertek. A munka I. kötete nagyobb részt folklorisztikus dolgozatokat tartalmaz bibliai témákról. A II. kötet Keletre mutató tárgy történeti motívumokat emel ki és követ nyomon Sztárai, Bornemisza, Petőfi, Arany, Mikszáth, Kiss József, Ady, Juhász Gyula, József Attila műveiben. Ismertetésünk a legegyszerűbb és legáttekinthetőbb módot próbálja követni — a könyv szerkesztésének elismeréseképpen, s azt alapul véve — a dolgozatok sorrendjében halad.

Az első tanulmányokban bibliai történeteket — Lót leányai, Babel tornya, Káin és Ábel áldozata, Sámson csodatette — dolgoz fel oly módon, hogy bemutatja, miképpen termékenyítették meg a Biblia történetei az emberi képzeletet. Nemcsak eddig fel nem fedezett középkori adatokat hoz, hanem visszamegy az ókorba, s onnan követi nyomon ezen bibliai történetek kisugárzását. Kutatása nem szorítkozik csupán a zsidó néphitre, párhuzamosan tárgyalja a keresztyénségben — sőt olykor részleteibe belemenően — a keresztyénség egyes ágaiban fellelhető bibliai folklorisztikus elemeket. Csak mutatóban néhány példát: Mit hittek a tűzöznőről: a szír-keresztyének, Toledo csillagászai 1184-ben, Aristotelés, s hogyan imádkozott elkerüléséért, és miképpen verselte meg 1550 körül a régi magyar költészet egy buzgó művelője, Dézsi András, a debreceni Református Kollégium első ismert nevű rektora. Áttekintést kapunk arról is (itt először!), hogy milyen formában hatott Káin és Ábel áldozati füstjéről szóló történet az irodalomra (háromszáz évnyi kutatói tévedést igazít ki!) és a művészetre. Újra olvashatjuk a „Biblia világá”-ban megjelent (Szerk.: Rapcsányi László Budapest, 1972.) fentebb megnevezett nagy sikerű dolgozatot. Aki nem tudja, hogy honnan ered — többek között — a „szamárlétra”-szólás és a Bár Kochba játék neve, e könyv lapjairól megtudhatja. Kommentárjainkban nem említett Jézus-korabeli szokásról (Máté XI. 23.) találunk kimerítő írást „Sófár a gyászszertartásban” c. tanulmányban. S itt olvashatjuk azt a világhírű dolgozatot is, amelyben — mondhatni — páratlan kutatói módszerrel azonosítja az első héber dallam lejegyzőjét, *Obadja* normann prozelyta személynévvel.

A becsületesen művelt tudomány jellemzője, hogy felekezetek és világnézetek feletti jelleggel bír. Egyetemes. Az eddig tárgyalt tanulmányok erről győznek meg, ahogyan — az alábbiakban bemutatásra kerülő — tárgy történeti dolgozatok is. E régi igazság újraforgalmazásánál emlékeztetnünk kell egy elfelejtett nagy tudósra, *Löw Immánuelre*, aki megírta a Biblia nővény-, állat- és ásványtanát. Mint nyelvész, a sémi (héber, aram, szír, arab), indo-európai (perzsa, görög, latin, germán, román, szláv) és uralaltaji (magyar és török) nyelvek bámulatos ismeretével megfejtette az évezredekig talányos reáliákat; mint természettudós pedig azonosította a megfejtett neveket. E művével is — több munkája közül — újabb fejezettel gyarapította az egyetemes művelődéstörténetet.

Scheiber professzor *Löw Immánuel* tanítványa. E tény ismerete magyarázatot ad ahhoz a kivételes tudományos precizitáshoz (*Arany János* tévedését igazítja ki) és teljességre törekvéshez (neves tudósok munkáit bővíti), amelyekről a tárgy történeti dolgozatok tanúskodnak. A fent említett írók, költők műveiben előforduló népi szólások, tárgymotívumok forrásait kutatja és a motívumvándorlás történetét adja. Pl.: *Sztárai Mihály*: Az igaz papság tükröje (1559), *Bornemisza*: Ördögi kísértetek (1578), *Pápai Páriz*: Dictio-

narium (1708), *Petőfi*: Egy telem Debrecenben (1844), *Ady*: A nagy cethalhoz (1908) stb. művekhez.

Nem véletlenül említettem a szerző teljességre törekvését, mert vizsgálódását kiterjeszti a latin és görög nyelvű irodalom mellett az ó- és középkori héber nyelvű irodalomra is. E források feltárása nélkül a tárgyalt művek motívumait (sokszor magát a művet is) csak úgy ismernénk — mi is felhasználjuk *Bialik*, az újhéber költészet legnagyobbjának hasonlatát —, mint ha fátylon keresztül csókolnánk meg az édesanyánkat.

Ebben a kötetben ízelítőt kapunk arról is, mi mindent olvasott el a debreceni református diák, *Arany János*, nagy feladatokra készülve, s hogyan hatott rá a kollégiumi diákirodalom. Itt is olvashatunk *Losontzi Hányoki István* (1709—1780) nagykörösi tanár „Hármas Kis Tükör” című művéről, amely egy évszázadon át a református iskolás gyermekek népszerű tankönyve volt, hetvennégy kiadását tartják számon. A továbbiakban „Mikszáth Kálmán és a keleti folklór” lenyűgöző tanulmánya, *József Attila* istenes versei tárgy- és képzettörténeti háttérének bemutatása, *Juhász Gyula* verseiben előforduló bibliai képek elemzése tartja fogva az olvasót.

A kötet utolsó dolgozata bibliográfia, amely az elmúlt három évtized bibliai magyar íróinak vonatkozó munkáit gyűjti össze: „A Biblia a magyar irodalomban” cím alatt. Prédikáló lelkipásztorok segítségére és — gondoljuk — örömeire szolgál majd.

A kötet végén a kiváló tanítvány, *Dán Róbert* összeállításában „Scheiber Sándor irodalmi munkásságának bibliográfiája” állít meg 1142 tételével, amely — alig hihetően — 1933-tól 1973-ig adja munkássága leltárát.

Nagy tudósnak és igaz nevelőnek munkája van a kezünkben, aki olyan szenvedélyesen műveli és szereti a bibliatudományt, hogy meg is tudja szeretetni. E két kötet olvasásakor is köszönet érte.

Tenke Sándor

## A magyar irodalom

— *Simon István; Gondolat Kiadó, 1973. 721. l.* —

Nagyon hasznos, de egyúttal nagyon nehéz feladatra vállalkozott az ismert költő, amikor mintegy hétszáz oldalon próbálja bemutatni a magyar irodalom gazdag kincsestárát, úgy, hogy az irodalomtörténeti fejtegetések után mindjárt bő szemelvénygyűjteményt közöl, ízelítőt adva irodalmunkból. Újszerű művét örömmel üdvözölhetjük, és megjelenését fontosnak látjuk Szerb Antal immár klasszikus irodalomtörténete és az Akadémia hat kötetes alapvető összegzése után is. Pintér Jenő halva született kompilációja a megjelenés pillanatában már elavult, ósdi, használhatatlan volt; Féja Géza érdekes, plebejus indulatú s ragyogó részlet-megfigyeléseket tartalmazó irodalomtörténetét pedig, sajnos, koncepciójában, alapjában elhibázottá torzította a korszellemtől függetlenül nem tudó zsurnalisztikus, fantazmagóriákba, naivitásokba bicsakló szemlélete. *Simon István* nem akar versengeni a szaktudósokkal, könyve nem közöl új tudományos eredményeket, felfedezéseket. Nem is ez a dolga. Szolidan, megbízhatóan összefoglalja az eddigi kutatások közkinccseit, és egyéniségének szubjektivitásával személyes hitelűvé teszi, élményközelivé hozza a sokszor hűvös, száraz tudományos megállapításokat.

Gyakran panasztak már, hogy az irodalomtörténet a szakemberek belügye marad, a tudósok mintegy rez-

vátumban egymásnak dolgoznak, kispéldányszámú publikációk nem jutnak el a nagy nyilvánossághoz, a közönség nem ismeri, nem érti munkájukat; nem is igen érdeklődik irántuk. A kritika volna az összekötőkapocs, a közvetítő az irodalom és az olvasók között, de különböző felmérések azt mutatják, hogy a kritikák hatása nem kielégítő. Különösen a régi magyar irodalom megismertetésével, megszerettetésével van baj. Jókain kívül alig-alig olvassák klasszikusainkat, s még kevésbé ismeretlenebb kismestereinket. Ki olvassa az erdélyi emlékirókat? Ki idézi, ismeri Csokonait, Berzsenyit? Örökségünk értékes könyvtárak polcain sínylődnék olvasókra várva. Évekkel ezelőtt országos fölzúdulást váltott ki, hogy az egyik televízióműsorban egy fiatalról kiderült: nem ismeri a „Tetemre hívás”-t; az iskolában nem is tanítják. Nosza, nyomban tetemrehívták az irodalomtanítást: lám, már Aranyt sem ismerik a fiatalok. Bár az elszomorító jelek szaporodnak, nem vádaskodni kell, hanem cselekedni annak érdekében, hogy irodalmi műveltségünk gyökeresebb, szervezesebb legyen. Az iskolai oktatás a kötelező olvasmányok kényszerével úgysem nyújthat megoldást. Olvasni csak örömmel, felszabadultan lehet és érdemes.

Simon István könyvével derakas tettet hajt végre, hogy elősegítse a műveltség kiterjesztését, hogy az olvasókat becsalogassa, beemelje a kultúra sáncai mögé. S hozzájárul az olvasó nép szép eszményének és igazi követelményének eléréséhez. Az irodalom világában még jobbra járatlan, ám tájékozódni óhajtó közönségnek bemutatja irodalmunk fejlődését. Afféle népszerűsítő kézikönyvet kínál a műveltség meghódítására induló fiataloknak és idősebbeknek. Más tudományágakban bevett gyakorlat az ismeretterjesztő művek írása, kiadása. Az irodalomtörténet eddig nem élt megfelelően ezzel a lehetőséggel. Remélhetőleg sokakat megbarátkoztat irodalmunk múltjának és jelenének alkotásaival, kedvet ébreszt kézbevenni porosodó klasszikusaink, feledésbe szorult kismestereink munkáit; egyszóval: olvasásra készbet. Ez a szép szándék, nemes cél vezette a költő tollát, amikor beszámolt irodalmunkban tett utazásairól és az útközben talált olvasmányairól.

Negyedfélszáz oldalon összemarkolni irodalmunk fejlődését kockázatos dolog. Sok minden kihullhat, a tömörítésre törekvés torzíthat. A legfőbb bajt szerencsésen kikerülte: élő arcképeket kapunk, nem kivonatolást. Ismételjük, népszerűsítő irodalmi kalauzsról van szó. Ezért nem hiányolhatjuk, hogy a kezdetekről, a nyelvemlékekről, a kódexekről madártávlati képet nyújt. S ezért kell belenyugodnunk a reformáció jegyében születő új irodalom sommás tárgyalásába is. (Talán *Magyari István*hoz méltatlan, őt feltétlenül meg kellett volna említenie, mert *Pázmány*hoz mérhető egyéniség és író; társadalmi, politikai szempontból az igazságot képviselte vele szemben. Az ellenreformációs Habsburg terjeszkedés ellen harcolva hazafiassága már *Zrínyi* felé mutat előre.) A jelenhez közeledve — a szűk terjedelem határain belül — kiegyensúlyozottan, arányosan tárgyalja irodalmunk legfontosabb jelenségeit és személyiségeit. Nem hiányzik kirívóan senki. Legfeljebb azt említhetjük meg, hogy úgy érezzük, néhányan csak a névsorolvasási teljesség kedvéért kerültek be, pár sablonos szó kíséretével. Többet érdemeltek volna. Pl. *Nagy Zoltán*ról csak ennyit tart szükségesnek: „Tóth Árpáddal volt rokonságban, még földije stílusát, hangvételt is átvette”. Ez a megállapítás kiigazításra szorul: Nagy Zoltán indult korábban, s pályája második felében, legjobb verseiben eltávolodott korábbi stíluseszmenyétől. *Áprily* jellemzése („külön

színt jelentettek” versei), *Dsida Jenő* bemutatása („korai halála egy szépen ívelő költői pályát szakított félbe,”) talán többet érdemelt volna.

A terjedelem korlátozottsága olykor-olykor leegyszerűsített fogalmazásra kényszeríti a szerzőt. Úgy tűnik, nem teljesen helytálló ez a megállapítása: „A XVI. század végén... a protestantizmus a társadalmi reformokat megvalósítani már nem tudja”. Ez nem is volt célja, sem feladata, sem dolga; lehetősége sem lett volna rá. Túlméretezi Pázmány szerepét, mikor egyedül neki tulajdonítja, hogy „néhány évtized leforgása alatt megfordítja az események menetét”. Kár, hogy Zrínyinél a „Szigeti veszedelem” bővebb tárgyalása prózai írásainak ismertetésének, értékelésének rovására megy. Pedig bevallhatjuk, a „Zrínyiász” legfeljebb részleteiben élvezhető ma már, de „Az török áfium” él a maga egészében, s ennek is volt a legnagyobb hatása; Kodály kongeniális zenéje pedig újabb népszerűséget szerzett neki. A „Szigeti veszedelem” túlértékelése kedvéért történelmi pontatlanságoktól sem riad vissza: a szigetvári ostrom szerint „fordulópont... a törökellenes háborúban”, sőt „világraszóló esemény”. Az ilyen provinciális ízü megállapítás sérti a tárgyilagosságot. Zrínyi eposzi felnagyítását, a témának a műfaj követelményei szerinti költői megemelését csupán művészi igazságként fogadhatjuk el, de objektív történelmi valóságként nem. Faludi Ferencsel, Amade Lászlóval és Bod Péterrel zárni „irodalmunk középkorát” szintén történelmi tévedés. A középkor végét különböző szerzők különbözőképpen számítják, de hazánkban sem lehet kitolni a 18. század végére. Még József Attilával kapcsolatban említünk meg ilyen elszórt, körültekintést nélkülöző megállapításokat: „A harmincas évek elején kapcsolatba kerül az illegális kommunista párttal, majd néhány év múlva mind súlyosbodó idegbaja miatt a számára oly fontos emberi kötelességek is ki kell lépnie. Idegileg teljesen összeroppanva, 1937. december 3-án Balatonszárszón a vonat elé veti magát és meghal”. Még nem teljesen feltárt a költő kapcsolata az illegális párttal, de semmilyen dokumentum nincs arról, hogy kilépett volna. Ez egyébként nem is szerepel a feltételezések között, inkább a kizárást emlegetik (erre sincs bizonyíték). A „vonat elé veti magát” fogalmazás szándékos öngyilkosságot sugall, pedig valószínűbb (a szemtanúk vallomásai erre utalnak), hogy a zavart idegrendszerű költőt baleset érte.

A könyv antológia részével kapcsolatban furcsálhatjuk, hogy az élő költők közül nem szerepelnek olyan kitűnőségek, mint Weöres Sándor, Pilinszky János, Juhász Ferenc, Nagy László, ugyanakkor helyet kapott a hozzájuk nem mérhető Hidas Antal. Minden antológiaszerű válogatást könnyen lehet bírálni, de ez már két ízlés magánjellegű pörpatvara lenne csupán...

Nincs helyünk arra, hogy részletesen végigmenve az egész könyvön, bemutassuk ezt, de szükség sincs rá. Kifogásaink nem hasznosságát akarják kétségbevonni, csupán azért figyeltünk föl rájuk, mert feltehetően és remélhetőleg tömegolvasmánnyá válik, s így tévedései is elterjedhetnek, belerögzülhetnek a közvéleménybe.

Egyetértünk a szerző céljával: „Ismerjük meg értékeinket, hogy önmagunkat is jobban megismerjük. Hiszen tíz-tizenkét emberöltő s annyi nemzedék tapasztalatát szerezhetjük meg. Könyvünk ebben a tapasztalatszerzésben szeretne segíteni”. Mindenkinek, aki meg akar ismerkedni irodalmunkkal ajánljuk Simon István jószándékú, eligazodást segítő könyvét.

Tamás Bertalan

## A szfinx rejtvénye

— Hermann István; Gondolat Kiadó, 1973. 463. l. —

A gondolkodás, ha nem érti a dolgokat, gyakran mitizálóvá, mítosz-alakítóvá válik. Az ész, Kálvin kissé megmásított kifejezésével élve: fabrica mythorum. A sokféle ágazó érdeklődésű, rendkívül termékeny tudós a filozófia, a művészet rejtvényeit, rejtélyeit, mítoszait kívánja racionalizálni, megérteni és megértetni. Az Oidipusz-mítoszra célzó szimbolikus cím is erre utal.

A könyv anyaga változatos és nagyon gazdag. Cikkek, könyvismertetések sora foglalkozik időszerű filozófusok munkásságával. Hegel, Engels, Mehring, Lenin, Gramsci, Lukács György mellett szól nálunk kevésbé ismert szerzőkről is: Arnold Hauserről, Max Horkheimről, Walter Benjáminról. Érdekes, ám fölöttébb vitatható tanulmányosorozat elmélkedik a reneszánsz képzőművészetnek, benne a vallás és a művészet kapcsolatának problémáival. Alapos elemzésekkel világítja meg a Prométheusz-mítosz újkori megjelenésének értelmét, jelentéstartalmát; a fasiszta mítosz kialakulását, a reakciós vezérmítosz lényegét. A könyv legjobb része a szórakozás és a szórakoztatás problémakörét boncolja. Számos megszívlelendő gondolatot mond el a szabad idő természetéről, a pusztá időöltés és a termékeny szabad idő megkülönböztetéséről, a tömegkommunikáció feladatáról, a szabad idő értelmes felhasználásával kapcsolatban.

Hermann sok ötletét, elgondolását csak dicsérni lehet. Mondanivalója gondolkozásra serkent, a problémák tovább gondolását kívánja meg, azonban sokszor ellenkezést is kivált. A szerző szeret kijelenteni valamit, és amit mond, mindjárt ténynek is veszi minden mélyebb magyarázat nélkül; esetleg kerít egy szerzőt, aki az ő álláspontján van, és rá hivatkozva már bizonyítottnak is tartja tételét. Bár tudja, hogy a tekintélyekre hivatkozás lehet üres formalizmus („tudományos álarcba öltöztetett spiritizmusnak” nevezi azt a gyakorlatot, mely azt hiszi, az igazság szellemét meg lehet idézni egy röpke citátummal), mégis használja ezt a bizonyítás helyett idéző módszert. Michelangelo „reneszánsz pogányságát” és „Az utolsó ítélet” c. festményének a „vallás válságát” tükröző jellegét Aretino egy levélrészletével és a nagy festő egyik versének részletével óhajtja bizonyítani. „Világ meséi a fülemben zengtek / Istent szemlélni nem maradt időm / S a vétek vonzá szívemet, midőn / Balgán feledtem a mennyei kegyelmet.” Nem kell különösebben vájtfülűnek lenni ahhoz, hogy kiérezzük a sorokból: nem pogány hitvallásról van itt szó, hanem keresztyén bűnbánatról. Fölös bizonyítékul a szonett folytatása is erről győz meg: a költő a „kegyelmes Istenhez” fordul, „adj már a földön égi életet”. Michelangelo költészetének egésze Hermannnt cáfolja; talán leghíresebb verséből idézünk még: „Nyutot nem ad ma már ecset, se véső, / a szív csak égi szerelemre vár, / mely a kereszten int, kitérve karját”. Ez volna a „reneszánsz pogányság”?! S Aretino levélrészlete mint bizonyíték? Itt még manipulatívabb a hivatkozás. Először is, Aretino nem az az ember, akinek szavát készpénznek szabad venni. Az az Aretino kárhoztatta „Az utolsó ítélet” úgymond vallástalan, istenkáromló meztelenségét.

„akinek — egy jó ismerője szerint — saját hiúsága ápolásán kívül a pornográfia volt egyetlen igazi érzelmi ügye”. Miért áll most „erkölcsi piedesztálra” ez az Aretino? Nos (ezt már nem árulja el Hermann), ez a levél — zsaroló levél; meg akarta zsarolni a festőt, amiért ismételt sürgetésre sem volt hajlandó értékes művel megajándékozni. (Aretino hatalmas vagyona nem kis részben ilyen kizsarolt anyagból származott!) Ezért utal figyelmeztetőleg Michelangelónak általa célzatosan feltételezett vallástalanságára, hogy „Az utolsó ítélet” meztelen alakjai „istenkáromlást” testesítenek meg; sőt még ráadás fenyegetésül Michelangelo férfiak iránti vonzalmát is felelegeti (persze, Hermann hallgat erről): „Csak egy Gerhardo vagy Tommaso képes önt előzékenységre bírni”. Illik a levél ilyen vonatkozásait, motívumait, indítékait elhallgatni? Ezek ismeretében már egészen másként fest Aretino, mint bizonyíték.

„A művészet szabadságharca” c. tanulmányosorozatban a művészet és a vallás kapcsolatáról kategorikusan kijelenti: „A vallás élesen szembehelyezkedik a művészettel”, „a kereszténység szükségképpen ellenségesen (H. I. kiemelése!) áll szemben a művészettel, a művészet minden formájával”. Miért? „A vallási felfogás szerint a művészet végső fokon azért káros, mert erősíti az embernek az emberi világ szépségébe, értékébe vetett hitét, mert a művészet számára a földi világ nem siralomvölgy” stb. Hivatkozik a faragott képek tilalmára, Alexandriai Kelemenre, Tertullianusra. Szükséges ehhez kommentár? Hogy a vallás (ha már Hermann ilyen árnyalatlan fogalmat használ maradjunk ennél) nem becsüli le a teremtett világ szépségét és értékét. De mellőzzük most a teológiai bizonyítást, inkább a szociológusra hivatkozunk, Max Weberre, hogy rámutassunk, a reformáció nem a világból való kivonulást hirdette. Alexandriai Kelemen és Tertullianus bármily nagy ember volt is, mégsem azonosítható a keresztyéniséggel. S kell-e mondani, hogy a második parancsolatnak a faragott képekre vonatkozó tilalma nem az ember teremtő és művészi alkotó erőit akarja gúzsba kötni s elfojtani, hanem a bálványimádást tiltja?

Hermann másutt minden indokolás nélkül kijelenti, Pál apostol nem volt zsidó. Honnan vette? El kell fogadni, mert ő mondja. A tények nem zavarják Hermannnt, hogy ősi zsidó családból, Benjámin törzséből származott Pál (s magáról ezt mondta: „Én zsidó vagyok... Ap. Csel 22:3), szigorú farizeus szellemben nevelkedett, Gamálielnél rabbinak tanult. Ha ilyen pontos híradásoknak nem hiszünk, történelmi anarchizmusba esünk, hiszen sok régi történelmi személyről jóval kevesebb dokumentumunk van. Az ilyen légből kapott állítások nem erősítik a szerző hitelét nem növelik a bizalmát mondandója iránt. Talán abból indul ki, hogy Pál római polgár volt, esetleg abból, hogy Szicíliában született? Netán az általa kritizált Chamberlaintól kölcsönözte ferde értesüléseit? Nem árulja el.

Az ilyen lehangelő módszerek után nehéz azt mondani, hogy mindezek ellenére mégis érdemes elolvasni Hermann könyvét. Pedig ezt kell mondanunk. Önállóan olvasva, kellő kritikai érzéssel és éberséggel használva, sok hasznos dolgot tudhatunk meg belőle.

Tamás Bertalan

## Gyakorlati teológia – ekkleziológia – társadalomtudományok

Napjaink interdisziplináris és ökömenikus teológiai eszmecseréjében újra sok szó esik a gyakorlati teológia mibenlétéről, funkciójáról, az egyházhoz és a teológiai tudományokhoz való viszonyáról.

Ennek az eszmecserének egyik; részünkről is figyelmet érdemlő érdekes és értékes mozzanata Henning Schröer bonni gyakorlati teológus cikke.

Szerzőnk úgy látja, hogy napjaink gyakorlati teológiájának a helye nem a tudomány és praxis, nem is a teológia és az egyház, nem is a szakteológia és a gyülekezeti kegyesség, de nem is a politika és a vallás, hanem az egyházra vonatkozó teológiai reflexiók és az egyház életével kapcsolatos jelenségek tudományos, tehát empirikus vizsgálata között van.

Napjaink gyakorlati teológiájának ez a helye azt jelenti, hogy tudományágunk egyre nagyobb figyelmet kell szenteljen a társadalom-tudományok eredményeinek. Ahogyan tegnap sokszor kellett kérdezzük, hogy bizonyos teológiai nézetek melyik *filozófiai* iskolára vezethetők vissza, úgy ma azt kell vizsgálni, hogy az egyes teológiai álláspontokban milyen *társadalom-tudományi* elméletek tükröződnek? Ilyen konkrét kérdés ma pl. az, hogy az egyházzal, mint üdvintézményről szóló koncepció nincs-e kapcsolatban a funkcionális-strukturális társadalomtudományi szemlélettel?

A gyakorlati teológia cselekvéstudomány. Hogy azonban érdemi választ tudjon adni arra a kérdésre, mi az egyház részéről a legsürgetőbb cselekvés, ahhoz öt probléma terület minél behatóbb vizsgálatát kell elvégezni, és pedig az egyház, a vallás, a Szentírás, a szituáció és a korszellem problémájának elemzését. Ezért rövidzárlat a gyakorlati teológiát alkalmazott krisztológiává redukálni, ahogyan azt — szerzőnk szerint — Barth Károly is tette. Ez a rövidzárlat akkor is fennáll, ha az alkalmazott krisztológiát pneumatológiával próbáljuk korrigálni, ahogyan azt újabban Böhren Rudolf kísérelte meg. Ehelyett: a mai gyakorlati teológiának a fenntebb említett öt problémát kell a társadalomtudományi elemzés eszközeivel feldolgozni. Így pl. az *egyház* valószínű mibenlétének megragadásához messzemenően számításba kell vennünk az egyház intézmény (institutio) — jellegét. A *vallás* lény-

gének, jelentőségének és funkciójának kutatásában lehetetlen figyelmen kívül hagyni napjaink társadalmi diskussióját az emberi élet értelméről, az értelmesen alkotó életről. A *Szentírás* értelmezésében a normaproblémát feltétlenül ki kell egészíteni a nyelvanalízis eredményeivel. A *szituáció* megértéséhez látni kell a napi események sajátos történelmi értékét. A *korszellem* megragadásához pedig elengedhetetlen a társadalom-lélektani motiváció alapos ismerete.

A szerző úgy látja, hogy a társadalomtudományoknak ugyanaz a rangjuk van a gyakorlati teológiában ma, mint a filológiának az egzégzisban. A mai gyakorlati teológiában — hangoztatja nem kis nyomatékkal Schröer — empirikus egyház és pásztorárszociológiára van szükségünk. Csak a tudományok segítségével lehet a gyakorlati teológia a szó igazi értelmében vett cselekvéstudomány. A társadalomtudományok alkalmazása a gyakorlati teológiában olyan döntő fordulat, mint amilyen döntő fordulat volt az írásmagyarazati történetében a történelmi-kritikai módszer bevezetése.

Ez általános premisszák után szerzőnk befejezésül konkrét program ajánlatot is tesz. A katolikus Küngre hivatkozva, az egyházat Isten országa előjelének tekinti. Ezért úgy találja, hogy a gyakorlati teológia feladata az egyház jelképes cselekedetei rendszerének kimunkálása. Más szavakkal: az igaz egyház ismertető jegyeiről szóló dogmatikai tanítást kell a gyakorlati teológia által aktualizálni. A horizontot egészen a proféták jelképes cselekedeteiig lehet kitéríteni. Nem merev szabályokat, szolgálati utasításokat kell adni a gyakorlati teológiában, hanem modelleket és szimbólumokat, amelyek ezerszer többet mondanak minden szabálynál. E vonatkozásban remél a szerző értékes segítséget a társadalomtudományoktól.

A magunk részéről sok tekintetben igazat tudunk adni Schröernek. Leginkább az alaptézisében, hogy ti. a társadalomtudományok eredményei sajátos tisztogatást végezhetnek az egyház szolgálatát illető ábrándok területén. Azt a koncepciót azonban, mely szerint a gyakorlati teológia „cselekvéstudomány”, csak mintegy 30%-ig tudjuk elfogadni. Mi úgy látjuk, hogy a gyakorlati teológia: cselekvés *teológia*, ezzel a fő kérdéssel: Mit akar az *Urunk*, hogy cselekedjünk! Ez a kérdés óvhat meg attól, hogy

a gyakorlati teológia az egyházi manipuláció módszertanává torzuljon. (Henning Schröer: *Theologie, Glaube, Kirche — ein Spannungsfeld. Die Praktische Theologie zwischen ekklesiologie und sozialwissenschaftlichen Theorie; Deutsches Pfarrerblatt 1975 6. 362. lap.*)

Dr. Boross Géza

### Az ekkleziológia az orthodox szentháromságban

Az orosz ortodox egyház folyóiratában olvashatjuk Pitirim volokolámszki érseknek a „Church Days '74” konferencián Uppsalában elhangzott előadását az egyházzal, mint a Szentháromsági ökonómia megvalósulásáról. Ez a téma sajátságosan jelentkezik az orosz ortodox egyház teológiai és lelkiéleti hagyományában, sőt az orosz nemzeti jellegben is.

Teológiai elvontsága ellenére, a Háromban-egy Isten gondolata kezdetől fogva természetes, *eleven élménnyé* lett a vallásos orosz köztudatban. A régiek kedvenc olvasmányában, a „Szentek életében”, fontos helyet foglalnak el a teológiai beszélgetések a Szentháromsági Személyek egységéről. Amikor pedig az orosz történelem fordulópontján a tatár pusztításról és belső viszályoktól szenvedő ország erejét *Radonyezi szt. Szergij* (+1392) egyesíteni akarta, monostort alapított az Eledadó Háromság tiszteletére, hogy Őt imádvá legyőzzék a világban dúló gyűlöletet és félelmet, és hogy Hozzá hasonlóan egy-egy lehessenek azok, akiket Ő egybegyűjtött. A kortárs *Andrej Rubljov* híres Szentháromság-ikonja és egész művészete ugyanezt a szándékot fejezte ki.

Különböző korszakok nagy szentjein túl, a múlt századi írók, gondolkodók és teológusok is éppen szentháromságtani irányban formálták és alapozták meg az önálló, újabkori orosz teológiát. *Filaret Drozdov* metropolita, *Feofán Govorov* püspök, a szlavofil A. Chomjakov, a teológusok közül F. *Golubinszkij*, V. *Bolotov*, a vallásfilozófusok közül pedig V. *Szolovjov*, N. Fjodorov fejlesztik egyre tovább a szentháromságtani gondolkodást az *ekkleziológia* felé, és a kettő sajátos kapcsolatát vizsgálják századunk legnagyobb orosz teológusai, P. *Florenszkij*, Sz. *Bulgakov*, V. *Losszkij* és *Szergij* patriacha is.

Hagyományos ortodox felfogás szerint, a Szentháromság újszövetségi kinyilatkoztatása szervesen összefügg az őszövétségi ökonómi-

ával. A Genézis első fejezetétől kezdve Isten minden teremtettségében a Szentháromság mindhárom Személye megnyilvánul, sőt a teremtettség világ és az ember belső trichotómiája Pál apostol és az egyházatyák óta állandó témája az ortodox teológiának. A Háromban-egy Isten működése azonban kétségtelenül az *Egyházban* csúcspontja, amelybe a Szentháromság nevében merül be a megkeresztelkedő.

Bár az Egyház az a központ, ahol az ember üdvözülésének ökonomiája tapasztalhatóan végbe megy, a realitásokhoz tartozik az is, hogy ezt az igazán Isteni aktust tulajdonképpen lehetetlen teológiailag teljesen felfogni. Az Egyház fölöttébb nagy titok (Ef 5,32), mert misztériuma a Szentháromság életének a legmélyéből fakad. Ezért a patrisztikus teológia, az Egyházban érzett titokzatos és szentségi vezetésben soha nem különítette el élesen egymástól a Szentháromság Személyeit, hanem együttes, egymást kiegészítő hatásuk felfogására törekedett. Pál apostollal összhangban, az ortodox ekklézológia úgy vizsgálja az Egyház természetét, mint a Teremtőnek és a teremtménynek, és az emberen keresztül a teremtettség világának is az egységét, a Főnek és a tagoknak az egy Testét.

Az Ortodoxia Nikea-konstantinápolyi Hitvallása egy *egyetemes* Egyházzal beszél, melyet a görög és a szláv hagyomány két, egymástól eltérő, de egymást jól kiegészítő kifejezéssel jellemez: katolicitás és szobornoszt. Elsődleges értelmük szerint, az Egyházak ugyanazt a lényegi sajátosságát fejezik ki — az egységet a sokféleségben, valamint a sokféleséget az egységben — és ezzel az Egyház misztériumát, a Szentháromság misztériumához teszik hasonlónak. Isten Háromsága és az Egyház zsinati jellege (szobornoszt), és másrészt a Szentháromság egysége és az Egyház egyetemessége (katolicitás) teológiailag rendkívül fontosak annak a misztériumnak a megvilágításához, mely Isten-emberi együttműködésben üdvözíti a világot.

A Szentháromság lényegi jelenléte az Egyházban az Atya akaratán, az egyszülött Fió keresztáldozatán és a Lélek kegyelmén keresztül, ortodox felfogás szerint, egyetemességet jelent, nemcsak az Egyház totalitásában, hanem igazi tagjainak *minimális számában* is, ahol „ketten, vagy hárman egyek” (Mt 18,20). Ezért senki sincs egyedül Krisztus Egyházában, hiszen mindenki tagja a másoknak, és együtt egy Testet képeznek. Sem idő, sem tér nem korlátozhatja az Egyház egyetemes jellegét és egységét, a Háromszemélyű Istennel.

Az Egyházban működő Szentháromsági egyesítő erő mellett, az apostolok nem feledkeztek meg Jé-

zus Krisztusnak és keresztáldozatának, az ember üdvözítésében való különleges jelentőségéről sem. Az Atya „megáldott minket... Krisztusban, amint kiválasztott Magának minket Őbenne a világ teremtetése előtt, ... az idők teljességének rendjére nézve ismét egybeszerkeszt Magának mindeneket Krisztusban” (Ef 1,3—4; 10). Ezzel a keresztáldozatot, a Szentháromság legbelsőbb misztériumának látjuk a világ üdvözítésére, de kozmikus és történelmi megvalósulását Krisztus és az Egyház keresztáldozásában ismerhetjük föl. A kereszt, mint a Szentháromság üdvözítő művének leglényegesebb pontja, megmutatja az „Atya keresztrefeszítő szeretetét, a Fió keresztrefeszülő szeretetét és a Szent Léleknek a kereszt ereje által győzelmes szeretetét”. A keresztrefeszítő és feszülő szeretet pedig minden igazi egyházi életnek a jellemző megnyilvánulása, ahol egyéni üdvözülésünk felebarátunk üdvözülésével függ össze (Jak 5,20). Így valósul meg az Egyházban a Szentháromság örök üdvterve, hogy kövekként épüljünk be Isten templomába, az Egyház Istenhordozó Testébe. (*Pitirim: Az egyház, mint a Szentháromság ökonomia megvalósulása. Zsurnál Moszkovszkoj Patriarchii, 1975/1.*)

P. M.

### Az istentiszteleti reformról

K. Halaski, a német Református Szövetség korábbi főtitkára ebben a cikkében a Lutheránus Liturgiai Konferencia agenda reformjára reflektál. Tanulmányából azt a részt foglaljuk össze röviden, amelyikben a liturgia-reformokkal kapcsolatos általános kérdéseket elemzi.

Halaski kifejti, hogy az istentisztelet szükség van a múlttal való kapcsolatra (Kontinuitás) és mai sajátosságra (Identitás). Tudjuk, hogy a leghivatalosabb liturgia is lehet formalizmus és az ún. modern liturgiát is csak Isten teheti élővé. Sajnálatos, hogy a modern törekvésekben a személyes pietást leértékelik és szociál-politikai elemekkel igyekeznek pótolni. Persze ezek épp annyira hitel nélküliek lehetnek, mint a bibliai idézetet recitáló liturgiák. Az teszi a keresztényen összejevetelt keresztényé, ha a jelenlévők tudják, kit hívnak segítségül. Elsősorban a prédikáció, az ima komolysága legyen beszédtema, utána a forma reformja. Az agenda ma friss, holnap túlhaladott, de az igehirdetés megmarad. Megszívlelendő Halaski tapasztalata: a túlszertelített ima, vagy pongyolafo-galmazású épp úgy nem csalsa ki a

gyülekezetből az *áment*, mint az újságíró információ. Az imádatra kell segíteni a formának. Nem kell elvetni azt a modern példát, ami bibliai szövirágok nélküli, ha az Imádatandóhoz segít.

Hibás az a liturgiai reform, mely csak szöveget és rendet kínál. „Sokkal inkább szükségünk van elemi tanításra a gyülekezet és papjai számára az elengedhetetlenről, mi az istentisztelethez tartozik, a lényegesről, ami az istentiszteletet igazivá teszi.” Tehát a liturgiai reform: *Koncentráció a lényegre.*

Megfigyelték, hogy az ismétlődő, mindig azonos részek elsősorban a lelkész számára unalmasak. A gyülekezet sokszor segítő erőt talál a megszokott zoltáridézetekben.

Öv ez a tanulmány a bibliátlanságtól. A liturgia rendje és szabadsága a bibliussággal mérendő. Hittelvestett lenne az a keresztényiség, mely a bibliásságot, nehezen érthetősége, régiessége miatt másvalal akarná pótolni. A próféták újítására utal példaként a szerző. Ők mindig azért akarták az újat, hogy a rájuk bízott szó jobban hasson. Sohasem a megbotránkoztatást provokálták az újszerűvel. Az újítás ne tartozzék az egyház „illegális” ténykedésébe. Tehát legyen nyílt és őszinte a „kegyesek” és „ötletgazdagok” tábora is.

Elgondolkodtató a szerzőnek az a megállapítása, hogy vajon az újításnak minden esetben a „főistentiszteleten” kell-e történni. Nem szerencsés, ha minden újat itt akar-nánk kipróbálni. A gyülekezeti élet sokféle csoportmunkát ismert, ahol rugalmasabb az emberek és új formákat eredményesebben lehet meghonosítani. Így módon megóvhatjuk a gyülekezet egészét az elbizonytalanodástól és botránkoztatástól. (*Karl Halaski: Was die Gemeinde braucht. Erwägungen zur Gottesdienstreform. Evangelische Kommentare 1975.3. 166. lap.*)

Tislér Géza

### Az afrikai teológia

Az EVT V. nagygyűlése kapcsán Afrika az egyre fokozódó egyházi érdeklődés középpontjába került. Egyre-másra jelennek meg e kontinenssel foglalkozó közlemények, fontos híradások, ismeretterjesztő cikkek európai szakemberek tollából. Éppen ezért jelent különös érteket az érdeklődők számára a kívül-ről való tájékoztatás helyett egy, az afrikai teológusok részéről tör-

ténő belső önértelmezés. Ez történt meg a nigériai Ibadan-ban, ahova a legkülönbözőbb nyugat-afrikai (Sierra Leone, Liberia, Ghana, Nigeria) teológiai fakultások, kollégiumok és akadémiák küldöttei érkeztek az angol nyelvű Nyugat-Afrika teológiai intézeteinek második konferenciájára. A keresztyénység szinte valamennyi felekezete képviselve volt ezen a találkozón.

Az egyes referátumok rávilágítottak arra a sajnálatos tényre, hogy alapvetően a teológiai gondolkodáson belül a vezető szerep még mindig a nyugati teológiának jut. Afrikai síkon ez olyan formában mutatkozik meg, hogy Európában tanult afrikai teológusok részéről minden megnyilatkozás, állásfoglalás így kezdődik: Barth állítja..., Bultmann azt tanítja..., Tillich úgy véli..., Robinson szerint..., stb.

Ennek ellenére örömmel állapítható meg az a tény, hogy az utóbbi tíz év alatt egyetlen más kontinens teológiai gondolkodásában sem ment végbe oly nagymértékű fejlődés, mint éppen Afrikában. Az egyház életmegnyilvánulásai is itt voltak a legerőteljesebbek. Ökumenikus dimenziókat tekintve is figyelemre méltóak az afrikai egyházak. Sokan Afrikáról, mint a keresztyénység új centrumáról beszélnek.

Közismert tény, hogy az afrikai egyházak a mindenkor nyugati teológiai kifejezési formák függvényei voltak. Így legfőbb ideje annak, hogy az afrikai keresztyénység egy új teológiai alapvetés szükségességét komolyan vegye! — állapította meg több nyilatkozat. Noha igaz az, hogy csiráiban már sejthető ennek az új afrikai teológiának az irányultsága, mégis elhamarkodott lenne sajátos arculatú alapvetésről beszélni. Tagadhatatlan, hogy Afrika nagy általánosságban hiányt szenved bibliai szaktudósok terén — márpedig egy komoly teológiai

alapvetés munkáját csakis a bibliai tudományok szakemberei végezhetik el. Ezzel párhuzamosan hangsúlyos az is, hogy nem egy sajátos teológiai rendszer kidolgozásáról van szó, amint azt a történelem nagy egyházatyái tették, hanem sokkal inkább egy ökumenikus célkitűzésű afrikai teológiai gondolkodásmód komolyan vételéről. Az egyháztörténet tanuskodik arról, hogy ez már nem egyszer sikerült, hiszen Tertullianus, Cyprianus, Tykonius és Augustinus afrikai módon gazdagították a teológiatörténetet, s az általuk képviselt gondolatokat az európai teológia minden nehézség nélkül képes volt sajátjának tekinteni.

A konferencia folyamán különös hangsúlyt kapott, az úgynevezett „természeti teológia”. Az afrikai ember közelebb áll a természethez, s így alapvetően a vallás iránt is fogékonyabbnak mutatkozik a civilizált európaihoz képest. Erről tanuskodik az afrikai vallások sokszínű kultikus megnyilvánulása. Távolról sem egyfajta synkretisztikus kísérletről van itt szó, hanem egyszerűen az ószövetségi Isten sokféle megnyilvánulási (természeti) formájáról, melyeknek csúcsa természetesen a Jézusban adott krisztusi kijelentés. (Zsid 1:1) — „Minek-utána az Isten sok rendben és sokféleképpen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időkből szólott nekünk Fia által.”

A *teológia naturalis* komolyan vételén túl, lényeges még az afrikai ember alapvető vallásos alkatából kiindulva például Krisztusnak, a halottak birodalmába való alászállása (Hades), mennybemenetele, az Atya jobbára való ülése, stb. Az európai teológiában ezek eléggé elhanyagolt területek, de egy afrikai hívő számára nagyon is érthető és átérezhető mindez. Nagy általánosságban megállapítható az is, hogy míg a nyugati keresztyénység Augus-

tinus hatására a lélek üdvösségére, a kegyelem mérhetetlen voltára, a hitből való megigazulásra koncentrált, addig a keleti keresztyénység Athanasius nevével fémjelvezve inkább a megszentelődésre, a démonok feletti győzelemre, s ennek kapcsán az ördögűzésre helyezte a hangsúlyt. Afrikai testvéreink állásfoglalása szerint, ők inkább a keleti színezetű keresztyénységhez érzik közelebb magukat.

Az előadások folyamán kitűnt, hogy számunkra örök értéket jelentő, veretes teológiai igazságok (mint pl. a kegyelemből hit által való megigazulás) afrikaiak számára szinte interpretálhatatlanok, viszont igaz ugyanez fordítva, hogy pl. Krisztus koszmokratorként való uralkodása, vagy az angyal- és démon-tan számunkra nem központi kérdés.

Az afrikai teológusok Ibadan-i találkozásán tehát kifejezésre jutott, hogy nem az európai teológiát kell afrikai módon értelmezni, hanem az alapokról kiindulva, egy tisztán afrikai teológiát felépíteni. Amit a fehér bőrű teológus kutatás révén felfedez, az esetleg egy afrikai szemében magától értetődő, benne már évezredek óta lappangó életérzés és magyarázatra nem szoruló hitigazság. Afrikai teológia, mint önállóan kialakított rendszer, még csak csiráiban létezik, de éppen ezért lehetőségei és távlatai felmérhetetlenek. (*Hans Häselerbarth: Theologie im westafrikanischen Kontext. Zeitschrift für Mission 1975/1, 13. lap.*)

Sz. Gy.

---

## Hibaigazítás

Előző számunkban (1975/5-6) a 174. oldalon a rovatcím helyesen: *Dokumentumok*.

INHALT DER NUMMER 7. — 8. 1975

Bemerkungen des Redakteurs.

STUDIEN: *Hans Schaffert*: Johann Heinrich Heidegger. Eine ökumenische Gestalt in Zürich, Professor der Theologie, Protektor der ungarischen Prädikanten (1633—1698). Inauguraldissertation eines Ehrendoktors, Debrecen, 26. Juni 1975. — *László Benczédi*: Der geschichtliche Hintergrund der Predigerprozesse I. Zusammenhänge in der Steuer- und Religionspolitik des Leopoldinischen Absolutismus — *Lóránt Hegedús*: Zukunft in der Verkündigung. Eschatologie und Futurologie — *Luděk Brož*: Die Theologie als die Reflexion des Glaubens — *József Pungur*: Die Theologien der Hoffnung — *János Csohány*: Eine ungarische reformierte Friedensinitiative im Jahre 1917. — *Dr. Lajos Kovács*: Erinnerung an den 100. Jahrestag des Todes von dem unitarischen Bischof János Kriza.

DOKUMENTE: *Dr. Károly Tóth*: Aufgaben, Probleme und Freuden in der christlichen Friedensarbeit. Bericht des Generalsekretärs an die Tagung des CFK Arbeitssausschusses in Sofia (10—14. April 1975).

HEIMATRUNDSCHAU: *Dr. Ferenc Bády*: Besondere 25 Jahre. Die Friedensbewegung der ungarischen katholischen Priester viertelndertjährig — *K. L.*: Eine Fachkonferenz der kirchlichen Archivare.

KULTURELLE CHRONIK: *László Zay*: Über drei Filme.

BÜCHER — UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: Gellért Békés: Suche nach Gott. Neue Wege in der heutigen Theologie (*t. k.*) — Sándor Scheiber: Folklore und Gegenstandsgeschichte I—II. (*Sándor Tenke*) — István Simon: Ungarische Literatur (*Bertalan Tamás*) — István Hermann: Das Rätsel der Sphinx (*T. B.*) — Henning Schroer: Theologie, Glaube, Kirche — Ein Spannungsfeld (*Dr. Géza Boross*) — Pitirim: Die Kirche als die Verwirklichung der Ökonomie der Heiligen Dreifaltigkeit (*D. M.*) — Karl Halaski: Was die Gemeinde braucht. Erwägungen zur Gottesdienstreform (*Géza Tislér*) — Hans Häselbarth: Theologie im westafrikanischen Kontext (*Sz. Gy.*)

CONTENTS OF NOS 7 — 8, 1975.

Notes of the Editor.

STUDIES: *Hans Schaffert*: Johann Heinrich Heidegger. An Ecumenical Personality of Zurich, Professor of Theology, Protector of Hungarian Preachers (1633—1698). Inaugural Dissertation of an Honorary Doctor, Debrecen, June 26, 1975 — *László Benczédi*: Historical Background of the Preachers' Trials I. Connections in the Fiscal and Religious Policy of the Leopoldine Absolutism — *Lóránt Hegedús*: Future in Preaching. Eschatology and Futurology — *Luděk Brož*: Theology as the Reflexion of Faith — *József Pungur*: The Theologies of Hope — *János Csohány*: A Hungarian Reformed Peace Initiative in 1917. — *Dr. Lajos Kovács*: In Memory of the Decease of the Unitarian Bishop János Kriza 100 Years Ago.

DOCUMENTS: *Dr. Károly Tóth*: Tasks, Problems and Joys in Christian Peace Activity. Report of the General Secretary to the Sofia Meeting of the CPC Working Committee (April 10—14, 1975)

HOME REVIEW: *Dr. Ferenc Bády*: Remarkable 25 Years. The Hungarian Catholic Priests' Peace Movement is a Quarter of a Century Old — *K. L.*: Special Conference of Church Archivists.

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: On Three Films.

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS: Gellért Békés: Searching for God. New Ways in Contemporary Theology (*t. k.*) — Sándor Scheiber: Folklore and the History of Objects I—II. (*Sándor Tenke*) — István Simon: Hungarian Literature (*Bertalan Tamás*) — István Hermann: The Riddle of the Sphinx (*T. B.*) — Henning Schroer: Theology, Glaube, Kirche — ein Spannungsfeld (*Dr. Géza Boross*) — Pitirim: The Church as the Realization of the Economy of the Holy Trinity (*P. M.*) — Karl Halaski: Was die Gemeinde braucht. Erwägungen zur Gottesdienstreform (*Géza Tislér*) — Hans Häselbarth: Theologie im westafrikanischen Kontext (*Sz. Gy.*)

# A Református Sajtóosztály kiadványai

Az őszi gyülekezeti és hitoktatási munka megindulása kapcsán felhívjuk a figyelmet alábbi kiadványainkra:

## Bibliák és bibliai segédkönyvek

Rsz	Ár
101 ÚJSZÖVETSÉG, 14×10 cm, műbőr — — — — —	40,—
104 BIBLIA, 17×12 cm, grabolit — — — — —	105,—
112 BIBLIA, 17×12 cm, nyl.—műbőr — — — — —	112,—
209 Bibliai Atlasz, ó- és újszövet-ségi kortörténeti bevezetés, többszínnyomású térképmelléklet — — — — —	74,—
242 Bibliai fogalmi szókönyv (Virágh S.) fv. 436 o. — — — — —	60,—
257 Jub. Kommentár a Szentírás-hoz, teljes sorozat, borító táblával. Egyes füzetek még külön is kaphatók — — — — —	701,50
411 Heidelbergi Káté zsebkiadás, füzve. 92 o. — — — — —	6.50
267 Örökéletnek beszéde (Beliczay A.) Képes bibliai történetek, 106 ill. ev. fszb. 268. o. — — — — —	73,—
266 Máté evangéliuma (Dr. Victor J.) — — — — —	39,—
270 Márk evangéliuma (Dr. Victor J.) — — — — —	33,—
271 Lukács evangéliuma (Dr. Victor J.) — — — — —	52,—
272 János evangéliuma (Dr. Victor J.) — — — — —	36,—

## Vallástankönyvek

408 Alsós összevont ált. isk. I—IV. oszt. fv. 184 o. — — — — —	12,50
409 Felsős összevont ált. isk. V—VIII. oszt. fv. 336 o. — — — — —	20,—

## Énekeskönyvek

521 Öregbetűs énekeskönyv 24×17 cm, ev. — — — — —	70,—	508 Középméretű énekeskönyv 14,5×10,5 cm, ev. — — — — —	62,—
524 Nagybetűs énekeskönyv 17×12 cm, hajlékony mb. — — — — —	108,—	523 Kisénekeskönyv, 12×9 cm, ev. — — — — —	51,—
		509 Zzebénekeskönyv, 10×7 cm, rizspapíron nyomva, hajlékony műbörk. — — — — —	45,—

## Imádságos és hitvallásos könyvek

230 Keresztyén Tanítások és Imádságok (Szikszai Gy.), mb. 624 o. — — — — —	130,—	243 Vigasztaló Szó (Szilháti S.) mb. 136 o. c. — — — — —	34,—
234 A Sionnak hegyén (Muraközy Gy.) ev. c. 212 o. — — — — —	30,—	232 Nincs már szívem félelmére (Szenes L.), ev. 128 o. — — — — —	33,—

## Könyvek a pásztori szolgálat számára

231 Dávid (Kovács I.) bibliai regény — — — — —	57,—	260 Istenes énekek (Bódás J.), versek, ev., tsz. 134 o. — — — — —	33,—
249 Nem jó az embernek egyedül (Ablonczy—Gyökössy—Adorján) gr. tsz. 160 o. — — — — —	39,—	261 Hitünk hősei (Bottyán J.) ev., tsz., 240 o. — — — — —	56,—
262 Ige, egyház, nép I—II. (D. Dr. Bartha T.) ev. tsz. 506 o. — — — — —	208,—		
274 Örök húség (Szabó László) versek, ev. fóliázott borítólappal, 120 o. — — — — —	31,—		

A fentiek megrendelhetők minden Református Lelkészi Hivatalban és a Református Sajtóosztályon, 1440 Budapest. Pf. 5. (Abonyi u. 21.)



# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

A gyászévtized evangélikus emlékirói

A krisztológia homiletikai problémái

A prédikátor felelőssége az ige hirdetésben

Feltámadás és kijelentés

Bullinger hatása Magyarországon

Sztárai Mihály

Gondolatok az alakléktan bölcséleti vonatkozásairól

A prédikátorperek történeti háttere II.

Ki volt Schweitzer Albert?

Pillantás Nairobira

Válságtudat és elkötelezettség a polgári irodalomban

A francia ökumené történetéből

Euthanazia

Párbeszéd a buddhizmussal

ÚJ FOLYAM (XVII)  
ALAPÍTVÁ 1925

9-10

1975

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

# THEOLOGIAI SZEMLE

1975. szeptember-október

Felelős szerkesztő:  
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610/2-9-10 - Zrínyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

A Theologiai Szemle  
szerkesztő bizottsága:  
D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Pröhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berki Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

Társszerkesztő:  
D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

Szerkesztőségi titkár:  
Komlós Attila Péter  
Kovách Attila  
Ifj. Tarr Kálmán

A felelős szerkesztő címe:  
1054 Budapest  
Szabadság tér 2. I.  
T.: 114-862

\*.

Előfizetési díj:  
egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

# TARTALOM

257 A szerkesztő jegyzete

## TANULMÁNYOK

- 258 DR. FABINY TIBOR: A gyászévtized evangélikus emlékirói
- 264 BENCZÉDI LÁSZLÓ: A prédikátorperek történeti háttere II.
- 268 DR. BOROSS GÉZA: A krisztológia homiletikai problémái
- 272 DR. BODROG MIKLÓS: A prédikátor felelőssége az igehirdetésben
- 275 SZATHMÁRY SÁNDOR: Feltámadás és kijelentés
- 284 DR. BUCSAY MIHÁLY: Bullinger Henrik gondolatainak kisugárzása Magyarországon, különösen Méliusz Juhász Péter teológiájában
- 291 KEVEHÁZY LÁSZLÓ: Sztárai Mihály
- 298 SZALAI PÁL: Gondolatok az alaklélektan bölcséleti vonatkozásairól

## VILÁGSZEMLE

- 300 CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN: Ki volt Schweitzer Albert?
- 304 PUNGUR JÓZSEF: Pillantás Nairobira

## KULTURÁLIS KRÓNIKA

- 305 TAMÁS BERTALAN: Az ember és az irodalom

## KÖNYVSZEMLE

- 309 Karl Wolfgang Trüger (Hrsg.): Gnosis und Neue Testament (Dr. Szabó Andor)
- 313 A francia ökumené történetéből. Richard Stauffer három könyvéről (Szabó László)
- 315 V. F. Aszmusz: Marx és a polgári historizmus (tb)
- 316 Az örálló riadót fúj. Gunnar Myrdal: Korunk kihívása a világszegénység c. könyvéről (Dobó László)

## FOLYÓIRATSZEMLE

- 317 Euthanasia (Tislér Géza)
- 319 Asszonyállat — Nő — Embertárs (Csepregi Zsuzsa)
- 320 Párbeszéd a buddhizmussal (Sz. Gy.)

A kézirat nyomdába adásának ideje: szeptember 12.

## Siófok után – Nairobi előtt

SIÓFOKON szeptember közepén öt napig ülésezett a Keresztyén Békekonferencia Folytatólagos Bizottsága: 239 résztvevő 43 országból, egyenletes arányban a kapitalista, a szocialista és a harmadik világból — önmagában is beszédes jele annak a szélesedő érdeklődésnek, amely a KBK munkáját kíséri. Jól jellemezte ezt dr. Réczey László professzor, az Országos Béketanács alelnöke: „Az önök mozgalma szemünk előtt terebélyesedett világmozgalommá és aktivizálta híveit a béke védelmére. A mozgalom szükségszerű tartalmi elmélyülésére vezetett az, hogy aki a háború ellen küzd, annak a háború okai ellen is küzdeni kell. Az okok felkutatása szükségképpen vezet el a világon létező gazdasági igazságtalanságok felismeréséhez, azoknak az erőknek leleplezéséhez, amelyek ennek az igazságtalanságnak a fenntartására, más szóval más népek elnyomására, természeti kincseik kisajátítására törekuszenek. Így mélyült el a Keresztyén Békekonferencia mozgalma a társadalmi ellentétek felismeréséig, s vezetett el annak az eszmének hirdetéséig, hogy a társadalmi igazságosság és a béke összefügg, és hogy a harc ezért az igazságosságért folyik.”

A ZÁRÓ HATÁROZAT, amelyet a konferencia teljes egyhangúsággal fogadott el, tanúskodik a tanácskozások eredményességéről. A világhelyzet széles körű elemzését, egyértelmű állásfoglalásokat, a KBK és a keresztyéniség feladatainak világos megfogalmazását tartalmazza. Az eddigieknél meggyőzőbb a szocializmus mellett való állásfoglalása, mert nem jelszavasan, hanem a realitások számbavételével mutat a szocializmus irányába. Világosan kifejezésre juttatja a keresztyének különleges felelősségét a világ igazságos békéjéért,

ugyanakkor nem hagy kétséget az iránt, hogy ennek a feladatnak teljesítése közben a keresztyéneknek a legszélesebb körű együttműködést kell vállalniuk a nem keresztyén békeerőkkel is. Aránylag kevés csapódott le a záró határozatban az élénk teológiai eszmecsereből. Néhány mondata azonban világosan vonja meg a teológiai viták határát, amennyiben aláhúzza, hogy a közös hitbeli alapok kimunkálása mellett a hitvallási és teológiai különbségek tiszteletben tartása a keresztyén békemunka nélkülözhetetlen feltétele.

EGYHANGŰ VÉLEMÉNY alakult ki a siófoki konferenciáról: az, hogy kitűnő konferencia volt — sokak szerint a KBK legjobb konferenciája. De nagyon szerény megítélés szerint is azt kell mondanunk, hogy míg az elmúlt három év alatt a KBK szélesre nyitotta kapuit, és némelyek már attól tartottak, hogy elveszti sajátos irányvonalát, amely létjogosultságát igazolja, addig most kitűnt, hogy a szélesedő mozgalom képes volt irányvonalát nemcsak megtartani, hanem erősíteni is. Az volt a közérzés, hogy a KBK jó irányban halad és erősödik. És ebben nem kis része volt a magyar résztvevőknek, köztük elsősorban Ökumenikus Tanácsunk elnökének és a KBK főtítkárnak.

NAIROBI felé fordul most már teljes figyelmünk. Úgy érezzük, hogy nagy felelősséggel tartozunk az egész keresztyénségnek és az egész emberiségnek. A szocialista világ egyházainak ma már nem az a feladatuk, hogy bizonyítsák: lehetséges az egyházak élete a szocializmusban, hanem világosan ki kell mondaniuk azt a felismerésüket, hogy szoros egységben látják

a szocializmus építését és az igazságos béke munkálását. Azt várják, hogy megmutassuk, hogyan következik ez saját keresztyén hitünkben. Ebből az ökumenikus és egyetemes felelősségérzésünkből született az a tanulmány, amelyet ökumenikus összefogással készítettünk a nairobi nagygyűlésre, és amelyet folyóiratunk jelen számához mellékelünk. Kérjük olvasóinkat, lelkeszeinket és gyülekezeteinket: fogadják szeretettel, olvassák, tanulmányozzák, terjesszék.

EGYÜTTMŰKÖDÉS volt a siófoki konferencia főtémája, és Krisztus egyesítő erejéről készül bizonyosságot tenni a nairobi nagygyűlés is. De sokkal többről van szó, mint csak egyházi összefogásról. Igazuk van azoknak, akik szerint a válságjelenségek, amelyek világszerte jelentkeznek, katasztrófával fenyegetik az emberiséget. De nincs igazuk azoknak, akik el akarják hitetni, hogy a katasztrófa elkerülhetetlen. Az emberiség életben maradását nem elháríthatatlan természeti katasztrófák, hanem emberek által okozott robbanó feszültségek veszélyeztetik, ezért azok emberek által el is háríthatók. De ehhez széles körű együttműködésre van szükség. Amikor majdnem egy időben volt a KBK ülése és a katolikus papi békemozgalom jubileuma, akkor világossá vált, hogy az együttműködés szélesítésében és mélyítésében még itthon is nagy feladataink vannak. Jobban le kell vonnunk a következményeit annak az egyszerű igazságnak, hogy nincs külön katolikus béke és protestáns béke, mert népünk és az emberiség békéje egy és oszthatatlan. Ezért nekünk is jobban eggyé kell lennünk az igazságos béke munkálásában.

Dr. Pröhle Károly

## A gyászévtized evangélikus emlékirói\*

A magyar protestáns egyháztörténetírás — sajátos módon — eddig még nem foglalkozott behatóbban a gyászévtized (1671—1681) első éveinek tragikus eseményeivel kapcsolatos evangélikus memoáriróddal.

A több évre vagy véglegesen is exuláns-sorba kényszerülő prédikátoraink és rektoraink részben kéziratban hagyták, részben maguk is kinyomtatták emlékirataikat. Ezeknek műfaja és minősége is különböző. Volt olyan exuláns, akinek tucatnyi, több kiadást is elért és több nyelven is megjelent könyvét tartjuk számon<sup>1</sup> és volt olyan, akitől egyetlen, zsebében hordozott emlékkönyvet őrzött meg az idő, benne azonban értékes rajzok<sup>2</sup> vagy autográfok<sup>3</sup> egész sorával. Van olyan emlékirat, amely csaknem két évszázadon át kéziratban lappangott és csak azután került nyomdába<sup>4</sup>, latin szövegének magyar fordítása azonban máig sem készült még el. S végül az egykori események legkevésbé kimerített kincsesházát kell még megemlítenünk: a külföldi, főleg német, lengyel és szlovák levéltárakban lappangó széles körű levelezést, amelynek mint hiteles háttérnek az ismerete nélkül el sem képzelhető a kor evangélikus emlékiróddalának tudományos feldolgozása és publikálása.<sup>5</sup>

E vázlatos, de mindenképpen elsőrendű forrásértékű lutheránus memoáriróddal körét mostani vizsgálódásunk során leszűkítjük négy neves, kardinális jelentőségű emlékiró munkásságának rövid ismertetésére, hiszen a rendkívül gazdag exulánsirodalomnak még vázlatos áttekintését is csak a teljesség igénye nélkül, részlegesen, sőt töredékesen tudnánk nyújtani.<sup>6</sup>

### Burius János

Burius János a korponai német evangélikusok lelkesje volt. A város határerőssége a bányavárosok védelmét szolgálta. Családja Liptó megyei születésű volt, ősei csehek. Édesanyja mint menekült cseh-testvér került Magyarországra. Apja és fia is lelkész volt. 1673-ban Pozsonyban reverzálíst írt alá, Sziléziába emigrált, ahonnan 13 évi száműzetés után tért haza és halt meg 1688-ban Korponán.<sup>7</sup>

Műve — rövidített címmel „Micae historico-chronologicae Evangelico-Pannonicae... Johannes Buri... nunc Jesu Christi exulis” — latin nyelvű, 1685-ben megírt kézirat. A mű azon részeit, amelyeket Burius személyesen átélt, Lichner Pál 1864-ben Pozsonyban kinyomtatta.<sup>8</sup>

Burius munkájából főképpen az I. pozsonyi rendkívüli törvényszékkel kapcsolatos események bontakoznak ki, amint ő nevezi: a „Hora Tenebrarum”. Ily módon a Micae főleg az I. pozsonyi iudicium delegatum eseményeinek tanulmányozásánál nélkülözhetetlen forrás. Művéről maga a szerző azt írja, hogy tudomása szerint egyedül ő „sokak kívánságára” („a multis desiderata, sed a nemine, quantum mihi constat, adhuc producta”) mint „testis autoptes” (66. p) és mint a többieknek társa a szenvedésben, előítéletekkel mit sem törődve írta meg munkáját („veluti oculatus testis ac socius compassionum... nihil curans, quidquid aliqui oblique de his scripserint vel iudicaverint”, 110. p).

A korponai lelkész jól látta, hogy 1673-ban már csak egyetlen szervezett erő állt útjában a bécsi udvarnak, hogy az teljesen megfoszthassa az országot önállóságtól: a magyarországi protestantizmus. Bécsben úgy látták, hogy minden rebellióknak és minden felkelésnek a protestánsok voltak az irányítói: egybefonódott az ország és a protestánsok szabadsága. A Iudicium delegatum katolikus jogászai is ezt vetették a vádlott lelkészek szemére. „Omnia bella, Bocskaiana, Bethleniana, Rakocziana, Lutherani et Calvinistae concitarunt” (15. p) — írja Burius, és feljegyzi, hogy a vádbeszéd is több ízben „regnum catholicorum”-nak nevezte Magyarországot (5. p).

A korábbi, 1671 óta lefolytatott bírósági tárgyalások rövid ismertetése után a Micae 6 pontba foglalja össze a vádlottak tiltakozását beidézésük pusztá tényle ellen. 1. Ellenkezik az egyház szabadságát biztosító királyi diplomával és a zsolnai zsinat határozatával, amely az evangélikus lelkészi kart kiemeli a katolikus klérus felügyelete alól. 2. Erre még korábban soha nem volt precedens. 3. A betegség miatt távolmaradottakat igazoltaknak kell tekinteni. 4. Nincs is másról szó, mint a lelkészek eltávolításáról. 5. Ne legyenek kötelesek gyülekezeteiket elhagyni. 6. Államellenes bűncselekményt nem követtek el, s ha másként vétköztek, készek majd egyházuk előtt megfelelni.

Az eredeti, védelmükre megfogalmazott és a tárgyalások elején az érsekhez benyújtott irat sajnos elveszett. Ezekben azonban, mint láthatjuk, nincs szó arról, amit később a bíróság a maga által szerkesztett reverzáliskba felvett, hogy a vádlottak eleve kegyelmet kértek volna.

A közismert szakaszok ismertetésétől most eltekintetek. Csupán olyan vonásokat említek meg, amelyek Burius személyes, szubjektív megállapításai és amelyek hol összecsengenek a már ismert adatokkal, hol esetleg eltérnek a perek többi emlékiróinak feljegyzéseitől.<sup>9</sup> Így fájdalommal jegyzi fel Burius, hogy gúny tárgyai voltak az utcán és az érseki palotában s nevükhöz nem fűzték soha hozzá hivatali megjelölésüket. A korosak és betegek nem kaptak felmentést meg nem jelenésük miatt. Az utcákon órák hosszat hagyták őket álldogálni bebocsátásuk előtt. Az ítélet kimondása előtti éjjelt is az utcán kellett legtöbbjüknek töltöniük, mert addigi szállásukra nem engedték őket vissza. Többek előtt viszont pozsonyi hittestvéreik nyitották meg szívüket és otthonukat. Ugyanakkor egyes provokátorok veszedelmes vitákba akarták sodorni őket.

Súlyos teherként nehezedett rájuk, hogy „loqui non liceat” (76. p), mert a régi magyar törvények értelmében a vádlottaknak nem volt felszólalási joguk a bíróság előtt. Csupán írásbeli kérvényeket adhattak be és azután várniuk kellett — többnyire eredménytelenül — ügyük intézésére. A felszólalás joga csak a prokurátorokat illette meg.

Am igen nehezen találtak védelmükre vállalkozó jogászokat. Első ügyvédjük egy besztekercebányai procurator volt, aki azonban miután benyújtotta megbízólevelét és látta a nagy szigort, visszalépett Szelepcsényi primás előtt. Egy másik ügyvéd azért nem mert szót emelni érdekükben, mert megmondták neki, hogy fejével játszik és elkobozzák vagyonát, ha védeni fogja őket. Katolikus ügyvédet azért nem fogadott el a bíróság, mert szerinte azoknak a lelkiismeretével ellenkezne egy ilyen ügy védelme. Végülis egy Roesler és Heisler nevű pozsonyi ügyvéd vállalta a vádlottak vé-

\* Elhangzott a Theológiai Doktorok Kollégiuma Egyháztörténeti Szakosztályának ülésén, Debrecenben, 1975. augusztus 28-án.

delmét, Burius szerint „bátran és bölcsen” szólalva fel mindig érdekükben. Helyzetüket azonban az is nagyon megnehezítette, hogy nem jegyezheték az elhangzott beszédekét, ami viszont nem volt tiltva a katolikus jogászoknak.

A közismert vádak most ismét mellőzhetjük. Sajátosan evangélikus problémakört tükröznek azonban Buriusnak a vád során előkerült és utóbb feljegyzett következő észrevételei.

1. Amikor *Kalinka Joachim* püspököt<sup>10</sup> a Drábikkal való kapcsolattal és könyveinek terjesztésével vádolták, bizonyítékul nem tudtak mást bemutatni, mint azt a jegyzőkönyvet, amelyet a trencsényi főesperes vett fel az illavai templom vizitációjának megakadályozásáról.

2. *Neckel* körmöcbányai lelkész<sup>11</sup> ellen az a kérvény volt a bizonyíték, amelyet a körmöci kamara terjesztett fel a királyhoz, kérve a lelkész megbüntetését, amiért behatolt egy katolikus templomba és szerzeteseket bántalmazott.

3. A *Wittnyédy István-féle* két levéllel kapcsolatos közismert problematikát most ismét mellőzve érdemes felfigyelnünk arra, ami eddig sokak figyelmét elkerülte, hogy ti. *Keczer Ambrus* Eperjes polgármestere is volt ebben az időben, s így valóban lehetett alapja egy Sopron—Eperjes-tengely és az erdélyi fejedelemség vakmerően elképzelt Habsburg-ellenes protestáns összefogás tervének. Az eredetiben még mindig lappangó levelek<sup>12</sup> közül a *Keczernek* szóló Burius szerint a polgármestert arról értesíti, hogy az evangélikus papság széles körben, Pozsonytól Zsolnáig és onnan Eperjesig és Kassáig a reformátusokkal együtt kész a resurrecciónra. Szilézia felől érkező külföldi segítség esetén a zsolnai lelkész feladata az összeköttetés létesítése, ausztriai segítség esetén pedig a szentceciak lépnek akcióba.

4. Ugyancsak felkutatásra és feldolgozásra várnak a Burius által itt tárgyalt *Klesch Dánielnek*<sup>13</sup> száműzött lelkészekhez írt levelei, amelyekben őket állhatatosságra inti. Az egyik levélnek arra a megállapítására, hogy „az ország állapota Sodomához hasonló és az apokaliptikus fenevad neszkóra lebukik” — tette Burius szerint Szelepcsényi érsek azt a megjegyzést, hogy „Íme, Sodomának nevezi az apostoli királyságot! Mintha csak Drábik beszélne!”<sup>14</sup>

5. Burius tudott egy bizonyos I.-nek és B.-nek egy *Zatureczky* nevű evangélikus nemeshez küldött leveleiről is. Tartalmuk az erdélyi fejedelem bejövetele volt. A valószínűleg hódoltság területén élt egykori személyek nevét sajnos máig sem ismerjük.

6. Végül még két kompromittáló levél pozsonyi ismertetéséről ad számot írásában Burius: *Sinapius Dániel* radványi lelkész tudósításáról, amely szerint 500 falusi ember felkelésének megszervezéséről „haditáncszózat” tartottak volna — a levelet *de Krotto* ezredes küldte be a bíróságnak — és *Fekete István* kőszegi lelkész, dunántúli püspök leveléről, amelyben Szilvágyra 3 napos egyházi gyűlést hívott össze a világiak bevonásával —, aminek persze semmi politikai háttere nem volt, csupán kerületi gyűlésről volt szó.

Burius ismerteti a Roesler procurator által tartott védőbeszédet is. Ez utalt arra, hogy bár csak emlékezetből tud a vádakra reflektálni, Drábik maga is beismerte, hogy *Kalinka* püspök nem értett egyet a könyvével, a Necke-ügy további tanúkiegészítésre szorult. *Sinapius* esetében is „egy tanú nem tanú” és a többiek ellen kollektíve emelt vád sem rendelkezik elég bizonyítékkal, ti. a *Wittnyédy*-levél eredetiségét illetően, akit különben is a vádlottak többsége nem is ismert. Ilyen alapon kérte Roesler felmentésüket.

Az evangélikus lelkészi karnak és néhány aposztata főúrnak is érdekes arcképet rajzolta meg Burius a *Micae*-ben. Így *Suhajda Mátyás*ét, akit áttérése után Szelepcsényi primás a hintájába ültetett, majd a ferenceiek templomában látványosan egy szin alatt adott neki úrvacsorát, és akiről az érsek így nyilatkozott: „Mivel lelkéről és ügyeiről másként gondoskodott, az ítélet alól kivéteket” (24. p). Ezzel is bizonyította Burius szerint, hogy a religio megváltoztatásával lehetett egye-

dül megszabadulni a rebellio vádjától. — Szól Burius *Fekete István* püspök utóbb bekövetkezett szomorú átéréseéről, és *Nazianzi Gergely* imáját fűzi hozzá az eseményekhez: „Utinam nemo nostrum pereat, Domine Jesu, non patiare nos et nostros induci in tentationem!” Szól a nemrég még evangélikus főúrról, *Illésházy Györgyről*, aki mintegy közvetítő volt a törvényszék és a vádlottak között, aki ezt a hírhedt megállapítást tette: „Hic non est res religionis, sed rebellionis”, és aki példája követésére buzdítva egyenesen arra biztatta a prédikátorokat, hogy járuljanak lábcsofokra az érsek elé.

A Burius által közölt reverzálisok szövegét más forrásokból is ismerjük, ezért most mellőzhetjük. Csupán Burius többször visszatérő érvelésére utalunk, amely szerint nem önkéntes, hanem csupán a király parancsára történő kivándorlásba akartak beleegyezni a vádlottak, kik végül is „akarattuk ellenére és kényszerítésből” cselekedtek így, mentségükre hozva fel azt az érvelést is, hogy „ha bűn a számkivetés, akkor bűnt követtek el a pátriarkák, a próféták és az apostolok is” (34. p).

Értekes része a *Micae*-nek a 163 számkivetett lelkészről készített névsor. Leírja Burius a maga és családja menekülését is kocsin és gyalog, úti fáradalmak és veszedelmek között, és a szellemi központot Boroszlót, amely oly sok exulánsnak nyújtott időleges vagy állandó menedéket.

Végül bő teret szentel Burius annak a polémianak, amely az „aláírók” és az azt visszautasítók illetve elítélők között folyt. Az evangélikusság belső feszültségeibe és erőviszonyaiba, részben, teológiai alapállásába enged bepillantást ez a szonórú, polemikus fejezet, hiszen elsősorban olyanokkal száll vitába, mint *Lányi György*, akinek vádjai a *Micae* megírásakor már közismertek voltak. A vádak így lehet csoportosítani: 1. Az aláírók képmutatókká lettek lelkészi hivatásukban, mert nem Isten, hanem a világ munkatársaivá váltak és nem pásztorai, hanem ostorai lettek az egyháznak. 2. Megtagadták a Szentírást, megsértették Isten, a gyülekezetüket és lelkiismeretüket.

Burius védekezésében Mt 10,23-ra utal („Amikor abban a városban üldöznek titeket, szaladjatok a másikba...”) és idézi *Heidegger* professzor érvelését, amely nem ítéli el oly szertelenül az aláírókat, hanem megérti helyzetüket. S végül ismerteti a Lipcsei Teológiai Fakultás ügyükben hozott pozitív döntésének a szövegét 1682-es keltezéssel (74—75. p), amelyet *Tarnóczy Márton* exuláns püspök kérésére hozott a tekintélyes lipcsei tanári kar.

## Az emlékiratok közös vonásai

A gályarabságra ítélt és 1675 tavaszán felvidéki börtönökből Itáliába hurcolt evangélikus egyházi emberek közül — hiszen Burius már nem volt ezek között — hárman vetették papírra átélte szenvedéseiket: *Lányi György* korponai rektor, *Maszyk Tóbiás* illavai káplán és *Simonides János* breznóbányai iskolaiigazgató.<sup>15</sup>

Frissen, közvetlen átélés után már 1675—1676-ban megírt visszaemlékezéseik a szlovákiai memoáriródlom harmadik fázisát képviselik. Az első fejlődési fokozatban ugyanis az irodalomtörténészek — jogosan — a 17. sz. első évtizedeinek vallásos-polemikus írásait, így főleg *Tesák-Mosovský* (1545—1617) és *Kalinka János* (1567—1640) műveit sorolják<sup>16</sup>, míg a második fázist a török betörésekkel, elhurcolásokkal, út- és kalandleírásokkal hozzák kapcsolatba, mint amilyenek pl. *Chalupka Sámuel* és *Pilárik István* esperes igen érdekes és értékes írásai.<sup>17</sup>

A memoáriródlom harmadik fázisba sorolható, főként exuláns termékeinek az a jellegzetessége, hogy propagálni akarják hazájuk vallási és politikai helyzetét, tájékoztatni akarják a külföldet a Magyarországon lezajló vallási elnyomásról, együttérzést, rokonszenvet akarnak kelteni az európai uralkodóknál, nemességnél, polgárságnál, s egyúttal politikai és anyagi segítséget

akarnak szerezni az emigráltaknak. Ugyanakkor jelentős feladatnak érezték minden módon bizonyítani a protestánsok ártatlanságát, akiket lázadóknak és összeesküvőknek bélyegeztek.

A mai szlovák irodalomtörténetírás is nagyra értékeli ezt a törekvésüket." A memoáriródmalmat lelkészek és tanítók írták magas teológiai műveltséggel és ezért alá volt rendelve az erkölcsi céloknak, mint pl. az isteni beavatkozás hangsúlyozása az emberi sorsokba, az „ártatlanok” iránti isteni segítség és védelem az élet veszélyei közt, a földi szenvedés tisztító funkciójának a kiemelése, amely végső módon a mennyországba készíti nekik az utat... Összességében megragadta ez az irodalom a polgári világnézet nagy részét...”<sup>18</sup>

A jó értelemben vett propagandaszándék is okozza, hogy ebben a harmadik fázisban a memoár már inkább értékes történelmi dokumentum, mint művészi termék, bár több szerzőt fűtött irodalmi ambíció is. Csaknem egyformán vonatkozik ez Lányi, Masznyik és Simonides alábbi műveire, amelyeket a viharos körülmények forgatagában és mindjárt az átélt szenvedések hatása alatt írtak, s amelyek az elbeszélések fő tengelyét képezik. Ezért emlékirataikban viszonylag kevés vallásos-misztikus elemet és a prédikátori irodalomnak is kevés formális vonását találjuk. Műveik tartalmi és stilisztikai szempontból felbecsülhetetlen előrehaladást jelentenek a világi irodalom formálásában. Műveikben fontos szerepe van annak az igyekezetnek, hogy az objektív történelmi igazságot írják meg, és annak alapján ábrázolják a személyes és útiélményeket.

Az írói triászából mind időrendben, mind intenzitás és impulzivitás tekintetében Lányi György működése magaslik ki. Még 1675-ben megírja és kinyomtatja Lipsceben a „Kurzer und doch wahrhaftiger historische Extract der grausamen und fast unerhörten Pöpstischen Gefängnis...” című művét, amely utóbb két kiadást is megért. (1676, 1780), és amelyet már a következő évben nyomtatásban is követett az eredeti latin kézirat alapszöveg, a „Narratio historica crudelissimae et ab hominum, memoria nunquam auditae captivitatis papisticae nec non ex eadem liberationis miraculosae...” (Lipscse, 1676), majd a némi módosításokat tartalmazó „Kurze und wahrhaftige Erzählung von den grausamen und fast unerhörten Gefängnis wie auch von der wunderbaren Erlösung aus desselben...” (Lipscse, 1676, 1677, 1683, 1684) és a „Kurzer und summarischer historischer Bericht...” (uo. 1690).

Bár nem emlékirati jellegű, de itt, még az 1675. év terméseként kell említenünk Masznyik és Simonides közös wittenbergi vállalkozását, a „Crucis et lucis schola” című latin verses művecskét, amely vallásos, reflexív és köszönő jellegű írása a megszabadultaknak jötevények irányában (Wittenberg, 1675).

1676-ban egyszerre jelentkezett Lányin kívül emlékirataival Masznyik Tóbiás egy szlovák<sup>19</sup> és német<sup>20</sup> kiadással Hallében, valamint Simonides János a Galeria omnium sanctorum c. írásával, hogy azután öt év múlva mindezeket át- és egybedolgozva jelenjenek meg Wittenbergben „Gottes Kraft und Gnade” címen.<sup>21</sup>

Kísérjük most meg a három, csaknem egyszerre szabadult, hányatott életű memoáriró emlékiratait és későbbi viszontagságait úgy szemügyre venni, hogy egyszerre kaphassunk képet az irodalom- és egyháztörténelmi szempontból egyaránt jelentős tevékenységükről és életfolytatásukról.

## Lányi György

Lányi György alap-emlékirata<sup>22</sup> négy terjedelmes fejezetből áll. Az első ajánlás és előszó, az utolsó után a foglyok jegyzéke, a gályarabok kérvényei és egyéb dokumentum található. Leírja életét születésétől 1674-ig, azaz beidézéséig, azután a pozsonyi pert, a berencsi fogságot, a nápolyi utat s végül a szabadulását és további útját. Tudvalevő, hogy Capracottánál, Molisban

szökött meg, s hol mint római zarándok, hol mint tanuló vagy könyvárus utazott tovább, mert katonaszökevénynek tartották nem egyszer. Koldult és házaknál énekelt, hogy éhen ne haljon.

Műve tartalmilag és módszere szerint két részre oszlik. Az első — ami az első két fejezetnek felel meg — az idézés előtti életrajza, a pozsonyi per, ítélet és a berencsi fogság — vallási-politikai szempontból védekező és támadó jellegű. Már az előszóban támadja a pozsonyi bíróság titkárát, Lapsánszky János jezsuitát és vádiratát (Kurtzer und wahrhaftiger Bericht-Auszug, Nagyszombat, 1675), mégsem közvetlenül akarja megcáfolni annak érvelését, hanem a fokozódó valóság-üldözés tényeinek válogatásával akarja igazolni a vádak vallási hátterét, s egyúttal politikai megalapozatlanságát, s ezáltal a protestánsok ártatlanságát.

Ez a módszer szembeállítja a történezt az üldözötellel, de éppen ezáltal tudja elkerülni a szubjektívizmus kísértését. Számára is, számunkra is fontosak a történelmi források, így a reverzálisok szövegének leközölt másolatait, az ítélszék végzéseit, kortársai és elődei történelmi műveit.

Lányi ugyanakkor elsősorban a vallásüldözés szempontjából dolgozta fel anyagát. Ezért is fontos szerepet játszik nála a „lelki, hitelt való szenvedés”, a Krisztusért való üldözötlen gondolata. Ezért int a hitben való állhatatosságra a felekezeti hitvallásosság jegyében. Lutheránizmusa harcos cs támadó, nem tűr semmiféle megalkuvást. Más a helyzet viszont művének második részében, a befejező két fejezetben, ahol itáliai útja, menekülése és átmeneti hazatérése szerkezetileg is egységesebb egészet alkot.

Lányit az útleírásokban jobban érdeklik a személyes események és élmények, mint maga az út leírása. Bár több helységnevet említ, mint két másik társa együttvéve, azt a lehetőséget nem használja ki, hogy elgondolkodjék a lakosok életén, szokásain, gondolkodásmódján, vagy egy percre megállapodjon földrajzi vagy építészeti érdekességeknél. Transcendens, csaknem pietista beállítottsága dominál, s annak határait csak ritkán lépi át néhány jellegzetes helyi szokás vagy erkölcs megemlézése által. Ennek ellenére igen érdekes kortörténelmi kaleidoszkópot állít olvasói és a ma nemzedéke elé, egy különös fejezetet kora értelmiségének jellegzetességéből és a 17. század közösségi életéből. Szereti a népi kifejezéseket (kútba esett a reményünk, arany hegyeket ígértek, nem akartak úgy táncolni ahogy füttyültek stb.) és a sok néppel közös közmondásokat.

Ennyit röviden emlékiratainak jellegéről. Néhány szót kell azonban szólnunk életének további folyásáról és kiterjedt levelezéséről.

Szabadulása utáni, kereken negyedszázados lipcei életéről és működéséről (1676—1701) hazánkban alig áll forrás a rendelkezésünkre. A Lipcei Egyetemi Könyvtárban folytatott legújabb kutatásaim során azonban egész sor olyan egyetemi és iskolai adat, év- és emlékkönyv, s a Ratsarchív több értékes iskolai irata került elő, amely megkönnyíti tájékozódásunkat és bővíti, sőt módosítja ismereteinket. Így most tudtuk csak meg, hogy az 1676. dec. 5-én megszerzett magiszteri és 1683-ban nyert baccalaureatusi fokozata birtokában nem másutt, mint az egyetem épületében helyet foglaló — a mai Riemer-Strassében levő — híres Nicolai-Schule-ban tanított, mint a „tertiarius”, heti 16 órában, 1692-ben történt nyugalmba vonulásáig.<sup>23</sup>

Ugyanekkor az egyetem több disputációján is részt vett a „cholericus in summo gradu” természetű ember, akiről életrajzírója azt is feljegyezte, hogy „sein heisses Magyarenblut verleitete ihn zuweilen zu übermässiger Strenge”.<sup>24</sup>

Lipcei tanári működéséhez egy iskoladráma előadása is fűződik — erre sem figyelt fel eddig sem az irodalom, sem az egyháztörténetírás. 1685 húsvétján adta elő tanítványaival a lipcei Rosshaupts-Hof-ban

az *Agapetos-drámát*, amely Eusebius Egyháztörténetének 22. fejezetére épült. Efezusi János hitében elbukó, de ismét megterít tanítványáról szól a dráma, amely Lipcsében mindjárt előadása után nyomtatásban is megjelent.<sup>25</sup>

Lányinak különben, aki többször a *David Constans* álnévet is használta irataiban, még két ismeretlen művét sikerült fellelnem a Lipcsei Egyetemi Könyvtárban. A *Hermathena* 330 oldalas, 1684-ben ugyancsak Lipcsében kiadott munka. Lányinak, mint a Nicolai-Schule tertius tanárának az egyetemen elmondott ünnepi beszédeit és több korábban írt tanulmányát tartalmazza.<sup>26</sup> A *Mausoleum Saxonicum* pedig egy 554 oldalas, rézmetszetekkel díszített munkája, amelyben 15 száz választófejedelem életét és működését mutatja be mintegy alattvalói hódolattal, ugyancsak tanár korában, 1682—1685 között elmondott ünnepi szónoklati alapján.<sup>27</sup> Bár szükség volna a két mű ismertetésére, ez most mégis meghaladná tanulmányom kereteit. Mindkét mű érdekes betekintést nyújt Lányi és kora teológiai, politikai és erkölcsi életébe és a szerző sajátosan elegáns latin stílusába. (Wittenbergről, pl. így emlékezik meg: „Civitas dulcissima, elegantiae puriorisque doctrinae sedes, comitatus et morum magistrat”).

Lányi György életének utolsó, eddig teljesen ismeretlen évtizedeit azonban egy másik forrásból ismerhetjük meg igazán. Ez pedig a Görlitzi Állami Levéltárban található több, mint 500 egységből álló kiterjedt *levelezése* az exulánsokkal. Egy esetleges Lányi-életrevezés, de akárcsak egy alaposabb Lányi-tanulmány megírásához elengedhetetlenül szükséges ennek az eddig még általam is csak utalásból ismert kelet-német levéltári anyagnak a feldolgozása, hiszen új megvilágításban mutathatja be a Thököly-kor külföldi értékelését és visszhangját.<sup>28</sup>

Ismertette azonban nemrég a két német történész a Halle-Wittenbergi Luther Márton Egyetem egyik kiadványában<sup>29</sup> azt a 14 levelet, amelyet — mint alább látni fogjuk — Masznyik Tóbiás írt 1681—1696 között Lipcsébe „szünathlétész” sorstársának, Lányi Györgynek. A szakirodalom tulajdonképpen ekkor vett csak tudomást — akkor is csak igen szűk körben — arról, hogy Lányi a korábbi adatokkal ellentétben nem halt meg a korponai lelkész-társára, Burius János halálának az évében, 1688-ban, hanem az 1701. január 27-én Lipcsében, 55. évében bekövetkezett haláláig még igen jelentős irodalmi és pedagógiai munkásságot fejtett ki.

## Masznyik Tóbiás

A levelezés átvezet bennünket a harmadik emlékiró: *Masznyik* (Masnicius) *Tóbiás* munkásságának ismertetéséhez. Amint Lipcse, a szász főváros 25 esztendőn át Lányinak, úgy Zittau, Lausitz akkori kultúrközpontja 7 éven keresztül Masznyiknak (és vele együtt több más neves exulánsnak) nyújtott otthont és menedéket.

Az 1640. október 28-án a Nyitra megyei Kosztolányban (Kostolna) született Masznyik Tóbiás életét és irodalmi működését a korábbi történetírók<sup>30</sup> többnyire csak nyomtatásban megjelent és részben Simonides Jánossal közösen írt fent említett művei alapján, illetve a „Vezeni i vysvobozeni” (Fogság és szabadulás) című kézírata alapján ismertették. Nem vették azonban figyelembe sem *Lautsek Márton* latin kéziratosa életrajzát<sup>31</sup>, sem Masznyik Diariumát<sup>32</sup>, sem pedig az Evangélikus Országos Levéltár páncélszekrényében gondosan őrzött *Monimenta* című nagy értékű emlékalbumát.<sup>33</sup>

Mi most — még mindig a teljesség igénye nélkül — mindezek figyelembevételével igyekszünk vázlatosan áttekinteni az 57 évet élt, Zay-Ugrócon (Uhrovec, Trenčín m.) 1697 nyarán elhunyt kiváló keresztyén egyéniség működését, amit annál inkább figyelembe kell vennünk, mert Masznyik nemcsak veje volt az erdélyi származású elhunyt neves kassai prédikátornak, *Sartorius Andrásnak*<sup>34</sup>, hanem egyben nagybátyja és az állhatatos szenvedésben példaképe a későbbi kiváló

felvidéki evangélikus püspöknek, a Rákóczi-párti, üldözött életű *Krmann Dánielnek* is.<sup>35</sup>

Életrajzi áttekintésül leginkább mégis Masznyik szlovák, illetve cseh irodalmi nyelven írt kéziratosa műve kínálkozik, még ha további pályafutásának egyelőre szétszórt adatait másutt is kell keresnünk. A 15. rövid fejezetből álló „Vezeni” eredetije vagy elveszett, vagy lappang. Ez idő szerint két másolatban ismerjük. A lipótszentmiklósi példány 1727-ből, a budapesti 1756-ból való. Összevetve a kettőt,<sup>36</sup> a lipóti kézirat ugyan régebb, de nem teljesebb, kevésbé pontos és inkább szlovákosítja a cseh irodalmi nyelvet.

Masznyik munkája az 1674—1675-ös évek eseményeiről szól. Az első fejezet előtt bibliai idézetek vannak, először az olvasóhoz, az utolsó fejezet után pedig bizonyosságtételek, hitbéli mérlegelések, vigasztalások és imádságok. A történeti bevezetőt (1—2. fej.) követik az 1674-es pozsonyi per eseményei (3—5), a lipótvári börtönélet leírása (6), a Nápoly felé vezető út viszontagságai (7—8), a menekülés (9), a kalandos itáliai út (10—13), majd a többi gályarab sorsának a leírása (14) és egy áttekintő táblázat az említett helységek közötti távolságok adataival (15).

Masznyik prózája epikus. A történeti összefüggésekre összpontosít, ezeket pontos dátumokkal támasztja alá. A szenvedéseket kevésbé egyéníti, mint Lányi. Utóleírásai rövidke, személytelenek, kritika nélküliek. Am ismételtén átsüt sorain a hitbéli és felekezeti elkötelezettség tudata. Ő is hangsúlyozza az elítéltek ártatlanságát, rámutat a jezsuiták praktikáira és polemizál a katolikus felfogással.

Ugyanezt a témát dolgozta fel Masznyik a német közönség számára az „Unerhörter Gefängnis-Prozess”-ben, amely — kis könyvecske — helyenként szövegrinti fordítása, máshol parafrázisa a *Vezeni*-nek, bár annál még tömörebb. Nem könnyű eldönteni, melyik munkát írta előbb és melyik az elsőnek a változata.

Az eddigi irodalomban Masznyik további alakja éppúgy ködbe vész, mint társaié, akikkel együtt az ő életrajzának a megírásával is adós még egyháztörténet-írásunk. A lexikális adatok sem mondanak többnyire többet róla, mint hogy utóbb visszatért hazájába és viszontagságos illavai, blatnicai és háji lelkészkedés után Zay-Ugrócon halt meg. Az újabb szlovák kutatás mutatott rá csupán arra, hogy Masznyik jeleset alkotott az egyháztörténet művelésében (Isten választott és megújított szőlője, Drezda, 1682) és az ethnografia, valamint etimológia terén is (Híradás a szlovák nyelvről, Lőcse, 1696).<sup>37</sup>

Ami most kutatómunkánkban újabb határkövet jelenthet, az egyfelől az eddig még publikálatlan *Monimenta*, másfelől pedig a Lányihoz írott levelek ismeretése.

Ami a már csaknem egy fél évszázada vétel útján magyar evangélikus tulajdonban levő *Monimenta*<sup>38</sup> anyagát illeti, abban kerekén tíz esztendőnek, az 1675—1685-ig terjedő gyászos éveknek az eseményei tükröződnek.

A saját kézzel írt, művészi színes tollrajzokkal illusztrált Album szép Enotatio-val kezdődik:

*Jesu Christe, Pastor Summe, Sinu ovem dignaris,  
Probasti et signasti me Signaculo amoris.  
Conspirant dum Mundus, Orcus, irruant ut in me:  
Virga et Baculus Tuus Ipsa solantur me...*

Ezt követi az 1761. márc. 9-i illavai ordinációja szövetségének másolata.<sup>39</sup> Majd annak az igazolásnak a másolatát jegyezte be Masznyik, amelyet Nápolyban 1676. júl. 12-én kaptak 9 jótéví, ill. tanú aláírásával. Ennek hitelességét az eredetiről *Johann Corvinus*, a Lipcsei Akadémia jogásza igazolta 1676. okt. 7-én.<sup>40</sup>

Külön figyelemre tarthat számot ezt követően a Wittenbergi Egyetem 1676. máj. 18-án kelt *Testimonium*-a. Ez igehelyekre hivatkozva emlékezteti az olvasót arra, hogy Jézus Krisztus számkivetésben született, abban nőtt fel és nem volt fejét hova lehajtania.

„Vitae Christi ratio perpetua fuit peregrinatio. Sic Christus Exul omnium miserorum, exulum praesul factus” — írja a Testimonium Wittebergense.

Az ebben szereplő életrajzi adatokat jó, ha ismét felidézünk, bár egy részük már máshonnan is ismert. A kosztolányi lelkészfiú (Masznyik Daniel és Parici Salome fia) Eperjesen nem kisebb egyéniségek tanítványa volt, mint Bayer Jánosé, Zabanius Izsáké és Pomeranius Jánosé. Szenici és illavai rektorsága után mint diakonus a templom erőszakos elvételekor lett először exuláns. Mindentől megfosztva bolyongott principálisával együtt erdőről erdőre, majd a közben érkezett idézésre — ártatlansága tudatában — Pozsonyba ment. Lipótvári nehéz fogsága, majd itáliai szabadulása után — amelyet a Testimonium szerint az „Exulum Comes atque Patronus Jesus Christus”-nak köszönhetett — Simonides Jánossal együtt Róma, Firenze, Pádua és Velence, majd Lombardia Svájc és Németország voltak az állomásai.

Csaknem ugyanezt a curriculumot írta le már korábban, de rövidebben 1675. okt. 7-én a Testimonium Augusztanum Augsburgban<sup>41</sup>, majd utóbb a Testimonium Jenense Jénában 1680-ban, sőt egy újabb, wittenbergi igazolás 1681-ben.

Művészi szépségűek és kortörténeti szempontból egyaránt értékesek a finom, apró, színes tollrajzok, amelyekkel nyomon követhetjük a pozsonyi pernek és az itáliai útnak sok forrásértékű jelenetét, így többek között a bíróságot, a börtönöket, az itáliai városok egykorú térképét, sőt Edvi Illés Gergely pesculopenariumi halálát is.

Az ezt követő több száz autográf a gályarabság külföldi visszhangjának nagyszerű kaleidoszkópja. Sokat mondó latin, görög, héber, német, szlovák és magyar nyelvű bejegyzéseket találhatunk a szép, aranyozott szegélyű albumban. Nyomon követhetjük általa Masznyik európai körútjának fontos állomásait. Ennek részletezése meghaladná tanulmányunk kereteit, mivel azonban eddig még nem készült összeállítás Masznyik útjáról, vázlatosan ideiktatom menetrendjének főbb állomásait.

Kiszabadult társaival Itáliát elhagyva első útja neki is Svájcba vezetett. Tartózkodásának központja Zürich volt, ahol több, mint 12 aláírás örökíti meg a szabadság első svájci heteinek bizonyára felejthetetlen élményeit. Ott találjuk a két *Lavaternek*<sup>42</sup>, a két *Heideggernek*<sup>43</sup>, *Hospinianus Rudolf* praesesnek és több zürichi, sanktgalleni és lindai lelkésznek a bejegyzéseit 1675 augusztus elejétől október közepéig. Karácsonyig aztán egy németországi út következett Coburg, Ulm, Ottingen, Memmingen, Nürnberg, Jena, Lipcse és Drezda állomásokkal. Ennek során különösen a jénai<sup>44</sup> és lipcsei<sup>45</sup> egyetem rektorainak és professzorainak a bejegyzéseire érdemes felfigyelnünk.

1676 tavaszán a wittenbergi egyetem<sup>46</sup>, nyáron Halle, Lübeck és Hamburg meglátogatása következett<sup>47</sup>, az év őszén pedig ismét Wittenberg, ahol *Liefmann Mihály* exuláns püspök, *Steller Tamás* gályarabtárs, *Gassitius György* exuláns és *Mazari Kristóf*—*Mazari Dániel* gályarab mártír Wittenbergben tanuló fia — írt be emlékalbumába. Ez utóbbi a következő két sort jegyezte be magyarul:

*Tóbiás, Szent Atya, sokkat tött Istenért,  
Úgy lelki Pásztorok szenvednek az Hüttért!*

Ennek az évnek a végén látogatta meg meg Freibergben *Mauksch Mihályt*, Görlitzben *Simonides Jánost* és *Sinapius Jánost*, Naumburgban pedig az akkor még buzgó tevékenységet kifejtő *Fekete István* dunántúli püspököt.

Úgy tűnik, hogy az ezután 7 éven, át menedéket nyújtó otthonát Masznyik Zittauban 1676 novemberében találta meg. Innen fennmaradtak számunkra *Kalinka Joachim* és *Tarnóczy Márton* exuláns püspök és más magyarországi menekült lelkipásztorok autográf bejegyzései. Másfél évig az Album szerint el sem hagyta Zittaut: csak 1678 nyarán látogatott el Boroszló-

ba, Thornba<sup>48</sup>, Danzigba<sup>49</sup>, 1679-ben ismét Wittenbergbe, 1680-ban pedig Jénába, Schmalkaldenbe, Coburgba, Bayreuthba, Tübingenbe,<sup>51</sup> Augsburgba, Ulmba és Stuttgartba. A változást hozó 1681. esztendőben Zittauból még Wittenbergbe, Hamburgba, 1682-ben pedig Lipcsébe, Drezdába<sup>52</sup> és Boroszlóba<sup>53</sup> találjuk a hányatott életű exulánst. Az utolsó bejegyzés 1685. június 26-án már hazai földről, a turóc megyei Blatniczáról származik. Egyik leveléből tudjuk, hogy a hosszú utak kitértő vándora egy évtizedes bolyongás után 1684-ben érkezett haza szülőföldjére.

Ami Masznyik *Lányi György*hez Lipcsébe írt leveleit illeti, azok külön tanulmányt igényelnének. Zittauból írt leveleiben arról tesz bizonyoságot, hogy ha övét Isten „in mediis ignibus” vezet is (Dán 3, 23), mégis „per ignes et aquas deducit pios” (Pis 65,2). Azt is tudatja 1681 februárjában, hogy Thököly ellen merényletet kíséreltek meg, de csak a jobb keze sérült meg.

Érdekes adat számunkra az a közlése, hogy Mazari Kristóf Wittenbergből Magyarországra ment, Boroszlóban ordináltak és Nikléczi Sámuel elhunyt gályarab utóda lett. Mivel helységnevet Masznyik nem említ, Burius adatai alapján a nógrád megyei Tamásfalvára vagy Kürtöstre lehet gondolnunk.<sup>55</sup>

1681 nyarán arról tudósítja Masznyik *Lányi György*t, hogy megküldte neki a Wittenbergben *Simonides Jánossal* közösen írt könyvét, a „Gottes Kraft und Gnade” című emlékiratot.<sup>56</sup>

A legmegrendítőbb levelek azonban sajátos módon már hazai keltezésűek. 1685. szeptember 4-én Blatniczáról mint „exul et hospes” ír *Lányinak*. Leírja a sok zaklatást, amelyen átesett „és pedig hazajövetel óta is. Alig egy évig volt régi paróchiáján — írja — amikor onnan ismét elűzték és különböző turóc megyei paróchiákon kellett bolyongania. Bizonyára az ellenreformáció újabb hulláma érte Illaván. Haja is megöszült — írja — és alig hiszik, hogy még csak 45 éves. De nem adta fel reményét: „in patientia expectans meliora... ita nobis Deus patientiae exercitium et victoriae spem in et extra patriam constituit, distribuit” — írja.

Ugyancsak Blatniczáról tudósítja *Lányit* fél évvel ezután<sup>58</sup>, hogy milyen szomorú az egész ország és nép helyzete: Árvából elűzték ismét a lelkészeket, nagy a nyomor mindenfelé, rengeteg a koldús, akik csapatosan vonulnak naponta, és gyermekeiket kénytelenek elhagyni és gazdagabb emberekre bízni.

1686. június 10-én arról tudósít, hogy „solus comitas Turocz pleno ministerio evangelico gaudet — utinam et postea gaudeat!” — kiált fel mintegy. Írja, hogy *Ladiver Illés* eperjesi kollégiumi igazgatót április 5-én temették el a német templomba, Buriust minden nap várják vissza Korponára, *Simonides János* pedig Radványban működik. A nagy nyomort és létbizonytalanságot említve, szomorúan fakad ki a hazatért gályarab: „Si Germanice scirem, vellem redire nunquam!”

1689 nyarán<sup>59</sup> arról tudósítja *Lányit*, hogy hazajövedele óta háromszor útték már el: Illaváról, Hájból és most Zay-Ugrócból is távoznia kell. Mivel azonban ez utóbbi artikuláris hely lett, itt a várban mégis bent maradhatott, amint *Simonides* is az artikuláris Garamszegre menekült. Ott — írja — pünkösdi hétfőn egy pajtában tartott társa istentiszteletet, és alighogy bevezette a szertartást, valaki a pajtát felgyújtotta. *Major Pál* prédikátort is őrizetbe vették és Lednicze várába zárták, amiért egy kúriában engedély nélkül prédikálni merészt.

1695 Septuagesima vasárnapján írt levelében arról tudósítja *Lányit*, hogy Besztercebányán *Simonides János* lett a karácsonykor elhunyt Nikléczi Boldizsár utódja. Ugyanakkor érdekesen reflektál *Lányi* panaszkodó soraira, amely a hazaiak hálátlanságát veti a magyarországi evangélikusság szemére: „Non immerito Tua Claritas de ingratitude patriae conqueritur: nil certe sudoris et laboris meminimus?” — írja keserűen.<sup>59</sup> Utolsó, 1696. augusztus 18-i levelében pe-



dig ó- és újszövetségi igehelyekre hivatkozva ezeket a sorokat jegyzi fel: „Vivimus et valemus Deo favente Inter tribulos et spines (Gen 3,18), patientia et spe Sancti Spiritus animati (Róma 15,13).

Ezek ez idő szerint az alig egy évre rá az örök reménység hazájába költöző vándor utolsó ránk maradt sorai. Zay-Ugrócon, 1697. július 28-án, nem egészen 57 éves korában vett búcsút sokat hányatott földi életétől.

## Simonides János

Végül vessünk egy pillantást a negyedik evangélikus emlékiró, *Simonides János* esperes személyére és tevékenységére. A Szepesolasziban, 1648-ban született breznóbányai rektor sorsa és irodalmi működése szorosan egybefonódik Masznyik Tóbiáséval. Együtt szökönek meg Itáliában, együtt kezdik európai vándorlásukat. Ő a wittenbergi, (1676), majd jénai (1680) egyetemi évek után 1683-ban hazatérve három zólyom megyei gyülekezetben — Radványban, Héjban és Besztercebányán — köztisztviselőként álló esperesként és íróként 60 éves korában vett végleg búcsút egyházától és családjától. Az 1708. május 7-én elhunyt gályarabot Besztercebánya akkor evangélikus főtemplomába temették, de 9 évvel utóbb a templomot visszafoglaló jezsuiták nemcsak emlékéitől, de még csontjaitól is szabadulni akartak és kidobálták onnan a tetemeit.<sup>60</sup>

A nagy per, a rabság és a szabadulás emlékeit Simonides János alapos, kifejező, művészi formában dolgozta fel. Legfontosabb emlékirata a *Galeria Omnium Sanctorum*, amelynek Pozsonyban levő eredeti kéziratáról több késői másolat is készült. Ezek közül legértékesebb az Országos Széchényi Könyvtárban levő. 17 táblarajzzal illusztrált szép Album még *Széchenyi Ferenc* gyűjteményéből,<sup>61</sup> és az illusztráció nélküli, két záró mondat híján azonos szövegű 18. századi másolat *Jankovich Miklós* gyűjteményéből.<sup>62</sup> Nyomatásban a *Galeria* szövege először németül jelent meg 1806-ban Bécsben<sup>63</sup>, majd latinul 1865-ben Pesten<sup>64</sup>. Egy szlovák másolat is több példányban forgott közkezen a 18. század óta *Podhradsky János* gondozásában<sup>65</sup>.

A *Galeria*-ban Simonides a fő eseményekre koncentrált, de eltérően a többi szerzőtől, több eseményt, tényt, benyomást közöl, élesebb megfigyelésekkel. Sokszor ad véleményt a földrajzi érdekességekről, a lakosság életéről és erkölceiről.

Másik jelentős munkája — egyben azonban a *Galeria* szabadabb átdolgozása — a Wittenbergben 1679-ben megjelent „*Exul praedicalmentalis*” című terjedelmes latin költemény. Ez elégikus disztichonokban, latin és német prózai közbeszúrással ad tükröképet arról a nehéz helyzetről, amikor a fiatal vándornak koldúlnia kellett egy falat kenyérért. Műve ezért csaknem borongós gyászének az exulánsok sanyarú sorsa felett. Sorai bizonyítják, hogy Simonides tehetséges költő, aki jól ismeri a bibliát, a latin nyelvet, sőt az antik irodalmat is. A prózai szakaszokban a szenvedésről, Isten büntetéséről és a reménységről szól. Egy hosszabb prózai betoldásban szerepel azután menekülésének és további itáliai útjának a leírása. Mégis több, mint a *Galeria*, mert pl. több helyen új szempontokkal egészül ki, így Nápoly és Róma kulturális érdekességeinek leírásával is.

Ezeknek az élményeknek a leírása szerepel a Masznyikkal közösen írt *Gottes Kraft und Gnade* c., már említett könyvben is, ahol társa az ő fejezetei után írja vallásos vagy hazafias elmélkedéseit. Ennek a szövegközlésnek az alapját is a *Galeria* képezi, de kiegészül újabb érdekességekkel és útiélményekkel, vagy a katolikus egyház és szokások éles bírálattal.

Egy esetleges későbbi Simonides-életrajz megírásához a fentiekén kívül figyelembe kell még venni az OSZK-ban levő „*Simonides Johanni Biographia*” c. szlovák apostolicum<sup>66</sup>, valamint a Kellő ellen írt „*Collegium Apostolicum*” című, még Wittenbergben 1676-ban kiadott munkáját<sup>67</sup> és a többi, már fentebb em-

lített közös munkákat is, valamint a Magyar Országos Levéltárban levő autográf leveleit is<sup>68</sup>.

Mindezek együtt, a *Galeria* nagyszerű háttérével igazolhatják, hogy Simonides János, az utóbb még *Spener* kátéját<sup>64</sup> is szlovák nyelvre fordító pietista zólyomi esperes egyike volt kora legkiemelkedőbb szlovák egyházi írójának, akinek irodalmi tevékenysége vázlatos ismertetésével most már teljes lett az evangélikus emlékirók négyes parnasszusa. Azoké, akikre „nem volt méltó a világ” és akik még „bizonyosságok fellege” veszik körül még több évszázad távlatában is a ma nemzedékét.

Dr. Fabiny Tibor

## JEGYZETEK

1. A leggazdagabb irodalmi tevékenységet a magyarországi exulánsok közül *Klesch Dániel* és *Lányi György* folytatta. Vö. *Szinnel József*: Magyar írók élete és munkái, Bp, 1891—1914, 7. kötet. — 2. Ilyen elsősorban *Masznyik Tóbiás* Monumentuma (Ev. Orsz. Levéltár V. 42) és *Simonides János* Galériája (OSZK, Quart. Lat. 1181). — 3. A leggazdagabb hazai autográf-tárház e korból *Nikléczai Boldizsár* emlékalbuma: OSZK, 90. Duod. Lat. sz. alatt. — 4. *Burius János* Micae-ja, v. ö. 8. jcz. — 5. A sok közül csupán néhány jellemző adat a görzlitz állami levéltár több, mint 500 Lányi-levelet-öriz, a wroclávi egyetemi könyvtárban pedig a Masznyik-Lányi-féle levelezés teljes anyaga maradt fenn számunkra. — 6. A magyarországi exuláns-irodalom leggazdagabb lelőhelye a Hallei Magyar Könyvtár. Ennek kiváló ismerője elsősorban dr. *Bucsay Mihály* professor, a könyv- és kéziratanyag legújabb feldolgozását pedig *Pálffy Miklós* nyújtotta „Katalog der Handschriftensammlung der Hallenser Ungarischen Bibliothek” (Halle, 1965) és a „Bibliographische Seltenheiten der Hallenser Ungarischen Bibliothek. A Hallei Magyar Könyvtár könyvészeti régiségei” (Halle, 1967) c. műveiben. — 7. Tudvalevő, hogy a Hont megyei Korpona (Krupina) két neves evangélikus emlékirót is adott a gyászévtizedben a magyar protestantizmusnak: *Burius János* lelkész és *Lányi György* iskolaigazgató. *Burius* halálának éve kétségtelenül 1688, alig két évvel hazájába történt visszatérése után. Bizonyára innen adódik a félreértés, hogy csaknem napjainkig minden lexikon és életrajz szerint Lányi is 1688-ban halt volna meg. Az újabb levéltári kutatások mint alább látni fogjuk — kétségtelenül teszik, hogy Lányi csak 1701-ben halt meg Lipcsében, ahonnan, mint exuláns, soha nem tért vissza Korponára. — 8. *Burius* kéziratának eredetije a Pozsonyi Liceum Könyvtárában található. Kívánatos volna a Pozsonyban, 1664-ben megjelent, 220 oldalas *Lichner*-féle kiadás helyett az eredeti kéziratot egy szlovák-magyar koprodukció keretében billingvis formában kiadni. — 9. Ilyen pl. *Burius* Micae-jében (68. p.) *Garanczy Gáspárnak*, a korponai helyőrség református prédikátorának az említése, akinek a személyével tudomásom szerint még nem foglalkozott érdemlegesen az egyháztörténeti kutatás. — 10. *Kalinka Joachim*, a bitsei superintendencia püspöke 1600 körül született Trencsénteplicben és 1678-ban halt meg exulánsként Zittauban. Vö. J. S. Klein: Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn (Leipzig und Ofen, 1789), 2. k. 271—280. — 11. Micae i. m. 16. k. jcz. — 12. A két *Witnyédy*-levél korabeli nyomtatott másolata az Esztergomi Primási Levéltárban található Arch. Vetus 1790/1. sz. alatt. — 13. Klein i. m. 1. k. 157—170. — 14. *Drábik Miklós*, a cseh-morva atyafiak lelkésze 1588-ban született a morvaországi Strasznicban és 1671. júl. 16-án végeztette ki a Judicum Delegatum látítás és istenkáromlás vádjával Pozsonyban. — 15. Sajátos és mindmáig felderíthetetlen jelenség, hogy a 16. Itáliába hurcolt evangélikus közül a három időközben megszokotton kívül egyetlen egyőtől sem maradt fenn emlékirat. Igaz, hogy a 16-ból hatan (*Borhidai*, *Edui Illés*, *Gócs*, *Mazári*, *Paulovitz*, *Tinkovitz* és *Turóczi-Végh*) meghaltak útközben, mégis a hat olyan életben maradt ev. gályarabról tudunk, akiket Ruyter a gályákról kiszabadított és emlékirataikat megírhatták volna (*Bugányi*, *Leporini*, a két *Nikléczai*, *Steller* és *Zsédényi*). — 16. Vö. *Jozef Minárik* bevezető tanulmányát a T. Masnik-J. Simonides-ről írt „Z vlasti na galeje” (Hazából a gályára) című könyvben. Szlovák Szépirodalmi kiadó, Pozsony, 1960, 240 p., 16 képmelléklettel. — 17. *Pilárik István* exuláns esperesnek különösen a „*Currus Jehovae Mirabilis*” című memoárjára érdemes felfigyelnünk (Wittenberg, 1678), amelyben rendkívül érdekes — német nyelvű — korrajzot ad a hazai és külföldi viszonyokról. Vö. *Fabiny Tibor*: *Pilárik István* esperes élete. Lelkipásztor, 1965/12. — 18. J. Minárik i. m. 9k. — 19. *Wenzen* a *wyzwobozeni* K. Tob. Masnicusa. Kézirat a Budapesti Egyetemi Könyvtárban. Theol. 221. sz. alatt. 20. *Unerhörter Gefangnisprozess*, Halle, 1676. 21. *Gottes Kraft und Gnade*, Wittenberg, 1681. — 22. *Lani Georgii Captivitas et liberatio eius ex eadem miraculosa*. Kézirat az OSZK-ban 1191. Quart. Lat. sz. alatt. — 23. *Emil Dohmke*: M. Georg Lani coll. tertius der Nicolaischule 1684—1696. In: *Studia Nicolaitana*. Dem schiedenden Rektor Herrn Prof. D. Theod. Vogel dargebracht von dem Lehrerkollegium der Nicolaischule zu Leipzig, (Lipscse, 1884). *Lipscsei Egyetemi Könyvtárban* Hist. SAX. 2508. sz. alatt. — Vö. még *A. Forbiger*: *Beiträge zur Geschichte der Nicolaischule* (Lipscse, 1826) 2. Abt. 17, 19. és: *Programm*

des Nicolaigymnasium im Leipzig (Lipscse, 1874) 63. p. Uo. Hist. Sax. 1133 b. sz. alatt — 24. *Otto Kaemmel*: Geschichte des Leipziger Schulwesens von Anfänge des 13. bis gegen der Mitte des 19. Jahrhunderts (1214—1849). Leipzig und Berlin, 1909, 209—213. Uo. Hist. Sax. 2506. v. sz. alatt. — 25. *Agapetus Deductus et Reductus*... auf öffentlichen Theatre mit der Schuljugend zu St. Nicolai vorgestellte... „Lipscse, 1685 Megemlíti az irodalomtörténet során *Gottsched* is: „Nötlicher Vortrag zur Geschichte der deutschen dramatischen Dichtkunst“, l. k. 249. — 26. A „*Hermathena*“ (Lipscse, 1634) tartalmazza pl. Lányinak egy fiatalkori, még a nagyszabeni iskolában benyújtott záródolgozatát, érdekes módon éppen ezzel a mintegy sorsára mutató címmel: „De utilitate et necessitate peregrinationis“. Lipscse Egyetemi Könyvtár, Hist. Sax. 1552. — 27. *M. G. Lantii Mausoleum Saxonum tripartitum, seu Panegyrici Parentales, Aniversarii, quibus Ser. et Pot. Electorum Saxoniae linea Albertinae vita mors et res gestae Lipsiae in Templo Academico solennium tres annorum prosa et carmine heroico sunt dicta et decantata.* (Lipscse, 1695/14, század változófejedelem rézmetszetével, 554 p. Uo. Hist. Sax. 1551. — 28. *Emilié E. Eichler*: Leben und Wirken des slowakischen Schriftstellers *Georg Lani* in Leipzig. In: Zeitschrift für Slavistik V. 1960, 565 kk. — 29. *E. Eichler* — *A. Blaschke*: Briefe des slowakischen Schriftstellers *Tobias Masnicus* an *Juraj Lani*. In: Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1966/2 (1). Halle, 1966, 48. (Egyetemi Könyvtári jelzete: P. 21. 985). — 30. *Krupecz István*: Masznyik Tóbiás fogsága és kiszabadulása. Prot. Szemle 1892, 83—82 és klny. — Uő: Az illavai hitvalló. Pozsony, 1894, 22 p. — Uő: Gefangenschaft und Befreiung des ungarischen Bekenners *Tobias Masnicus*. = Ev. Glocke 1897 és klny. — 31. OSzK 4. Oct. Slav. Az 1798-as kézirat 19. századi másolata, 1—35 p. — 32. Uo. 2381. Quart. Lat. — 33. EOL, V. 42, 584 p. — 34. + 1679. VI. 12. *Vö. Schmal* — *Fabó*: *Adversaria*, 1765, 246. — 35. *Zsüszky Mihály*: *Krmann Dániel* ev. püspök élete és műve 1663—1740. Bp., 1899, 118 p. *Szimonidesz Lajos*: *Krmann Dániel* ev. püspök főbenjáró pere, iratai a Magyar Országos Levéltárban. Ruzomberok, 1940, 69. — 36. *Minárik* i. m. 9 kk. — 37. Uo. 177 kk. — 38. „MONIMENTUM... quod... Tobias Masnicus... Pannonius, Eccl. A. Inv. Conf. Diaconus... tunc a captivitate et abductione in Italiam ob Evangelium Jesu redit, Exul Christi... erexit... 1676...“ — 39. Masznyik ordiációjánál a következők voltak hivatalból jelen és látták el avatásának szövegét aláírásukkal és pecsétjükkel: *Katinka Joachim* illavai lelkész, *Trencsén, Liptó, és Árva püspöke, Sartorius András* kassai lelkész, *trencsényi esperes. Sinapius János*, *trencsényi lelkész, Lissovius István* illavai lelkész, egyházmegyei jegyző és *Schmidellus Mátyas* bellusi lelkész. — 40. A „Testimonium Captivitatis et Liberationis Aus Weischland“ aláírói (Nápoly, 1676. VII. 12.): *Georg Velz, Filip Velz, Jacob Reillard, Balt Langenmantel, Joh. H. Amenda, J. B. Schanternell, D. Weickmann, Franz Strauss* és *J. A. Khorn*. — 41. A Testimonium Augustanum aláírói *Jakob Müller* esperes és *Ch. Pfanz* esperes voltak. — 42.

A nagy *Lavater* testvére *Joh. Henr. Lavater* zürichi orvos volt, aki két ízben is irt bejegyzést Masznyik albumába: 1675 őszen Zürichben és 1680 tavaszán Augsburgban. — 43. *Joh. Henr. Heidegger* testvére *Joh. Conrad Heidegger* zürichi prokonzul volt. — 44. Jenában *H. B. Roth* rektor, *Jog. Musaeus, Frid. Bartmann, Ph. Müller, Joh. Hayer* és *Joh. Teller* professzorok írtak be Masznyik albumába. — 45. A Lipscse Akadémia részéről *Frid Rappolt* rektor és *Georg Liefmann* dékán bejegyzéseit találjuk az emlékkönyvben. — 46. A wittenbergi egyetem rektorai közül 1676-ban *Michael Sennert*, 1679-ben *Gottfr. Strauss*, 1681-ben *Joach. Sterger* bejegyzését találjuk, a professzorok közül pedig *Salov Abraham, Joh. Meissner, Joh. Andr. Quenstedt, Joh. Deutschmann, G. Casp. Kirchmeyer* és *Mich. Waltherr* autográfáit. — 47. Masznyik Hallében az exulánsok közül *Klesch Dániel*, Lübeckben *Pomeránus Sámuel* szuperintendenst, Hamburgban pedig *Anton Reiser* volt pozsonyi lelkész látogatta meg. — 48. *Lásd* a *Monimenta* 437, 497. és 407. oldalait. — 49. Thornban *Rezik János* eperjesi igazgató jegyzett be albumába: 475p. — *Dan zigban* az ottani lelképásztorok írásai mellett érdemes három sáros megyei evangélikus nemes: *Keczer Gábor, Szulay Pál* és *Sadóssy Márton* (valószínűleg a későbbi *Hakórczi-korabeli püspök*) autográfáira felfigyelni: 512—514. p. — 51. A tübingeni egyetem rektora *Joh. Ludw. Mögling* (479) és *Hopfer* professor (282) is írt a *Monimentumba*. — 52. Drezdában *Carpzow Sámuel* szuperintendens (127) is meglátogatta Masznyik. — 53. Boroszlóban *Milohowsky János*, breznóbányai lelkész, zólyomi esperes látogatta meg (423). — 54. *Eichler Blaschke* i. m. 1681. II. 15-i levél. — 55 Uo. év és hely nélküli levél, valószínűleg 1681 ből. — 56. Uo. Wittenbergből 1681. aug. 24-i levél. — 57. Uo. Biatniczáról 1681. február 20-án írt levél. — 58. Uo. Zay-Ugróczról 1689 júl. 3-án kelt levél. — 59. Uo. Zay-Ugróczról 1695. Septuagesimae vasárnapján kelt levél. — 60. *Schmal Adversaria* i. m. 272. — 61. OSzK. 1181. Quart lat. A szürke vízfestékekkel festett illusztrációk a következők: két szimbolikus emléma, pozsonyi bíróság előtt, két lipótvári kép, menetelés Itáliában, váratlan szabadulás, ebéd és ima a szabadulás után, visszafelé a tengeren át, bizonyítványok, olasz, svájci, német egyetemekről, majd 17 táblarajz magyarzatokkal. — 62. OSzK, 1161. Quart lat. Az előző tőbblete ez a két mondat: „Tantum de fatis. Sequuntur iam eorum testimonia, quae si cui placebit et libet legere, in libro manu Simonidis propria conscripto potest“. — 63. *Magazin für Geschichte... der Oesterreichischen Monarchie*. I. K. Wien, 1806, 146—214. p. — 64. *Fabó*: *Mon. Ev. Ac. in Hung. Hist.* 3 k, Pest, 1865. 355—387. p. — 65. Ebből a *Lautek Márton* által 1798-ban leírt fordítás a legközismertebb: *Vezeni a vsvobozenni Jána Simonidisa*, vö. *Minárik* im. 745. — Egy-egy másolat ebből az EOL-ban és a Szarvasi Ev. Levéltárban is található. — 66. OSzK, 40. Oct. Slav. — 67. *Idézi Klein* i. m. 1. 408. — 68. Magyar Országos Levéltár, *Radvanszky* család levéltára, II. o. XXXIII. cs. 59—62. — 69. A keresztény tanítás magyarázata, Zittau, 1704.

## A prédikátorperек történeti háttére II.

### A lipóti abszolútizmus adó- és valláspolitikájának összefüggései

Az 1672. évi kuruc támadás, amely az első hetekben hatalmas átütő erővel bontakozott ki, felettébb súlyos dilemma elé állította a bécsi kormányt. A kezdeti időszakban ui. a felkelés egyaránt élvezte a parasztság és a nemesség támogatását, s az adópolitika szempontjából ez azzal a tanulsággal szolgált, hogy az 1671 júniusától alkalmazott adórendszer a magyar társadalom mindkét alapvető osztályával szemben találta magát. A magyarországi jobbágyok és földesurak ebből adódó közös érdekeltiségének, s Bécs elleni összefajzásuknak ez a felismerése jutott kifejezésre abban az átiratban, amelyet az udvari haditanács 1672. október 2-án ezügyben a magyar kancelláriához intézett: „Mint hogy kint, hogy a magyarországi földesurak azért támogatják vagy túrik alattvalóik engedelmességét és felkeléseit, hogy erre hivatkozva maguknak se kelljen fizetniük a repartitót, öfélége kegyelmesen megparancsolta, hogy az összes vármegyékét megintsék: valamennyi földesúr fékezze meg és büntesse kellő módon ellenszegülő és rebellis alattvalóit.“<sup>31</sup> Egészében megmutatkozott tehát, hogy az új bécsi adópolitika az alapvető osztályerőviszonyok szempontjából egyfajta „légtüres tér“-be, társadalmi „senki föld“-jére került: a földesurak állami adózásának erőltetésével úgy és anélkül tette közkérra a nemesség politikai együttműködését, hogy hatékony jobbágyvédelmi intézkedésekkel megnyerte volna magának a parasztság támogatását. Adó-

rendszerének ebből az újabb és immár második fiasokójából a Habsburg-kormány tehát újból kiutat keresett, s ezt 1672—73 fordulóján abban vélte feltalálni, hogy a földesúri adózásról való lemondással egyidejűleg egyszer s mindenkorra véget vetett a magyarországi jobbágyossággal való kacérkodásnak — azaz mindent egybevéve, energikus, határozott mozdulattal választotta a rendi erőkkkel való együttműködés, a társadalmi „konzervativizmus“ alternatíváját.

### A reformirányzat alulmaradása

Az abszolutista politikát folytató bécsi udvar csak a felületen szemlélő számára tűnhet valamiféle tagolatlan és statikus képződménynek; a közelebbi vizsgálat fényénél feltárul a szembenálló politikai erők játéka. Az abszolutizmus magyarországi bevezetését például, a jelek szerint, már az 1670 őszi kezdetektől a különböző álláspontok, irányzatok és érdekcsoportok heves összecsapásai kísérték. Ezek a nézeteltérések, pártküldelemek — a fentiek szerint érthető módon — különösen 1672 őszen váltak élessé. Mint a Bécsbe akkreditált pápai nuncius egykorú jelentéseiből nyomon követhetjük, a magyarországi politika főirányának kérdésében két párt állt egymással szemben. Az egyik párt a katolikus klérus prominens képviselőiből állt, az élükön

Szelepcsényi György primással, a háttérben pedig a nuncius és a Szentszék támogatásával. Ez a párt, amely mindig számíthatott a császár és az őt körülvevő egyházi személyek, főként a jezsuiták pártolására, kezdettől fogva az ellenreformációs rendszabályokat, mindenekelőtt a protestáns tempomok elvételét szorgalmazta, s rossz szemmel nézte, helytelenítette a jogeljárásai politikát, valamint az abszolutista adórendszabályok alkalmazását. A másik irányzatot a nuncius a „politikuskok” és „miniszterek” pártjaként emlegette, anélkül sajnos, hogy személy szerint is megnevezte volna őket — habár más források alapján itt elsősorban Lobkowitz-ra és Montecuccoli-ra kell gondolnunk. Ez a párt az abszolutista politika és a jogeljárás minél radikálisabb alkalmazásáért szállt síkra, miközben óvatosságot, körültekintést ajánlott az ellenreformáció keresztülvételében. A két irányzat nagyjában 1672 késő-ősziéig tartotta egyensúlyban egymást, aminek az volt a következménye, hogy addig az időpontig alapszabály véve mind a kettő keresztülvitte a maga akaratát, azaz a bécsi udvar egyszerre folytatta a templomelvételek, a jogeljárás és a szigorú adóztatás politikáját. Ez az egyensúlyi helyzet billent aztán fel a fentiek szerint a kuruc felkelés hatására, 1672 őszén — ekkor immár visszavonhatatlanul a katolikus klérus javára.<sup>32</sup>

A politika természeté már olyan, hogy ha egy-egy válsághelyzet áll elő, a szembenálló irányzatok mindegyike továbblépésre, önmaga lényegének fokozott feltartására kényszerül, mert csak ez biztosíthatja felülke-rekedését — vagy akár pusztá fennmaradását is — az alternatív álláspontokkal szemben. A politikai küzdelmeknek ez a dinamikája mutatkozott meg abban, hogy mindkét fent említett irányzat részéről éppen 1672—73 fordulóján táján hangzottak el a legradikálisabb követelések a magyarországi politika jövődöbeli alakításával kapcsolatban. Ami pl. az abszolutizmus híveinek a táborát illeti, a bécsi udvar köreiben már korábban is akadtak egyes tanácsosok, akik a magyarországi földesúr-jobbágy viszonyba való beavatkozást, a jobbágy földesúri kizsákmányolásának központi szabályozását, mérséklését kívánták — természetesen mindig is azzal a céllal, hogy az állam fokozottabban részesülhessen az alattvalók munkájának a hasznából.<sup>33</sup> Most azonban a kuruc felkelés reflexeként, 1672 decemberében, a magyar királyság „lecsendesítése és biztosítása” céljából a földesúri munka-, pénz- és terményjádék központi szabályozásán kívül a nemesség politikai bázisának megtörésére, a vármegyei autonómia eltörlésére is hangzottak el javaslatok egyes buzgó hivatalnokok részéről.<sup>34</sup> S hogy ez így történt, az persze korántsem véletlen, az szervesen következett a fentebb ismertetett előzményekből. Ha ugyanis egyszer a földesurak adóra kényszerítése — mint korábban láttuk — elsősorban a nemesi vármegyék ellenállásán hiúsult meg,<sup>35</sup> egy következetesen végiggondolt abszolutista állásponttól kétségtelenül logikus válasz volt a vármegyei autonómia ellen intézett hadüzenet. Pontosabban szólva: logikus lett volna egy ilyen felelet! Mert ez a hadüzenet végül is nem ment el a címzetthez, hanem javaslat formájában megrekedve, következmények nélkül merült alá a bécsi bürokrácia aktatengerében. Az abszolutizmus szociális reformváltozatának rövid, másfél éves kísérlete — helyesebben mondva, annak is inkább csak a tendenciája — ezzel hosszú történeti korszakra lekerült a politika porondjáról, hogy majd csak több mint egy évszázad múlva bukkanjon újra fel II. József felvilágosodott abszolutizmusában.

Ehelyett — a továbblépés helyett — bekövetkezett a szükségserű visszalépés a bécsi udvar magyarországi adópolitikájában. 1672. október 5-én kiadott rendeletében Lipót ugyan még egyszer megerősítette a repartíciót, a jobbágyok és földesurak közötti megfelezését, mint ahogy még az év novemberéből is maradt nyoma annak, hogy ennek a kvótának a betartását szorgalmazta.<sup>36</sup> De ez körülbelül az utolsó életjele is a császári adópolitika kezdeti irányának, a földesurak megadóztatására irányuló elhatározásnak, amelyet rendeletileg ugyan nem vontak vissza (ezt alighanem már csak a Habsburg-politika tekintélyföltése sem engedte

volna), de nem is erőltették tovább: hagyták szép lassan feledésbe merülni. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint Zrínyi Ilonának (akkor már I. Rákóczi Ferenc özvegyének) egy 1678 januárjában kelt levele, amelyben Szabolcs vármegyének Lipót 1671. évi rendeletén alapuló felszólítását, hogy vencesellői jószágai után adózzék, a következő érvekkel utasította vissza: „Mint hogy mind eddig is e magyar hazában levő méltóságos emberek, úri, nemesi és főrendek is azt magukra nem as-sumálták, hogy a portális contributioknak felét maguknak kellettnek praestálni, s annival inkább, hogy maguk szabad kuriájuktól portális contributiot fizessenek, soha azt senki sem követte el, ehhez képest kegyelmek is bölcsen ítélje meg, miképpen lehessünk mi is efféle új dolognak elkezdői.” (kiemelések tőlem — BL.)<sup>37</sup>

A földesúri adózásról való hallgatóságos lemondás természetesen azzal a következménnyel járt, hogy az országra kivetett repartíciós adó 1672 után immár kizárólag a jobbágyokra nehezedett. Ugyanakkor — az első kuruc felkelés sokkhatására — a bécsi politika egyszerismindenkorra felhagyott azzal a törekvéssel is, hogy akárcsak szavakban is társadalmi méltányosságot prédikáljon, vagy az alattvalók rokonszenvének a megnyerésével kísérletezzék. Ezzel szemben pusztán finánciális megfontolásból — hogy ti, az adó tényleges begyűlésének a feltételeit biztosítsák — a kormány ismét visszakozott egyet a repartíció összegében, s 1673. január 1-től az addigi 40 forint helyett megelégedett évi 28 forintra egy-egy jobbágyporta után. Ez a 30%-kal csökkentett kivetés volt azután érvényben 1678 tavaszáig, amikor is a portális adó összegét újabb 16%-kal szállították alá, csak hogy ebbe a kivetésbe ekkor már az időközben megsappant városi accisa-jövedelmet is beleszámították, úgy hogy a két adófajta együttes összegét a korábbi elvárásokhoz képest több mint 50%-kal mérsékeltek. Amikor aztán az 1681. évi soproni országgyűlésen a lipóti abszolutizmus „első kiadás”-ának egész adópolitikáját eltörlték, az 1671 márciusában eredetileg kivetett 870 ezer forint körüli összegnek immár csupán a 19,5%-a, de az 1671 júniusában felére mérsékelt adónak is mindössze a 39%-a volt érvényben.<sup>38</sup>

De nem csupán a földesúri adózásról való lemondásban és az összegszerűségében jutott kifejezésre a lipóti abszolutizmus visszavonulása az adópolitikában. Visszatükröződött ez abban is, hogy bizonyos tervszerűsége való törekvésekről, egyfajta koncepció megvalósításának a szándékáról (gondoljunk pl. az 1672 nyarán elrendelt portáosszeírásra) csupán a bevezetést követő másfél évben beszélhetünk az abszolutizmus adórendszerében, viszont nyoma sem maradt mindennek 1673 után. Ha például a „gyászévtized” közepének a forrásait tanulmányozzuk, úgy a legteljesebb rendetlenség, a szó szoros értelmében vett *adóanarchia* képe ötlük a szemünkbe, amelyben immár az egyes császári katonai parancsnokok és alárendeltjeik féktelen meggazdagodási vágya, vagy a pillanatnyi szükségletek azonnali kielégítése vitte a prímszeret, anélkül szinte, hogy bármilyen központi szabályozás érvényesült volna. Az embernek olykor szinte az a benyomása, hogy 1672 végétől a bécsi udvar szándékosan odahajította a gyeplőt a császári katonaságnak: boldoguljon az úgy, ahogy tud, fegyverei hatalmával. Amit tehát az ország népe nyert volna egyik oldalon az állami adó több lépcsőben végrehajtott leszállításával, azt a másik oldalon bőven elvesztette a császári zsoldos katonaság szabad zsákmányolásával. S ha kutatásaink jelenlegi szintjén, ma még nem is mernénk vállalkozni az ország lakosságára nehezedő adó- és katonai terhek együttes felbecsülésére, az az eddigi alapján is nyilvánvaló, hogy a lipóti abszolutizmus visszakozása végülis egyetlen vonatkozásban bizonyult „eredményes”-nek: megszűnt a nemesség zaklatása az állami adózásban való részvételért, s ezzel együtt bécsi udvar jó időre felhagyott a rendi kiváltságok egyik legfontosabbika, a nemesi adómentesség ellen intézett támadásaival.

Míndez — a fentiek után nem szorul hosszabb bizonyításra — egyben a rendi érdekeket képviselő kato-

likus irányzat felülkerekedését, győzelmét is tükrözte a bécsi udvar berkeiben folyó pártküzdelemben. Az erők eltolódását, mint már korábban is (pl. 1670 októberében),<sup>39</sup> ismét Szelepcsényi érsek helyzetének megcsúszdulása, politikai súlyának növekedése fejezte ki a bécsi udvar hierarchiájában. Közvetlenül az első kuruc felkelést megelőző hetekben, 1672 nyarán ugyanis a primás szénája meglehetősen rosszul állt a császári udvar házatáján. Az öreg főpap ti. a maga szokott nyíltságával ekkor újra többszörösen kikelt az abszolutisztikus rendszabályok, mindenekelőtt az új központi kormány szerv, a Gubernium már akkor tervbe vett felállítására ellen, mire az ellenpárt jónak látta ismét forgalomba hozni az érsek „rebellis” múltjáról — ti. a Wesselényi-féle összeesküvésben való részvételéről — szóló mende-mondákat, ami akár a magyarországi katolikus egyház fejének magas tisztségéről való letaszításával és bukásával is végződhetett volna. A fordulatot etéren az a testimoniális jelezte, amelyet 1672. október 12-én maga Lipót állított ki a primás ártatlanságáról.<sup>40</sup> De ez az uralkodói döntés — a császár személyes kezességvállalása Szelepcsényi megbízhatóságáról — már akkor született, amikor javában folyt a vita, dúlt a pártküzdelem a magyarországi felkelés okai és tanulságai körül. A bécsi nuncius szeptember 25-i jelentésében közölte be arról, hogy a „politikusok” a templomok visszavételét mondják a magyarországi zavarok főokának, míg ő maga az új adóztatást és a jogvesztés elméletét okolja, majd október 9-én adta tudtul, hogy megszólalt ezügyben az esztergomi érsek is, aki úgy nyilatkozott, hogy nézete szerint a zavargások oka nem a vallás, hanem az abszolutista elnyomás és az adóztatás.<sup>41</sup> Lipót három nappal később kiállított kezességlevele ebben az összefüggésben szinte úgy tekinthető ezek után, mint nyomatékos uralkodói állásfoglalás a két párt között dúló vitában — mint egyértelmű kiállítás a hivatalos egyházi felfogás és értékelés mellett.

És csakugyan! Szelepcsényi ügyének rendeződését csakhamar követte az érsek bíborosi méltóságra történő előterjesztése, méghozzá először a nuncius megkerülésével, személyesen Lipót aláírásával. Majd miután ezért a római kuria formai kifogást emelt, s 1673. január 8-án a császár kívánságára maga a nuncius is csatlakozott Szelepcsényi bíborosi felterjesztéséhez<sup>42</sup> — ez az aktus mintegy szimbolikusán is kifejezte, hogy a reformirányzat minden tekintetben alulmaradt a „dialdalmos” rendi-egyházi érdekekkel szemben.

### Az ellenreformációs radikalizmus meddő győzelme

Történeti mértékkel mérve, ez volt, íme, az a pillanat, amikor a kassai fogolycsere-ügylet kapcsán Szegediék és Volkráék felterjesztették a bevezetőnkben ismertetett ördögi tervet az ország összes prédikátorai elleni hajtóvadást megindítására. A katolikus klérus ebben a tekintetben valahogy úgy okoskodhatott, ahogyan Bársony János ítélmester, aki 1672 áprilisában így számolt be Rottalnak a Szokolca környéki protestáns templomok elfoglalása körül szerzett tapasztalatairól: „Közönségesen mindenütt csak a repartitiot sajnálják, s jobban, mint a reformatiot (értsd: az ellenreformációt), annyira, hogyha a repartitio tollálatnék, jó reménység lehetne a generális reformatioban.”<sup>43</sup> — Nos, a repartitio teljes eltörlését ugyan nem sikerült elérnie az egyházi pártnak, de az 1672. évi kuruc felkelés hatására mindenesetre kivívta a nemesek zaklatásának felfüggesztését, s az állami adóterhek mérséklését —

itt tehát a megfelelő pillanat, vélhették, hogy vallási téren kieroszakolják a döntő frontátörést. Ha tehát az imént tárgyalt 1672 őszi válsághelyzet, mint említettük, mindkét irányzatot „továbblépés”-re, s ezzel együtt önmaga lényegének „mélyebb” feltárására készítette, úgy Volkráék és Szegediék 1673 februári felterjesztése éppen azért jöhetett „kapóra” az egyházi pártnak, mert az abba foglalt javaslatok nagyon is alkalmasak voltak erre a „radikális” továbbfejlesztésre, arra ti., hogy a templomfoglalások viszonylag „szelidebb” módszere után az egyház immár a protestáns papság gyökeres felszámolását tűzze ki célul. Hogy mind e közben a katolikus egyház érvelése feloldhatatlan ellentmondásba bonyolódott — mert hiszen előbb a rendi érdekek védelmében a bécsi udvarral szemben az abszolutista adót mondotta a felkelés főokának, majd később az ellenreformáció nagy támadásának igazolására elsősorban a protestáns papokat okolta a kuruc támadásért — azon a legkevésbé sem kell megakadnunk, mert hiszen itt mindkét esetben egy és ugyanazon hatalmi érdek eszmei igazolásáról volt szó, amelyet időponttól, alkalomtól és az ellenfél személyétől függően lehetett változtatni. Akár így, vagy akár úgy — a katolikus egyház vezérkara kétségtelenül most látta igazában elérkezettnek az időt nagy álma, az ősei katolikus hitéhez visszatalált, egy vallású ország megvalósítására.

Így következett be tehát a fordulat a bécsi abszolutizmus kezdeti, mégoly erőltet reformpróbálkozásaitól a konzervatív ellenreformációs radikalizmus tartós felülkerekedése felé. A kezdeti „fellazulás” után így zárult szorosra ismét a bécsi udvar és a magyar nagybirtokos arisztokrácia, a katolikus rendiség egymásrautaltsága, érdekszövetsége a lipóti abszolutizmus rendszerében. S hogy a politikai fejlődés végül is ilyen irányt vett, s nem valamilyen másikat, az persze korántsem véletlen! Valamiféle „népjóléti”, jobbágyvédő reformabszolutizmusnak még nem értek meg a feltételei Európának ebben a térségében. Magyarországon, mint ahogy általában Kelet-Közép-Európa szélesebb régióiban is, hiányzott még a városi polgárságnak, az ipari és kereskedelmi tőkének az a minimuma, amely a klasszikus nyugat-európai monarchiákban a szükséges gazdasági-társadalmi és politikai bázist adta a nemesség partikuláris hatalmának a megtöréséhez. A hiányzó polgárság pótlékeként viszont a jobbágytság nem lehetett az abszolutizmus társadalmi bázisa — sem nálunk, sem másutt —, mert az abszolút monarchia lényege szerint feudális államrend volt, amely még a rendi partikularizmusnak is a nemesi uralom meghosszabbítása és korszerűsítése végett üzent hadat. Ami pedig a programszerű állami jobbágyvédelmet illeti, annak nagyrészt ugyancsak hiányoztak a gazdasági és társadalmi előfeltételei. Ahhoz, hogy Mária Terézia és II. József abszolutizmusa egy évszázaddal később programjába vehesse a jobbágy-földesúr viszony állami szabályozását, miközben türelmi politikát folytat vallási téren — azaz a lipóti politikának éppen az ellentétét valósítsa meg — összm monarchiai viszonylatban a protekcionista iparpártolás és a merkantilista kereskedelempolitika, általában az ipari termelőerők fejlődésének közben eltelt évtizedekre volt szükség — a korszerű szükségletek, felismerések és eszmék olyan átöröszése, amelytől Lipót Ausztriája még messze, nagyon messze állt. Az abszolutizmus teljesíthetett, mint ahogy teljesített is progresszív küldetését Európa más, fejlettebb részeiben — a mi országunkban, meggyőződésünk szerint, a XVII. században még nem az abszolutizmus, hanem az állami központosítás volt napirenden, mert a történelem még nem mutatott fel a központi hatalomnak és a rendiségnek a rendi dualizmus

intézményes keretén belüli együttműködésén túlmutató alternatívát. Minden olyan törekvés tehát, amely a rendiség korlátozásán túl annak teljes kikapcsolását és felszámolását is tervbe vette, szükségszerűen akadt el, futott zátonyra a történeti feltételek elégtelenségén.

Minden azonban, nézetünk szerint, nem menti a lipóti abszolutizmus ellenreformációs „eltérülés”-ét; ellenkezőleg: az egész abszolutista kísérlet tökéletes megalapozatlanságát, éretlenségét és meddőségét leplezi le. A fentiek alapján elmondhatjuk: a Habsburg-abszolutizmus, amely az 1670-es években a maga teljes leplezetlenségében mutatkozott meg, semmilyen formájában nem tartogatható haladó, reális és tartós megoldásokat a magyar társadalom távlati szükségletei számára.

De nemcsak a történeti haladás szempontjából volt meddő a Habsburgok magyarországi abszolutista politikája; meddő maradt az végül is az ellenreformáció által kitűzött közvetlen célok tekintetében is. Mert az adópolitika látványos veresége után bekövetkezett a térítési politika csendes kudarcra is: a templomok elvétele, a gyülekezetek feloszlatása, a prédikátorok elűzése, perbe fogása és elítélése, a testi és lelki erőszak megannyi nyílt és raffinált alkalmazása, a bécsi kormány, a főpapok, a szerzetesrendek, a kamarák és a császári hadsereg egyesített erőfeszítései sem voltak elegendők ahhoz, hogy megtörjék a magyarországi protestantizmus ellenállását. Alighogy Pozsonyban hatalmas apparátussal befejezték a protestáns prédikátorok ellen rendezett két nagy kirakat-per, amelynek nyomán a döbbenet hullámai futottak szét az országban, 1675—76 fordulójától már ismét a gyülekezeti élet feléledéséről futottak be jelzések az ország különböző vidékeiről. A jolsvai katolikus pap pl. már 1675. november 20-án azt jelentette Kassára, hogy az elűzött prédikátor visszatért a városba, s éjjelenként a „luteránus mételey”-t terjeszti. Ugyancsak ő adott hírt arról is, hogy a balogi uradalomban oly nyugodtan „éldélgelnek” a protestáns „farkasok”, akárcsak 20 évvel azelőtt.<sup>44</sup> De nem volt más a helyzet az Erdély felé eső országrészekben sem: Csáki István szatmári főkapitány innét arról tájékoztatta Teleki Mihályt egyik 1676. évi levelében, hogy Szatmár, Szabolcs és Bereg vármegyék területén már újra mintegy 200 (!) prédikátor fejt ki titkos lelkipásztori tevékenységet.<sup>45</sup> Még ugyanabban az évben a harcias egri püspök, Bársony György az Ung vármegyébe visszaszivárgott prédikátorok ellen fakadt ki, példás megbüntetésüket sürgetve.<sup>46</sup> Végül említsük meg a beregi fiskális javak provizorának, Ónody Jánosnak a kamarához küldött latin nyelvű jelentését is 1677 januárjából: „ezekre a Tiszán inneni (értsd: tiszaháti) részekre csaknem az összes akatolikus prédikátorok visszatértek, s mindegyikük ellátja a szolgálatát a maga templomában, mindent a saját szertartásuk szerint intézvé.”<sup>47</sup>

Az üldözött protestáns egyházaknak, gyülekezeteknek ebben a halk, szinte észrevétlen feléledésében természetesen több tényező játszott közre, így nem utolsó sorban az a körülmény, hogy az államhatalom minden eszközeivel támogatott katolikus egyház paphiány miatt nem tudta teljesíteni a lelki gondozás feladatát,<sup>48</sup> azaz egyszerűen nem volt felkészülve a térítéssel megszokozódó tennivaló ellátására. De a lényegen és végeredményen ez mitsem változtat. A protestáns gyülekezetek, amelyek abban a korban az emberek közösségi életének elsődleges fórumai voltak, önmagukban és önmagukért is helytálltak: mint kiegyenesedő fűszálak — már a vihar tombolása közben, majd annak elvonulása után — élték túl a legvadabb megpróbáltatásokat.

Ebbe a „csendes” győzelembe épült bele lelki-erkölcsi kovászként a hitvalló prédikátorok példája, mártíromsága, helytállása is, amelynek történeti hátteréhez, illetve e háttér jobb megismeréséhez kívánt tanulmányunk néhány szemponttal, adalékkal hozzájárulni.

Benczédi László

## JEGYZETEK

31. OL. Magyar Kancellária levéltára, *Insinuata Consilii Bellici*, Nro. 338. — 32. A két iránzat vitájára I. Vanyó i. m., főként a 60., 61., 62., 63. és 67. oldalakat. — 33. Így figyelmet érdemel egy, sajnos, név és kelet nélküli, de kétségtelenül még 1671—72-ből származó tanácsosi előterjesztés, amely a kincstári jövedelmek növelésének akadályait számba véve, éles szavakkal kelt ki a magyarországi szociális viszonyok visszasságai ellen. Ebben a javaslatban, latin eredetiben, többek között a következőket olvashatjuk: Hasznos lenne, ha „a nyomorult parasztnak segítség adanék, hogy egyes zsarnoki földesurak ne követeljenek tőlük többet, mint amennyit urbáriumuk előír. Senki nem hinné — folytatja az előterjesztés — milyen hitványul bánnak velük! Ha a földesur családjában mennyegzőt ülnek, tüstént itt az új adó; ha gyásza van, ha gyermekeit keresztelik, megintcsak adót, ajándékokat és más terheket vetnek rájuk. Ha mindez megszüntetnék, a nyomorult jobbágy örömet adozna a köz javára” — vonta le következtetését a javaslattevő. — L. Wien, Staatsarchiv, *Hungarica, Specialia*, fasc. 325/a, folio 163—164. — 34. Egyik ilyen javaslattevő volt (1672. december 27-én) a szeptesi kamara elnöke, a fentebb már megismert Volkra gróf, aki, miután indítványát elvetették, pártolhatott át a szélsőséges ellenreformáció hívei közé. A közös lényeg nála, úgy látszik, az volt, hogy mindenképpen a radikális megtorlás pártján állt, történjék az akár a rendiség elleni fellépés, akár az ellenreformáció formájában. Fentiekre I. Adam Wolf: Fürst Wenzel Lobkowitz, 1609—1677, Wien, 1869, 353—354. o. — és Acsády i. m. 245. o. — 35. Erre a fentebb elmondottak mellett jó példát mutat Sopron vármegye esete is, ahol a közigyűlés, több más megyéhez hasonlóan, 1672 februárjában még olyan végzést hozott, hogy a repartitiot „a grófok, bárók, egyháziak és világiak, nemesek és parasztok minden kivétel nélkül, arányos és méltányos elosztásban fizessék” (I. Litt. fasc. 55, 1672/42. Kövér Gábor kamarai tiszti jelentése 1672. febr. 19-én), de ahol a nagy nekibuzdulás nem tartott sokáig, mert 1672 novemberében, amikor az adókvóta földesurak és jobbágyok közötti megfeleléséről szóló királyi parancs megérkezett, a megyei kongregáció egyszerűen kijelentette: „őfelsége mandátumát elfogadni nem hajlandók, hanem a porták után fizetendő adó egész súlyát a jobbágyokra vetik.” (I. Litt. fasc. 56., 1672/285, Joannes Rakolupski jelentése 1672. nov. 15-ről) — 36. Lipót 1672 okt. 5-i pátensét 1. OL. Thököly-szabadságharc levéltára (TSzL), XIII/2, folio 4. — A novemberi utalás Rakolupski kamarai tiszti 1672 nov. 15-i jelentésére vonatkozik, 1. az előbbi jegyzetben. — 37. Szabolcs vármegye adózási felszólítását 1. TSzL. VIII/2, folio 104, 1678 jan. 17 — Zrínyi Ilona válasza: OL. *Lymbus Series* I. fasc. 24., folio 26, 1678 jan. 24. — 38. Az 1673 jan. 1-i adószállításra vonatkozó királyi pátens eddigi kutatásaim során, sajnos, még nem került a kezembe. Az adómérséklés ténye viszont egész sor közvetett forrásból megállapítható; ezek közül itt csak Draskovich Miklósnak 1673 máj. 30-án a pozsonyi kamarához írt levelére utalnék, Litt. fasc. 57, 1673/120. — Ami viszont az 1678. évi adócsökkentést illeti, erre nézve I. Pálffy Tamás 1676 máj. 2-i levélét Zichy Istvánhoz, OL. *Zichy-levéltár*, fasc. 84. NB. Nro. 15.433 — továbbá Lipót 1678 júl. 16-i mandátumát Pozsony vármegye főispánjának, Egyetemi Könyvtár, Kéziratár, *Pray-gyűjtemény*, XIX/11. — 39. Erre I. „Szelepcsényi érsek ügye és a lipóti abszolutizmus megalapozása 1670 őszén” című, megjelenés előtt álló tanulmányomat a Történelmi Szemlében. — 40. Szelepcsényi 1672 augusztusi tiltakozására és megvádoltatására I. *Károly Arpád*: A magyar alkotmány felfüggesztése 1673-ban, Akadémiai értekezések a történettudományok köréből, 1883, 44—46. o. — Lipót 1672 okt. 12-i testimoniálisa: Egyetemi Könyvtár, Kéziratár, *Hevenessi-gyűjtemény*, L/22. — 41. L. Vanyó, i. m. 67. o. — 42. uo. 69. o. — 43. OL. P. 507., *Nádasy-levéltár*, fasc. 18, Nro. 619, folio 83—84, 1672 ápr. 11. — 44. Linguay János kaplán, jolsvai pap levele a szeptesi kamarának: Repr. 3234, folio 203. — 45. OL. P. 1288, *Teleki Mihály-gyűjtemény*, 2. doboz, 1676 jan. 13. — 46. Repr. 3237, folio 40, 1676. dec. 12. — 47. Repr. 3238, folio 55, 1677. jan. 6. — 48. Jellemző erre Ónody János előbb idézett levele is (I. 47. sz. jegyzet), amelyben többek között ezt közölte a kamarával: „commissioni Inclitae Camerae non ita pridem transmissae ratione nimirum subditorum colonialium ad divina officia peragenda cogendorum nequaquam responderi possumus, cum nec sacerdotem catholicum his in partibus habeamus.”

# A krisztológia homiletikai problémái

## Krisztológia és prédikáció

A mi nemzedékünk teológiai eszmélésében ugyan csak jelentős helyet foglalnak el a krisztológia kérdései. Végigtekintve a mi idők legjelentősebb teológiai eredményein, igazat kell adnunk az első pillanatban túlzásnak ható megállapításnak, mely szerint ma teológiát művelni annyit, mint krisztológiát művelni (Dembowski). Úgy gondolom elég ebben az összefüggésben Cullmann és Schweizer, Girgensohn és Barth, Hahn és Pannenberg, Dembowski és Moltmann nevére utalni. Munkásságuk ékes bizonyossága a ténynek, hogy ti. a második világháború utáni teológiai fáradozás döntő aspektusa a krisztológiai aspektus. Ezt a megállapításunkat igazolja az utolsó negyedszázad magyarországi protestáns teológiai fejlődése is.<sup>1</sup> A krisztológia homiletikai problémáival foglalkozni ezért is indokolt.

De indokolt és hasznos ez a foglalkozás azért is, mert — ahogyan Friedebert Hohmeier kimutatja — nemcsak a dogmatika feladata tisztázni viszonyát a prédikációhoz és a homiletikához, hanem a homiletikának is feladata meghatározni: miben látja a dogmatika jelentőségét a prédikáció feladata szempontjából?<sup>2</sup> A krisztológia homiletikai problémáit vizsgálni tehát nem valamiféle periférikus tevékenység, vagy a keresztyén dogmatika központi témájának bagatellizálása és vulgarizálása, hanem inkább annak megbecsülése, hiszen nem a prédikáció van a dogmatikáért, hanem éppen fordítva.

Ámde a krisztológia homiletikai problémáinak vizsgálatára legmélyebben mégsem a teológiai tudományok egymással való belső összefüggése ösztönöz, hanem a krisztológia ősforrása: az *Újszövetségi Szentírás*. Az Újszövetség át meg át van szöve krisztológiai jellegű bizonyágtételekkel. Ezek egymást nemcsak kiegészítik, hanem olykor egymással éppen konkurálnak. Az újabb kutatások alapján tudjuk, milyen vasos diletantizmus lenne azt gondolni, hogy ezek az USz-ben található krisztológiai tárgyú kijelentések par excellence szisztematika teológiai tendenciájú tézisek Jézus Krisztus személyéről és művéről. Az igazság az, amit Alfred Niebergall ír erre vonatkozóan: „... a legtöbb újszövetségi szöveg a maga keletkezését, végleges formájának kialakulását és kánonná történt összegyűjtését a szükségesnek, az első keresztyének istentiszteleti és igehirdetési alkalmainak és adottságainak köszönheti. Ezek a szövegek lecsapódásai és bizonyágai, sőt dokumentumai és textusai az akkori idők krisztusprédikációjának... sőt maguk is prédikációk.”<sup>3</sup> Megállapíthatjuk tehát, hogy az Újszövetség krisztológiai tárgyú bizonyágtételeinek *kérügmatus* tendenciájuk van. Ebből következően állapítjuk meg továbbá, hogy az Újszövetség úgy vélt krisztológiai tézisei sokkal inkább a homiletika mint a dogmatika kategóriájába tartozó bibliai kijelentések. Az Újszövetség ilyen irányú vizsgálata eredményezi azt a felismerést, ami a jelen dolgozat kardinális tétele: „A keresztyén igehirdetés — a tematika minden gazdagsága ellenére is — a legkörültekintőbb módon is csak mint krisztusprédikáció határozható meg. A kérügma eo ipso Krisztuskérügma” (G. Ebeling)<sup>4</sup> Továbbá: A krisztológiában „nem az igehirdetés egyik speciális problémájáról van szó, hanem sokkal inkább az a dolog lényege, hogy az igehirdetés problémája és a krisztológia problémája egymásba olvad.”<sup>5</sup> Röviden tehát arról a fundamentális homiletikai tételről van szó, mely szerint: az igazi keresztyén prédikáció *krisztusprédikáció*.

1. A krisztológia alapvető homiletikai probléma azért, mert az Újszövetség szemlélete szerint a keresztyén prédikáció alanya nem a prédikátor, hanem *maga az Úr Jézus Krisztus az ő Lelke által*. „Aki titeket hallgat, engem hallgat” — mondotta tanítványainak Krisztus. Maga a Mennyei Atya is Krisztushoz küldi a tanítványokat: „Ez az én szerelmes Fiam, őt hallgassátok!” Ezt a bizonyágtételt visszahangozza a Zsidólevél: „Minekutána az Isten sok rendben és sokféleképpen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időkben szólott nekünk Fia által.” Az emmausi tanítványokat is úgy kíséri útjukon a feltámadott Úr, mint az írás krisztocentrikus magyarázója. Ez a bibliai tényállás homiletikai oldalról nézve azt a szorongató kérdést jelenti: ki prédikál az én szószékemen, még én, vagy általam már maga Jézus Krisztus? Elmondhatjuk-e mi, mai igehirdetők, amit Pál: „mintha Krisztus kérne miáltalunk”? Vagy úgy gondoljuk titokban, hogy ez a norma csak az apostoli igehirdetésre volt érvényes, ám nem érvényes már az apostolok utáni igehirdetésre? A krisztológia első nagy jelentőségű homiletikai figyelmeztetése az, hogy az *apostolok utáni igehirdetés csak akkor tekinthető igehirdetésnek, ha az apostoli igehirdetés a normája. Tehát ha nem mond le — sem elvileg, sem gyakorlatilag — arról a kétségtelenül nagy igényről, hogy a mai prédikációban is maga Krisztus szóljon*.

2. De a krisztológia par excellence homiletikai probléma azért is, mert prédikációnk *tartalmi* revíziójára készletet. A „kérügma eo ipso krisztuskérügma” mondja a protestáns Ebeling.<sup>6</sup> Ugyanezt a gondolatot Günt-hör, a modern katolikus homiléta így fogalmazza meg: „Krisztus önmagát prédikálta... a mai prédikátornak ugyanazt a krisztuseseményt kell hirdetnie, amit Krisztus maga a saját korának prédikált. A prédikátornak nem szabad holmi vallásos gondolatokat tárnai az emberek elé. Figyelmeztessen inkább azokra a tényekre, amelyek Krisztusban és Krisztus által történnek és fognak történni.”<sup>7</sup> A prédikáció tárgya tehát Krisztus. *A prédikáció annyiban Ige-hirdetés, amennyiben Krisztus-hirdetés*. Krisztusban az Ige, tehát Isten önkijelentése lett testté. Istenről beszélni annyit, mint Krisztusról beszélni. Az ösgyülekezetben hangzó igehirdetés tartalma: Krisztus. Pál apostol egészen éles állásfoglalásai is erre utalnak: „A zsidók jelt kívánnak, a görögök bölcsességet keresnek, mi pedig Krisztust prédikáljuk...” (1Kor 1:18 kk). Avagy: „Nem végeztem, hogy egyébről tudjak közöttetek, csak a Jézus Krisztusról, mégpedig mint megfeszítettéről...” (1Kor 2:2). S ezen a ponton különösen hangsúlyozni kívánom a következőket (utalással „A homiletika központi problémája” c. tanulmányomra): *Az apostoli igehirdetés krisztusközpontúsága nincs ellentétben a Názáreti Jézus Isten Országáról szóló prédikációjával és homiletikai programjával!* A legfrissebb újszövetségi kutatások lényegét legáltalában Moltmann fogalmazza meg a „Der gekreuzigte Gott” c. könyvében: „Az ösgyülekezet Krisztusprédikációja... Jézus istenországa-prédikációjának apostoli formája.”<sup>8</sup> Ugyanő ugyanitt idézi Ph. Vielhauer véleményét: „Jézus igehirdetése Isten országáról nem változatlan formájában hagyományozódott tovább, mivel ez az igehirdetés lényege szerint az ő személyéhez volt kötve és attól többé nem lehetett elválasztani; s azért kellett transformálni, mert Jézus halálával és feltámadásával az eszkaton tört be a vi-

lára s nem volt egyetlen tanítvány sem, aki ettől a tényről el tudott volna tekinteni, amikor Jézusról beszélt.<sup>9</sup> Ezek alapján tehát megállapíthatjuk, hogy: 1. a krisztológia homiletikai vizsgálata szükségszerűen kényszerít vissza a Názáreti Jézus Isten-Országá predikációjához, mint a krisztuskérügma ősforrásához s így minden idők keresztyén igehirdetésének fundamentális scopusához<sup>10</sup>, 2. Krisztus egyháza akkor tölti be Jézus Krisztusnak az Isten Országá hirdetésére adott parancsát, ha Őt, a megfeszített és feltámadott Krisztust hirdeti, ámde: 3. Krisztus egyháza akkor hirdeti Krisztus szerint (krisztusszerűen) a megfeszített és feltámadott Krisztust, ha Személyében és Művében Isten Országának ill. Isten királyi uralmának valóságát mutatja fel a múltban, a jelenben és a jövőben!

3. A krisztológia végül is par excellence homiletikai probléma azért, mert a *Szentlélek a Krisztushoz köttetett*. „Az Úrnak Lelke van énrajtam, mivelhogy felkent engem...”<sup>11</sup> mondotta Jézus a názáreti zsinagógában. E klasszikus Ézsaiás-idézet szerint az evangélium hirdetéséhez a Lélek kenete szükséges. A Szentlélek a predikáció dinamikájának conditio sine qua nonja. De — s igénnek ez a másik mondanivalója — a názáreti zsinagógában az is nyilvánvalóvá lett, hogy a Szentlélek Jézus Krisztushoz köttetett. Elsősorban és mindenekfelett őt kente fel az Atya Szentlélekkel az evangélium hirdetésére. Ebből következően mi mai igehirdetők csak annyiban számíthatunk a Szentlélek dinamikájára, amennyire Krisztust, az Isten felkentjét hirdetjük. A Szentléleknek és a krisztuspredikációnak ez a benső, organikus kapcsolata egészen világosan látható Péter apostol Kornéliusz házában mondott predikációjában: „Mikor még szólá Péter ez igéket, leszálla a Szentlélek mindazokra, akik hallgatják vala e beszédet” (ApCsel 10:44). Hogy mit kell értenünk az „ez igéket” kifejezésen, azt megmutatja a kontextus: 10,36—43. Igazat kell tehát adnunk Walter Krecknek: „Az igazi krisztológia mindig a megfelelő pneumatológiára utal”.<sup>11</sup>

## Krisztológia és gyülekezet

1. Krisztuspredikációra ma először is azért van szüksége a gyülekezetnek, mert a krisztuspredikáció által érthetővé lesz a jelenlegi történelmi szituáció. Pontosabban, az a döntő változás, ami Jézus Krisztus halálával és feltámadásával a történelemben bekövetkezett. Ezt a változást a Rm 8:33 summázza a legtömörebben. Ennek az igének az alapján igazat kell adnunk D. von Oppennek, amikor a modern ipari társadalom konkrét szituációját is „Jézus által kvalifikált, alapvetően új” szituációnak nevezi, amit — szerinte — a gyülekezet számára csak az igehirdetés tesz érthetővé. A gyülekezet csak a predikációból tudja meg, hogy „a lét horizontjai, amelyeket Krisztus alapvetően áttört, csakugyan áttörtettek. Létünk többé nincs körülveve szilárd, áttörhetetlen, kemény horizontoktól... A horizontok kérdésessé válása, ami a krisztuspredikációban kezdődött és folytatódott, áthatotta a mi létünk szervezetét a legutolsó struktúrákig.”<sup>12</sup> A krisztuspredikáció azért időszerű, mert azt mutatja meg, hogy „Jézus Krisztus megjelenése által a világ és az ember új állapotba került. A tényleges változás hosszú évszázadokon át milyen benyomult a struktúrába, miközben azokat alapjaiban megváltoztatta, éppen a Krisztusban vetett alapról kiindulva. A világ nemkeresztyén népei is részt vesznek a struktúraváltozásban...”<sup>13</sup>

2. Krisztuspredikációra ma azért van szükség a gyülekezetben, mert a krisztuspredikáció ad feleletet a mi generációnk központi kérdéseire, van-e

Isten és ha van, milyen? Napjaink krisztológiája így felel: „Isten kizárólag Jézus Krisztusban, az Ő művében ismerhető meg, mégpedig úgy mint szolgáló Úr...”<sup>14</sup> Amíg tehát atyáink idejében az Atya Isten ismeretéből vezetett az út a Fiú-Isten felé, addig ma megfordult az út. Teológiai-ismeretelméletileg is igaz a Jn 14:6. „Senki sem mehet az Atyához, hanem ha én általam.” A *Handbuch der Verkündigung* így summázza ezt a tényállást: „A keresztyénség Isten felől alapjában véve ennyit tud csak: Jézus. Jézus az az ige, amit Isten nekünk mondott. Jézus: Isten testi, történelmi tapasztalása. Jézus az, amit Isten önmagából megmutatott az embernek. Egy darab Istenből...”<sup>15</sup>

3. Krisztuspredikációra van szüksége a gyülekezetnek azért is, mert a krisztológia ad feleletet a hit ama kérdésére is, *Isten igéje szerint mit jelent embernek lenni és lehetséges e egyáltalán így embernek lenni?* A krisztológia — Vajta Vilmossal szólva — így felel: „Öbenne, a Krisztusban az emberi lét ösképe jelenik meg az ember szeméi előtt. Ámde nem egy Eszményképről van szó, akit követni kell”.<sup>16</sup> Valóban, mert Krisztus mint *Megváltó* teszi lehetővé, hogy éljük is az Ő követségében megvalósuló életet. Ennek bizonyossága az a tényállás, hogy ti. az USZ alapvető krisztológiai kijelentései mindig a keresztyénekhez ítézték ama figyelmeztetések és intelmek összefüggésében jelennek meg, amelyek a testi életre vonatkoznak.<sup>17</sup>

4. A következő indok, ami a krisztuspredikáció időszerűsége mellett szól: *a krisztológia szociáletikai jelentősége*. Korunk égető kérdései az emberi együttélés titka a Kol 3:13 szerint: „Elszenvedvén egymást... miképpen a Krisztus is...”. A krisztuspredikáció — ha igazi — mindig és újra meg újra a *szolgáló Urat* (Dembowski) mutatja fel. Ezt a Krisztust ma már nemcsak a magyar evangéliumi teológia és igehirdetés látja. hanem a világ keresztyéneinek túlnyomó része. A mi nemzedékünket elsősorban nem az a kérdés izgatja, mik a Jézus Krisztus valóságos istenségének a jelei. hanem inkább az, miben is áll Jézus Krisztus valóságos inkarnációja és jelentősége az emberi lét lehetőségeinek kibontakoztatása szempontjából?

## Krisztológia és szöszék

1. Hogyan és mi módon kezdjük hozzá a krisztológia időszerű kibontásához — ez az első kérdés, amire válaszolnunk kell. Pontosabban: van-e olyan perikópa, és melyik az az Újszövetség különféle krisztológiai bizonyoságteitelében, amelyekből, mint makkból a tölgyfa, úgy bontakozhat ki a krisztológia időszerű mondanivalója a gyülekezetben? A magunk részéről úgy látjuk, hogy ez a perikópa a *Kolossé 1:14—20*. Stauffer szerint ezek a bibliai versek azért olyan jelentősek, mert Pál itt nyitja meg a Kolossébeliek szeméit az Epafrás által hirdetett sola cruce világot átfogó horderejének meglátására. Pál — írja Stauffer — a Galata levél koncentrált mozzanatát egy hallatlan merész expanziós mozzulatban szélesíti ki. A krisztusesemény vagy központja az életünknek vagy nincs semmi helye abban. A Kolossé-levél történetológiai hagyatékát még máig sem foganatosította átütő erővel senki.<sup>18</sup> E perikópa jelentőségét ugyancsak nagyra értékeli Békési Andor, aki a Jubileumi Kommentárban ezt írja: „Ezek a Krisztusnak az egész világegyetem feletti elsőségét és uralmát hangsúlyozó versek egyik legfontosabb krisztológiai locusunkat alkotják, melyek Krisztus isteni lényéről tesznek tanúbizonyságot. Nem egy eredetileg „kosmokrator” tiszteletére készült gnosz-

tikus **mnusz** töredékével van ebben dolgunk, hanem része ez annak a őskeresztyén tanításnak, amit Pál is úgy kapott a ősgyülekezetben,<sup>19</sup> Bizonyára nem véletlen, hogy a legújabb katolikus homiletikai kézikönyv, a *Handbuch der Verkündigung* is észreveszi e versek jelentőségét, s ezt a kommentárt fűzi hozzá: „Zsidó területen az ember, a maga történelmi-személyes existenciájában áll a középpontban, ezért ott az üdvörténeti gondolkodás dominál. A hellénizmusban azonban a görög filozófiai kategóriák dominálnak és az ontológiai spekuláció, így öltözik bele az evangélium üzenete ebbe a gondolkodásba, úgy amint az a Kol 1:15–17-ben látható. Világosan észrevehető, hogy itt a kérügmáról, Jézus Krisztus üdvjelentőségének az értelmezéséről van szó s nem a tan valamely részletéről, hanem az egy Jézus Krisztusról.”<sup>20</sup> Messzire vezetne, ha textusunk egész mai irodalmát fel akarnók sorolni. Ezért csak egészen röviden említjük a következőket. 1961-ben Új-Delhiben Josef A. Sittler professzor egy egész „kozmosz krisztológia” vázlatát rajzolta meg textusunk alapján.<sup>21</sup> 1964-ben megjelent krisztológiájában ugyancsak behatóan foglalkozik textusunkkal W. Pannenberg.<sup>22</sup> 1968. április 8-án Zürichben tartott előadást textusunkról E. Schweizer.<sup>23</sup>

2. Próbáljunk meg azért most arra a kérdésre válaszolni, *mit prédikálhatunk hát in concreto e textus alapján Jézus Krisztusról?* Nos, a rendelkezésre álló exegetikai anyagot áttekintve, az alábbi szempontok adódnak:

a) *Jézus Krisztus reprezentálása a világon.* Az eikon (kép) a kontextus összefüggésében nem egyfajta lefokozását jelenti Krisztusnak („Isten másolata”), ellenkezőleg, Krisztus dicsőségét hangsúlyozza: Isten teljesen jelen van Őbenne. Ezért hangsúlyozza E. Schweizer fentebb idézett előadásában, hogy az Isten, aki nem Jézus Krisztus arcát hordja, már nem Isten, hanem bálvány.<sup>24</sup> És ugyanő, egy másik mennybementel napi meditációjában: az idők végén Isten a Jézus Krisztus arcát fogja viselni. Schweizer itt figyelmeztet a Kol 1:15 és a Gen 1:26 összefüggésére is. Az eikon azt is megmutatja, mit jelent az, hogy az ember Isten képe? Jézus Krisztust jelenti. Az ember istenképűsége Jézus Krisztusban mutatkozik meg igazán. A pléroóma eredetileg valamely egész egész tartalmát, vagy valamely katonai egység teljes erejét jelentette. Itt Istent jelenti az Ő összes attributumával és hatalmával (Kiss Sándor). A katoiken is Jézus Krisztus istenségére céloz, mert ezzel a szóval a görögben a huzamos vagy állandó tartózkodást jelezték, ellentétben az ideiglenes lakással (uő). Joggal állapítja meg tehát Schweizer: „Krisztus mint eikon az az Alak, akiben az önmagában láthatatlan Isten a világban jelen van. Akiben az ember számára hozzáférhetővé lett”.<sup>26</sup>

b) *A teremtett világ krisztocentrikus valóság.* Az Őbenne (en autou) azt jelenti, hogy *Jézus Krisztus a forrása minden létezőnek.* Az Óáltala (di autou) azt jelenti, hogy *Ő az Eszköz, aki által történik minden.* Az Órea nézve (eis autou) azt, hogy *Ő, a Jézus Krisztus a teremtés végcélja.* A *ta panta* az univerzumot jelenti legszélesebbkörű értelemben. Jézus Krisztus tehát a világ *léttalapja.* Benne lepleződik le, hogy Isten a világ teremtésétől kezdve irgalmas szeretettel fordul a világ felé. De ennek a szeretetnek a magyarázata nem a világban, hanem a világ Krisztushoz tartozásában található. A világ sorsáról — ezek szerint — végső fokon egyetlen szellemi hatalom határoz, a Krisztusé. A *küriotes, arkhai, thronoi, exousiai* nem e világi fejedelemségekre és birodalmakra, tehát az ún. politikai hatalmakra céloz, hanem azokra a különféle *szellemi*

*erőkre,* amelyekről a pogány eredetű kolossébellek azelőtt úgy félték. Ez a félelem teljesen felesleges, mert Krisztus a *Fő,* aki az egész kozmoszt összetartja.

c) *Krisztus kozmikus uralma az egyházban már most tapasztalható,* és pedig úgy, mint szabadság a kozmikus hatalmaktól és felszabadulás a félelem alól (Conzelmann). A *Fő* feltámadásával kezdődött az *új teremtés.* Általa ment végbe a szótéria (14. vers). Benne van adva a világ és az egyház igazi összefüggése. *Dantine* szerint a teremtésnek és a megváltásnak ez az összefüggése a *világot élő egyház* életében és szolgálataiban lesz látható.<sup>27</sup>

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk, hogy textusunk három nagy témakörrel beszél: az istentitokról, a világitokról és az egyháztitokról.

3. Hátra van még a *quomodó* kérdése. Milyen megoldásokat találunk a prédikációtörténetben?

*Luther* „szép és kedves” textusnak nevezi alapigénket, amely azt mutatja meg, mi mindenünk van nekünk a Jézus Krisztusban, aki igaz Isten és igaz ember.<sup>28</sup> *Ugyanő* a 17. vers alapján arról beszél, hogy a creatio ex nihilo tétele nehezebben hihető, mint a Krisztus testetöltéséről szóló artikulus. Amde: Krisztus a maga testtelétele által visszavezet minket a Teremtő negismerésére. Ez nem történhetik azonban anélkül, hogy Ő a maga személyében aki Isten képe, bűneinket el ne venné. A bűn tette az emberi természetet vakká, hogy ne ismerje meg a Teremtőt...<sup>29</sup>

*Gogarten* Krisztusnak az egész világot átfogó uralmi igényét hangsúlyozza. Kimutatja, hogy az ember csak akkor jön rendbe, ha egy olyan uralom alatt érzi magát, amire feltétel nélkül ráhagyatkozhat. Uralkodni annyi, mint békéttérmenteni, béke pedig ott van ahol rend van. Az eredeti rend tartós. A rend az, hogy Ő Isten az ég és Föld Ura és Teremtője, és hogy föld, ég és minden Őbenne az ő teremtménye. Arra a kérdésre, hogy a keresztyén Krisztus uralmának igényét ma hogyan és mímódon realizálja, azt feleli, hogy a keresztyéneknek nem szabad a kereskedelmi, a politikai és a szellemi harcokba beavatkozniok.<sup>30</sup>

*Surkau* azt hangsúlyozza, hogy ez a textus a maga eredeti formájában nem igehirdetés, hanem hitvallás, ami az igehirdetésből nőtt ki, és arra utal vissza. A mai prédikáció célja az, hogy a mai gyülekezetnek is legyen hitvallásává a textus. Csak vigyázzunk — figyelmeztet —, ne csináljunk törvényt a textusból. (Így kell Krisztust dicsérni.) *Schleiermacher*rel szemben hangsúlyozza, hogy nemcsak a szellemi világ, hanem az egész világ Krisztus uralmának a helye. A 18. verssel kapcsolatosan nyomatékkal húzza alá: „Nicht mehr die Welt, sondern die Kirche ist jetzt der Leib des Christus”. Ez azonban nem jelent végzetes szakadékot világ és egyház között, mivel textusunkban nem kosmológiáról van szó, hanem csak arról a helyről, ahol jelen van az üdvösség.<sup>31</sup>

*Pannenberg* tekintélyes krisztológiai műve végén így beszél a témáról: „A teremtés eszközlése maga Jézus Krisztus királyi uralma, Isten teljhatalmának érvényesülése a világban a Megdicsőült által... Ő az Isten örök Fia, az időben jelenlevő. Általa kerül a teremtés a fiúság állapotába, azaz szerinte való viszonyba Istennel s így megbékél Istennel. Az egész világfolyamat ezáltal nyer struktúrát és értelmet...”<sup>32</sup>

Eduard *Schweizer*, mint arra már utaltunk, 1963/64-ben mennybementel napi meditációt is írt textusunkhoz. Az ún. homiletikai szempontok között ő min-



denekelőtt arra mutat rá, hogy a főnézőpont itt a világ, s annak a kérügmának a kihirdetése, hogy *Isten nem kevesebbet akar, mint a világot!* Már a teremtés is Isten testté lett akarata a világot illetően. Amikor Jézus Krisztus feltámadott, Isten újra csak a világot akarta és nem néhány kegyes lelket. Azóta érvényes Isten ígérete a világ felől, hogy ti. nem a halál vagy a katasztrófa lesz a vég, hanem a feltámadás. Ámde nem rajongás ez — kérdi Schweizer. Hiszen rákbetegek halnak meg, Hiroshima romjai füstölögnek és hat tovább az atomtámadás emberi testekben, emberek gyötörnek halálra embereket. A textus kétszer is rámutat Krisztus keresztyére. Isten sokkal többet akar, mint a természet varázslói megváltoztatását. Isten minket akar... Isten ezzel a textussal mint követőit küld a világba... Isten jár e világ útjain és utcáin s keresi ezt a világot. Mindenekelőtt azokat, akik a világot szenvednek...<sup>33</sup>

\*

Íme a krisztológia mint homiletikai probléma. Megállapíthatjuk, hogy mivel a homiletika központi problémája Isten országának a hirdetésre, ezért a krisztológia minden egyéb homiletikai problémánál előbbrevaló. Élesen exponálva főtézisünket, azt kell mondanunk: *A prédikáció elsőrendű feladata nem az írásmagyarázat, hanem Jézus Krisztus hirdetése.* Írásmagyarázatra krisztológiai érdekből van szükség. A krisztológiai szempont teszi *reformátorivá* írásmagyarázatunkat. Ne felejtjük ugyanis el, hogy írásmagyarázat, mint olyan a *zsinagógában* is és a modern egyházonkívüli *bibliakritikában* is folyik. De krisztusproklamáció csak a keresztyén szószéken történik, vagy sehol. Prédikációnk annyit ér — amennyiben *Krisztusra vezérlő Mester.* Különböz lehet okos, szellemes, érdekes, mély, mégis emberi bölcsesség hitető beszéde, amolyan „vallásos beszéd”, amelyik se nem osztor, sem nem szoroz. *Pannenberget* szerint a krisztológia nem más, mint a Jézus Krisztus történetének értelmezése. A keresztyén igehirdetés feladata sem más. Amikor hozzákezdünk, akkor derül ki, mennyi részletprobléma van itt. Hogyan beszéljünk ma az inkarnációról, a váltságról (ezzel kapcsolatosan pl. a bűn fogalmáról), a feltámadásról, a mennybemenetelről, a paruziáról, Krisz-

tus uralmáról? Napjaink teológiai eszmélődése igen radikálisan igyekszik szembenézni ezekkel a problémákkal.

Dr. Boross Géza

#### JEGYZETEK:

1. Vö.: D. Dr. *Bartha* Tibor, A keresztyén szolgálat ekklesiológiai összefüggései, disszertori székfoglaló, ThSz 1973: 7 kk. — 2. „Es gehört zu den Aufgaben der Dogmatik, ihr eigenes Verhältnis und das des Dogmas zur Predigt und zur Homiletik zu erörtern und zu definieren. Umgekehrt wird sich die Homiletik darüber Rechenschaft ablegen müssen, in welcher Hinsicht dem Dogma und der Dogmatik eine Bedeutung für die Predigt Aufgabe zukommt.” *Christusdogma und Christuspredigt bei Gottfried Thomasius*, in: *Kerygma und Dogma* 1966: 107 kk. — 3. „die meisten neutestamentlichen Texte verdanken ihre Entstehung, ihre Fixierung und ihre Sammlung zum Kanon den Bedürfnissen, den Gelegenheiten und Gegebenheiten der Verkündigung wie überhaupt des Gottesdienstes der ersten Christenheit. Sie sind... Niederschlag und Zeugnis, ja Dokument und Text der Christusverkündigung damals. Sie sind auf Verkündigung und damit auf Gemeinde angelegt, ja, sie sind selbst Verkündigung.” *Christusverkündigung heute*, in: *Hersg. von Grass und Kümmele*, *Jesus Christus. Das Christusverständnis im Wandel der Zeiten.* Marburg 1963: 161 kk. — 4. „Die christliche Verkündigung ist bei allem Reichtum an Thematik doch ohne Zweifel präzise als Christus-Verkündigung zu bestimmen. Das Kerygma ist eo ipso Christus Kerygma.” in: *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1963: 19. lap. — 5. „Es handelt sich... nicht um ein Spezialproblem der Verkündigung, vielmehr liegt es im Wesen der Sache, dass das Problem der Verkündigung und das Problem der Christologie in eins verschmelzen.” uo. — 6. lásd 4. sz. jegyzetet! — 7. Vö.: *Günthör*, *Die Predigt* 1963: 75. lap. — 8. *Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott, Kaiser* 1972: 116. lap. — 9. *Ph. Vielhauer*, *Aufsätze zum NT*, id. *Moltmann im. m.*: 116–117. lapokon. — 10. *Norman Perrin*, *Was lehrte Jesus wirklich? Göttingen* 1972. uo.: *The Kingdom of God in the Technik of Jesus*. — 11. *Christus extra nos und pro nobis*, in: *ThLT* 1965: 650. — 12. *Jesus Christus*: 127. lap. — 13. Uo. — 14. *Dembowski*, *Grundfragen der Christologie*: 221. lap. — 15. *Handbuch der Verkündigung II*: 94. — 16. „In Ihm wird das Urbild menschlichen Daseins den Menschen vor Augen geführt. Es geht aber nicht um ein Ideal, dem zu folgen ist” *Die gemeinsame Verantwortung der Kirchen für die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt*, in: *Oecumenica* 1967: 313 kk. — 18. *Az Újszövetség teológiája.* Magyarra átdolgozta dr. Kocsis Elemér, Debrecen é. n. 24. lap. — 19. *A Kolossébeliekhez írott levél magyarázata*, in: *Jub. Kommentár*: 270. — 20. „Im jüdischen Bereich steht der Mensch in seiner geschichtlich-, personalen Existenz im Vordergrund, deshalb dominiert dort das hellgeschichtliche Denken. Im hellenistischen Bereich dominieren die griechisch-philosophischen Kategorien und die ontologische Spekulation, so kleidet man die Botschaft in dieses Denken: Kol 1: 15–17” in: *Handbuch der Verkündigung I*: 235. — 21. *J. A. Sittler*, *Zur Einheit berufen*, Stuttgart, 1962. — 22. *Grundzüge der Christologie* 1972: 408. — 23. in: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* 1970: 113. — 24. Uo.: 128. lap. — 25. *GPM* 1963–64: 153. lap. — 26. *Beiträge*: 117–118. lapokon. — 27. *Schöpfung und Erlösung*, in: *Kerygma und Dogma* 1965: 48. — 28. *GPM* 1969–70: 181. — 29. *Nun freut euch lieben Christen gmein. Luthers Wort in täglichen Andachten*, zusammengestellt von D. *Karl Witte*, Berlin 1955: 59. lap. — 30. *GPM* 1963–64: 186. — 31. *GPM* 1964: 188. — 32. im. 413. lap. — 33. *GPM* 1963–64: 157.

# A prédikátor felelőssége az igehirdetésben

*Lélektani ismeretek érvényesítése az igehirdetésben* című disszertáciomban — melyet a budapesti Evangélikus Teológiai Akadémia 1974-ben fogadott el — többek között az igehirdetés mélylélektani dimenzióját vizsgáltam. Nem akarván ismételni nyomtatásban már megjelent fejtegetéseket, csupán utalok a *Lelkipásztorban* olvasható cikkeinkre, melyek most tárgyalat témánkhoz vezetnek: A lélektan jelentősége korunkban és a diakóniai teológiában; A prédikátor önismerete, mint igehirdetés-alkotó tényező; A prédikátor emberi kapcsolata, mint igehirdetés-alkotó tényező (Lp 1974, 203kk, 356kk, 463kk).

## Miért szükséges a lélektani megközelítés?

Az *Alkalmazott pszichológia* c. gyűjteményes kötet borítólapján a következő, 2—3 éve kelt sorokat olvashatjuk: „A pszichológia nálunk ma népszerű. Erdemes elgondolkozni azon, hogy ez a népszerűség honnan származik. Olyan sokat kapnak-e a pszichológiától az emberek, vagy inkább olyan sokat várnak tőle? ... De nem lehet elhallgatni azt a tényt sem, hogy a pszichológia nálunk divatos tudomány is lett. Mi pszichológusok szívesen vállalnánk a divatos jelzőt, ha ez azzal járna együtt, hogy sokan tanulják szakmánkat, mert felismerték, hogy annak ismereteire nagyon sok területen van szükségük az embereknek.”

Ha komoly dologgal *divatból* foglalkoznak, az többnyire az olcsó siker be sem vallott reményébe torkollik, ön- és közámításba, és persze kudarcba. Árt az ügynek is. Am hogy éppen a lélektan lett divatos, abból az sejtethető, hogy a valóban segítő pszichológia elkelve minden mennyiségben, de amikor megjelenik, a vártnál nehezebb fajsúlyúnak bizonyul, a nagyközönség visszaretenn tőle, majd összeszedi magát és kacérkodni próbál vele, hátha egy kis könnyed foglalkozás is megteszi.

Mi azokhoz csatlakozunk, akik *nem divatból* foglalkoznak a lélektannal, hanem *felismerésből*, belső éhségből és szolgálni akarásból.

Egyszerűen: *kell* a lélektan! A pszichológus-belgyógyászt *dr. Németh Györgyöt* idézzük: „Az emberi test egyes részeit elektronmikroszkóppal tudjuk már vizsgálni ... de az érzelmi életünkkel vajmi keveset törődünk ... Az orvosi ambulanciákat a neurotikus betegek tömegei árasztják el ... fertőzik környezetüket is ... A pszichológiának ... különleges sors jut a jövőben.” (NL 13; 17)

Talán nem kell bizonygatnunk, hogy korunkban milyen siralmas és groteszk figura a lélekhez nem értő lelkész, amikor valakit el kellene igazítania és vakon próbál világtalant vezetni. De még csak nem is csupán annyiról van szó, hogy bizonyos ismereteket kellene el-sajátítania a lélektanból ahhoz, hogy pszichológiailag is helyesen végezze szolgálatát. Lélekgyógyászok kiképzésével kapcsolatban hangsúlyozza *dr. Szinétár Ernő* és *dr. Buda Béla*, hogy „a pszichoterápia számottevő része intellektuálisan nem sajátítható el”, s annak végzéséhez „*élményszerű önismeret*” szükséges. (SzB 501) Folyamatos önmegismerésről és rendeltetés-felismerésről van itt szó, mert az, ahogyan átéljük a világot és reagálunk rá, vagyis az *életformánk* úgyis szüntelen épít, vagy torzít rajtunk s akarva-akaratlan „*beleszó*” a *prédikációnkba* is, vagyis igehirdetés-alkotó tényező. Az életstílusunk, a tényleges lényünk (s nem a látszat), a valóságos lelkeségünk-érzetünk, az életünk minősége szakadatlanul jelen van körülöttünk, az igehirdetésünkben pedig különösképpen ott vibrál, manőverez, vagy horkol — úgy sincs menekvés tőle!

## A felelősségérzet genezise

A felnőtt ember életének egyik legjellemzőbb *etikai fokmérője* a felelősségérzet, mely egyben azt is minősíti: *mennyire érett*, mennyire nevezhető tényleg fel-

nőttnek. Nem csoda, hogy ez Pál számára is szempont (Ef 4,13). Nem hagyhatjuk megemléltetlenül, hogy az éppen egy évszázada született C. G. Jung pszichológiájában milyen lényeges helyet foglal el a „Vollständig-keit”, a személyiség folyamatos kiegészülése, illetve spontán teljességre törekvése: minél nagyobb mértékben föl kell fedeznie önnön belső és külső világát, hogy mind jobban viszonyuljon önmagához és rendeltetéséhez, vagyis azzá legyen, akivé lennie kell, s ez az *indivíduáció*. (JP 164k)

Sajnos nem magától értetődő a *lélektani nagykorúság* törvényesen nagykorúnak számító embereknél. *József Attilával* szólván: „A kisgyerek, ki voltam, mindig él még” — mert a személyiségfejlődés korábbi fázisai nem tűnnek el, a fejlődés újabb rétegei a korábbiakra épülnek rá, s ezekre még akkor is „visszakapcsolhat” (szaknyelven: *regrediálhat*) az ember, ha addig *elégítő* volt a személyiségfejlődése, hát még ha pl. gyermekkori élményeket nem bírván kellően feldolgozni, világlátásának és reagálásának egy részében *infantilis* maradt. Különösen intelligens és „tisztelendő” pozíciót betöltő személy számára tűnhet eleve képtelennek és elviselhetetlennek a pusztá gondolat is, hogy ő bármi tekintetben is gyerekesen viselkednék, reagálna. Holott *saját lelke veszélyeivel szemben az a legsebezhetőbb, aki ezt a legkevésbé tudja elképzelni*. Dr. Hárdi figyelmeztet: „Az orvosban, nővérben is lehetnek regresszív tendenciák! Váratlan helyzetek ... erőteljes érzelmi megterhelések stb. idézhetik ezt elő ... ez is hat-hat mindennapi munkánkban”. (HP 28k)

Egyrészt kimondottan egészséges, ha az ember nem szakítja meg a tudatos érzelmi kapcsolatot egykori *gyermekkorával*. *Mérei Ferenc* és *V. Binét Agnes Gyermeklélektanukban* ezt így fogalmazzák meg: „Nemcsak a gyereket ismerjük meg jobban, hanem önmagunkat is ... a pszichológiai szemlélet ... egyre inkább megkívánja azt is, hogy *lássuk meg a felnőttben a gyereket*, aki volt: a gyermeket.” (MB 7) Másrészt igen hasznos — ha nem is okvetlenül kellemes — felismerni magunkban azokat az *infantilis magatartási, reakálási formákat*, amelyek gyermekkorunk érzésvilágából törnek be felnőtt életünkbe. Ezzel kapcsolatban a lehető legroszszabb „*elintézési mód*” az a mosolygó fölény, amellyel „*egyből*” ki akarnánk zárni a magunk részéről a *regresszió*nak minden lehetőségét, hiszen ezzel csak letagadnánk a tolvajt, ahelyett, hogy rajtakapnánk. A regresszió visszacsúszás korábbi, már meghaladott fejlődési fokokra, *infantilis* érzéseket és magatartásformákat is ideértve. Megjegyzendő, hogy az ember nem tudatosan *regrediál*, hanem spontán módon, általában tudatának ellenőrzését megkerülve, a regressziós tüneteket pedig *racionalizálja*, vagyis ésszerű magyarázattal teszi szalonképessé, ha ugyan meg nem dicsőíti. (Így lehet pl. a félnék, sértődött vagy lusta begubózottságból „*szerénység*”, vagy a dühkitörésből „*szent harag*”).

*Dr. Szinétár* és *dr. Buda* pszichoterapeuták kiképzésével kapcsolatban írja: „A kiképző folyamat *situációjában* általában erős és heves az ellenállás, és gyakori a regresszió ... A tapasztalatok szerint az ellenállás a *kiképző folyamatban* főleg a szakmai én-ideál védelméből fakad.” (SzB 502) Alig képzelhető el még egy olyan hivatás, amely viselőjét olyan csábító illúziókkal fenyegetné, mint a lelkész, mivel a „*túl szép önarckép*” például óriási akadály lehet a személyes hiányosságok, *infantilis* tendenciák, személyiségfejlődéssel szemben tanúsított *ösztönös ellenállások* folyamatos leleplezésének. (V. ö. Lp 1974, 365k!) Márpedig akkor a személyiség integrálódása és a valódi felelősségérzet kiépülése is kárt szenved. Esetleg pl. úgy, hogy szentimentálissá válik, vagy „*szövegi*” síkra terelődik, átütő erő nélkül.

A *felelősségérzet ellenpontja lélektanilag az infantilizmus*, (melynek persze számos fokozata van), mivel a gyermek oly sok mindenről „nem tehet”. Igehirdetőknek jó tudniuk, hogy az *infantilizmus* mindenféle hasz-

## A személy totalitásáért

nálható ruhát kész magára öltöni, ha az számára lét-lehetőséget jelent, „hitbeli” indokolásokat is felhasználhat. Például a gondviselésben „bizik”, amikor cselekednie kellene, vagy az ember bűnösségét emlegeti, amikor valakit bizalmával kellene megajándékozni, hogy talpraállhasson. Első esetben az eredendő lustaság, másodikkban a rosszhiszeműség beszél a hit álruhájában.

A felelősségérzetet egyrészt a kiterjedése, másrészt a minősége („sűrűsége”) jellemzi, akár egy égitestet. Egyeseknek túl kevés dolgra terjed ki a felelősségérzetük, ám meglehet, hogy azzal a kevéssel viszont igazán felelős módon törődnek (ez az eset nőknél gyakoribb), másoknál fordított a veszély: fejlett ugyan a felelősségérzetük, de felelősséggyakorlási képességük megoszlik, s fölmerül a kérdés: aki „mindennel” törődik, törődik-e valamivel igazán? (Ez jobbra férfiak kísértése.)

A felelősségre ébredő embernek el kell kerülnie azt a képzelgetést, hogy egyszerre s nagy intenzitással mindennel törődhet. Kétségtelen, hogy akár a nagy összefüggések, akár a részletek kimunkálása vonzza elsősorban (típusának megfelelően), a másiktól sem szabad teljesen megfélekednie, még kevésbé annak fontosságát kétségbevonni. Minden esetre igen ajánlatos tisztáznunk: *primér módon milyen területekre irányítjuk felelős érdeklődésünket* — amin diakóniai tett-készséget is értünk — s melyek azok a valóságsszférák, amelyek nem esnek ugyan ki felelősségünk látószögéből, de amelyekben kevésbé vagyunk járatosak.

Törekednünk kell a teljességre felelősségérzetünk fejlesztésében. Tökéletességet természetesen nem érhetünk ezen, annál inkább viszont a megfelelő összefüggésekbe való beállítást, felelősségvállaló tevékenységünk diakóniai beillesztését, ami annak érdekében történik, hogy *koordináljuk* szolgálatunkat, s az így közösségi szempontból ne váljék disszonánssá, zavarva az összmunka polifóniáját.

Rövidzáratos buzgólkodás ellen igyekszünk így megvédeni magunkat, nehogy olyan irreálisan beszéljünk a nagy összefüggésekről, hogy azokban a köznapi konkrétumok elhelyezhetetlenek legyenek, vagy részleteket boncolgassunk és értelmezzünk úgy, hogy azok a tágabb összefüggésekkel ne léphessenek szerves kapcsolatba.

A prédikátor esetében ennek megfelelően a *nagy szavak*, túl szép kijelentések kísértenek, másrészt az *izoláló kicsinyesség*. Az első esetben — mondjuk — hitünk nagy igazságairól, vagy az emberiség elsőrendű problémáiról beszélünk, amikről kell is szólnunk; a baj csak akkor következik be, ha megmaradunk a „fellegekben”, ill. általánosságokban, melyek szépen hangoznak ugyan, de könnyen meglehet, hogy a hallgatók nem tudnak vele mit kezdeni mindennapos problémáik közepette, a gyakorlatias életfelfogás jegyében. A másik fajta hiba akkor következik be, ha az igehirdető konkrétan beszél ugyan köznapi problémákról, vagy hitbeli kérdésekről (netalán mindkettőről), de mintha valami kizárólag vallásos szférában elképzelt „homo homileticus”-nak beszélne, nem veszi figyelembe, hogy hallgatói honnan jönnek és hová mennek, vagyis azokat a gazdasági, politikai, kulturális, szociológiai, lélektani stb. összefüggéseket (s „vallási” téren pl. a közegyháziakat!), amelyekre nézve a *templom erősítő átlomás* és nem elszigetelő bázis. Hiszen a cél az, hogy sorsképesse, felelős személylé, tetterős közösségi emberre nevelje az ige hallgatóit, akik egyéniségének kifejlesztéséhez nemcsak az kell, hogy megismerjék saját egyedi jellegzetességeiket s azokkal bánti tudjanak, hanem hogy azokat *embertársi kontextusban* tegyék funkcióképesse. Valami hasonlót Albert Camus a maga álláspontjáról így fogalmaz meg: „Hinni akarom, hogy erősek és boldognak kell lennünk, mert csak így segíthetünk az embereken a bajban. Aki csak vonszolja az életét, és összeroppan súlya alatt: senkin sem segíthet.”

Tekintsük most át főbb vonalakban: *mire kell kiterjednie a prédikátor felelősségérzetének*, hogy az igehirdetését mélyítse és gazdagítsa s így az egyszerre *legyen eszméltető és tetterre indító*.

Ez is csak a prédikátor saját személyénél kezdődhet. Ha az igehirdető felelősnek tudja magát mindazért, amit testi-lelki-szellemi adottságaival kezd, vagyis azért, ahogyan sáfárkodik saját totalitásáért és ezért naponta becsületesen vívja harcát, akkor tud csak reálisan és megragadóan prédikálni arról, hogy is kell az ilyesmit „csinálni”.

A prédikátornak felelősséget kell éreznie a rábízott személyek totalitásáért. Először is *teljes emberi mivoltukért*, nehogy csak valami elvont „lelket” lásson bennük, akiknek az ő szemében „természetesen” csak lelki szükségleteik vannak — mintha nem is lennének testben! *Gerhard Hauptmann* A takácsok c. drámájában az idős lelkész kioktatja az elemi jogaikért küzdő takácsokkal szimpatizáló ifjú kollégáját: „Lelkipásztor — ne légy haspásztor!” Ezzel szemben azt mondhatjuk *Jn 2,16* jegyében is: *ahol az egyház rangján alulnak tartja, hogy a „test” dolgaival is foglalkozzék, ott az inkarnációt nem veszik komolyan konzekvenciáiban*. Orvopszichológiailag sem kétséges, hogy lelki életünk a testi életünkkel szorosan összefügg, szinte elválaszthatatlan egység. (NL 9) Jézus Krisztus pedig az egész embert váltotta meg, s nem csupán annak egy spirituális szeletét. Jellemző erre, hogy „a gyógyítási feladat egyetlen esetben sem hiányzik az igehirdetési kötelezettség mellől” — mint *D. Káldy Zoltán* lezögezi (Lp 1972, 455.588). *Adolf Allwohn* pedig *Girgensohn*nal és *Thurneysennel* szemben hangsúlyozza: „Jézus működésében egyenértékűen összefonódott az igehirdetés és a gyógyítás... Beteggyógyítás és bűnbocsánat ugyanazon a fokon állnak az UT-ban.” (AE 31k) Egészséges és átfogó, s ugyanakkor biblikus valóságlátása akkor van a prédikátornak, ha a szolgálatára bízott embert felelősége szempontjából is, teljes testi-lelki egységében látja és ebben a testi momentumot nem tekintí alacsonyabbrendűnek.

A *személy lelki életének totalitásáért* is felelősséget kell azonban hordoznia a lelkipásztornak, hogy ti. igehirdetése (annak poimenikai hátterével összhangban) *ne korlátozódjék az igehallgató tudatos, vagy tudatlan lelkivilágának megszólítására*, a másikat mintegy figyelmen kívül hagyva.

Természetesen sem a tudat, sem a tudattalan (tudatalatti) világának megszólításához nem nélkülözhetetlenek pszichológiai terminus technicus-ok, vagy mi több: szakfejtetések; sőt, az ilyesmivel ajánlatos takarékosan bántani. A legtöbbszor úgy kell prédikálni, *mintha lélektan nem is lenne — s mégis: lélektanilag helyesen!* Ehhez pedig a prédikátor részéről nem elég már a mi korunkban a sokat emlegetett általános emberismeret — annál sokkal bonyolultabb korunk emberének pszichológiája. Valahogy úgy van ez, ahogyan egy jó festőnek tisztában kell lennie az anatómiával, akkor is, ha nem „anatómiát fest”, s az ő részéről sem elegendő valami általános emberismeret.

Jézus és többé-kevésbé minden jó igehirdető mindig is egyszerre szólította meg az egész embert, testi-lelki és tudati-tudattalan mivoltában. A mi korunkban mindazonáltal egyre kevésbé hagyatkozhatunk lélektanilag az ösztönösségünkre, hanem e tekintetben is szakszerű műhelymunkára van szükségünk, akárcsak pl. az exegézisnél. Más kérdés viszont, hogy egy-egy pszichológiai szakkifejezésnek, fejtegetésnek mikor mennyiben van helye a prédikációban. Esetenként kell mérlegelnünk: mennyire segítheti az adott hallgatóságot a konkrét kérdés megértésében és megfelelő tett-készség felidézésében egy-egy gondosan, számukra érthetően fogalmazott, rövid lélektani magyarázat. El kell persze kerülni a lélektani tudálékosságot, de a hallgatók olyan lebecsülését is, amely eleve lélektani érzéketlenséget, vagy megértés-keptelenséget tulajdonítana a gyülekezetnek. Mindenképpen fontos viszont, hogy a lélektani elem formáját, alkalmazásának mértékét a diakóniai cél szabja meg.

## A közösség totalitásáért

„Minden igehirdetés lényege abban van, hogy mi magunkat a testvér szolgálatára megnyerni és átengedni engedjük, s nem csupán abban, hogy lélekben gyarapodjunk” — írja R. Bohren Predigtlehre-jében. (Lp 1972, 268) Ha azonban ettől eltekintünk, az nem csupán szépséghiba, hanem lényegbevágó csonkítása az evangélium felszabadító üzenetének, a vérkeringésszerű diakóniai kör rövidre zárása. *Közösségi horizont nélkül az egyház még az egyént is az elszigetelődés válságába „telkigondozza bele” s voltaképpen önszabotázsrá „tanít”, miközben önmaga is ezt követi el.* „Az igehirdetés: Isten felelős cselekedetre indító üzenete ma” c. doktori értekezésében Nagy István megállapítja: „Az individuális igehirdetéssel az egyház a politikai és társadalmi felelősség elől akart elmenekülni, s »elfelejtette« hirdetni, hogy Isten életújító hatalma azt munkálja, hogy a tegnapi »szívtelen és embertelen világa« is újjá legyen.” (Lp 1972, 269) Az ember szociális kontextusa nem valami modern theologoumenon, hanem teremtésbeli adottság, az ember, sőt általában az élőlények és a kozmosz *létdimenziója*. Hogy korunkban a közösségi összefüggések különös hangsúlyt kaptak a teológiában, az egészséges reagálás az elidegenedésre és hasonló bomlasztó tényezőkre, melyek szinte új átokként fenyegetik a modern életet. „Isten a kezdetben nem egy embert, nem is általában embereket, hanem *emberi közösséget teremtett*. Mert az ember — és ez igen lényeges igazsága a bibliai ígének — csak a másik emberrel való kapcsolatában, az én-te viszonyulásban, tehát *a közösségben válik egészen emberré*” — ahogyan dr. Nagy Gyula a szociális alapokat tisztázza. (NSz 9)

Az ember közösségi rendeltetése a reformációban is kifejezést nyert. Mint G. Wingren megállapítja: „Az ógyház is szívesen gondolkodott a megváltásról ebben a sémában, melyet alapvetően az élet-halál ellentét ural. Luther ezzel szemben egy másik őskeresztény vonalat vesz fel igen következetesen, amellyel mind az evangéliumokban, mind Pálnál találkozunk: a vétek és bűn képviselik a romlást, a megbocsátás viszont a gyógyulást. Luther figyelme így a bűnre irányul, s a *társadalom problémájáról* gondolkozik behatóan, úgy is mondhatnók: a szociális romlottság lelki jelentőségéről.”

Természetesen nem annyi a feladatunk, hogy bármi romlást „mélységesen” megmagyarázzunk, mert az ilyesmire még legjobb esetben is csak diagnózis lenne, s ennyivel bizony könnyen minősülhetnénk „nyomorult vizsgálatóknak” (Jób 16,2). *A személy és a közösség rendeltetési alapjainak feltárására* van szükség, szociális „viszonybetegségeink” meggyógyítására. Minden mindennel összefügg: egészséges személyiségfejlődés nélkül az egyén bajosan találja meg helyét a közösségben és kedvezőtlenül is hat a kollektívumra, viszont szolgáló beilleszkedés nélkül nincs személyiségfejlődés. Hasonló a kisebb közösségek viszonya a nagyobbakhoz. *A rendeltetés megtalálása és folyamatos megvalósítása személyek és közösségek kölcsönhatásában* mindenkor próbaköve annak, hogy milyen mérvű és intenzitású felelősséget hordozunk prédikatori és általában egyházi egzisztenciánkban.

*Koncentrikus körökként* helyezkednek el a kisebb-nagyobb közösségek, s egyetlenegy sem szabad úgy tekinteni, mintha a többiekől független volna. Tanulmányos és példaszzerű, ahogyan a családterápiáról dr. Sziinetár Ernő leszögezi: annak témája „a családi reláció egésze”, ugyanakkor a családi harmonia szempontjából is „elengedhetetlen a szülői szerepeknek a perszisztikus (környezeti) kultúra normái szerinti vállalása”; ugyanakkor: „Védekezni kell a család befelé fordulása ellen, a szociális izoláció ellen. A család mint egész is extrovertáljon, barátok, rokonok, munkatársak, iskolatársak felé, általában *a társadalmi kielégülés felé*.” (SzCs 419, 421)

Mindig nélkülözhetetlen az *átfogó* látás és a tevékenységek annak megfelelő besorolása, nehogy rosszul

járjon, akár a „kisebb”, akár a „nagyobb”, hiszen azt úgyis az egész sýnylené meg. Bizonyára ez is beletartozik „szolgálatunk teljes betöltésébe” (2 Tim 4,5).

## A világ totalitásáért

A korábbiakból logikusan következik, hogy felelősségérzetünknek a teljes embervilágra ki kell terjednie, a kozmosz felé is nyitottan, amelyben az emberiség „lakhelyének”, vagy legalábbis „munkahelyének” már nem csupán a Föld légköre által határolt térséget tartja. Ezt a táguló életteret nevezhetjük dr. Cserhádi Sándor megjelölésével élve (ThSz 1974, 66) *Krisztusban szeretett világnak*. Nem egyszerűen térbeli totalitásról van szó, hanem a megváltás dimenziója szélességének felismeréséről (Ef 3,18), eszkatológikus beágyazottságban is, hiszen a végső beteljesedés átfogó értelemben kötelez s egyben felszabadít szolgálatra.

Ahogy „kisebb lesz a világ”, úgy válik egyre képzetlenebbé mindenféle beszűkülés. *Aki szereti a jövőt, nem szeretheti a partikularizmust*, mely a rész rosszul értelmezett érdekével veszélyezteti az egészet, azon belül hozzá közel álló részeket s legalább másodlagosan önmagát is. Nincs az a kollektívum, amelyet ne fenyegetnének saját kaotikus indulatai, melyeknek általában nincs tudatában. A közösség az ilyen tendenciák ellen esetenként kell, hogy megvédje önmagát, s a vele kapcsolatban állókat. A jövő problematikája az eddiginél többért, lehetetlen azonban ki nem emelnünk a *gazdasági-politikai* szempontot. Köztudomású például, hogy a fejlődőben levő országok adóssága a kapott fejlesztési segítyek ellenére egyre nő, ahogyan arra a Keresztény Békekonferencia alelnöke, R. Andriamanjato rámutatott (Lp 1972, 273kk). Így annak a nyugaltató jelenségnek lehetünk tanúi, hogy idővel a gazdag országok nagyobb mértékben lesznek gazdagabbak, mint amennyire csökken a szegények szegénysége, ennek pedig nyilván köze van a fejlesztés struktúrájához.

Mint mindennek, ennek is megvan a *lélektani vetülete*. Ha pl. a prédikátor szemléletéből kiesik a nemzetközi horizont, nagyon is masszív gazdasági és politikai problémáival együtt, akkor úgy fog beszélni (akár szöszéken, akár egyebütt), hogy azzal akarva-akaratlan a nemzetközi kérdések iránti közömbösséget sugallja, jobbra valamilyen kisebb közösség vélt érdeke jegyében. („A megfigyelés nem független sem a megfigyeltől, sem a megfigyelési helyzettől” — írja Juhász Pál és Pethő Bertalan, AP 261.) Ilyenkor a *közösségi-felelősségi érzés leszűkítése* történik, s az bizony tovább hat személyekben és közösségekben, mert ha egy tendencia beindul, nem állítható meg egykönnyen. Indokolt viszont megvizsgálnia magát az igehirdetőnek: nem a saját tagadott, de le nem győzött önzése hozza-e magát autamatikusan, hogy a szélesebb közösségek problémái „nem bírják érdekelnit”? És hogy ezt a szűkítő tendenciát vállalhatja-e ő felelősen? Lehet ennek mélylélektani oka is, pl. negatív apa-komplexus, vagy egy erőszakos nevelő hatása, esetleg tudatlan anyához kötöttség, mely csak a kicsi és bensőséges közösséget tudja és akarja értékelni. Persze sokkal egyszerűbb s korántsem mélylélektani okok is közrejátszhatnak: annak a társadalmi osztálynak a befolyása, amelyből a prédikátor származik, vélt, vagy valóságos méltánytalanságok a közéletben, melyeknek talán nemcsak tanúja, hanem kárvallottja is volt az igehirdető, vagy valakije, s amelyek „megemésztésére” alkalmasint nem is igen igyekezett stb. Rendkívül fontos, hogy a prédikátor — ha kell, elszántan — önmagán *kezdje az „oknyomozást”*, mert ha ezt őszintén és következetesen teszi, akkor annak meglesz a jó gyümölcse, szolgálata számára is, mert mások lelki görceinek feloldódásában csak akkor lehet jó eszköz, ha az ugyanolyan jellegű nehézségekkel önmagában már eltökélten fölvetta a harcot.

Akár a közeli, akár a távoli felebarátról van szó, önmagunkban kell megvívunk érte magunkkal — kis-közösségi értelemben is. Aki pedig e nemes harcot nem

vállalja — melynek meglelnének a jó eredményei — az eredmény nélküli tusákra ítéli magát.

Ha egészségesen reagál az emberi lélek, ösztönszerűen *teljességre törekszik*. Önmagán belül s önmagán kívül is. Közben gátló, elterelő, szétszóró, szaknyelven: dezintegráló tendenciákkal kell megküzdenie. Ugyanez érvényes a közösségekre, melyeknek vezetői kiemelt felelősségűek, így önmagukért is fokozottan felelősek.

Örökletes hatásokon kívül magukban hordozunk — lényünknek immár alkotóelemeként — minden tudatos, vagy nem is érzékelt hatást, születésünk előtti, párhónapos embrió-korunktól kezdve a jelen pillanatig, természetesen saját gondolatainknak, cselekedeteinknek a továbbiakra nézve többé-kevésbé meghatározó hatásával együtt. *Semmi sem múlik el nyomtalanul* — valamilyen formában, többnyire sokszoros áttétellel, de *hat*. Témák, problémák, feladatok meglátásában, megközelítésében, negligálásában, besorolásában, színezésében, feldolgozásában. Fokozottan érvényes ez olyan koncentrált történésre, amelyen — emberi oldalát tekintve — a prédikálás.

Tulajdonképpen tehát *igehirdetés-alkotó tényező minden, amit valaha is érzékeltünk*, hatásként befogadtunk valami módon, fantáziáinkkal, döntéseinkkel, spontán, vagy átgondolt cselekedeteinkkel együtt, melyek visszahatottak ránk. E „beleszó”, jobbra hivatlan prédikáció-faktorok hatékonysága persze nagyon különböző s élethelyzettől függően is változik, hullámzósszerűen. Nem tarthatjuk őket szuverén módon a hatalmunkban, de hogy becsületesen igyekezzünk-e velük számolni s őket mederbe fogni, azért mégiscsak hordoznunk kell a nagykorúak felelősségét.

Szükségesnek véltük kiemelni a prédikátor önismeretét, emberi kapcsolatait és átfogó felelősségérzetét,

mint olyan reagálási és rendeltetés-megvalósítási módokat, amelyekben a *felelős tudatnak különös szerep jut a közösségi tudat formálásában*, fejlesztésében.

Aldást nyerhetnek szolgálataink, „ubi et quando visum est Deo” — ami viszont csak fokozza felelősségünket. Hiszen személyes és közösségi létünket talantudataink, jó lehetőségeink, isteni mandátumaink kamatoztatására kaptuk, s e feladat jó betöltésére mai prédikátorokként nagyobb felelősségtudattal kell naponként felkészülnünk, mint bármikor ezelőtt.

Dr. Bodrog Miklós

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- AE: Adolf Allwohn: Evangelische Pastoralmedizin. Stuttgart, 1970  
AP: Alkalmazott pszichológia. Szerk. Lénárd F. Budapest, 1973  
HP: Dr. Hárdi István: Pszichológia a betegágnál. Budapest, 1972  
JP: Jolande Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung. Zürich, 1959<sup>5</sup>  
Lp: Lelkipásztor. Evang. lelkeszi szakfolyóirat.  
MB: Mérei Ferenc—V. Binét Agnes: Gyermeklélektan. Budapest, 1973  
NL: Dr. Németh Gy.: Lelki egészségünk. Budapest, 1973.  
NSZ: Dr. Nagy Gy.: Egyház a mai világban Budapest, 1967.  
SzB: Dr. Szinetár E.—Dr. Buda B.: Szempontok a rövid, intenzív, egyéni pszichoterápia elméletéhez és módszertanához, és ezek alkalmazása a kiképző pszichoterápiában. Pszichológiai Tanulmányok, XIII. kötet.  
SzCs: Dr. Szinetár E.: A családterápia néhány mozzanata. Magyar Pszichológiai Szemle, 1968/3. sz.  
WP: Gustav Wingren: Die Predigt. Göttingen, 1959<sup>2</sup>

## Feltámadás és kijelentés\*

Nem kisebb feladatra vállalkozik a szerző, mint az utóbbi évtizedek német teológiai irodalma egyik legbonyolultabb kérdéskörének, a feltámadás teológiájának áttekintésére és ismertetésére. Már a művek felsorolása, a bennük jelentkező új szempontok regisztrálása is éppen elég lenne, de a szerző ezzel nem elégszik meg, keresi azt a rejtjelkulcsot, amivel a szinte már rejtvénnyé vált anyaghalmozat meg lehet fejteni, keresi azt a feleletet, amivel tudományt és hitet egyaránt ki lehet elégíteni. A szerző tehát nem csupán ismerteti annak a 12 teológusnak a művét, gondolatrendszerét, akik a feltámadás teológiájának a kialakulásához gondolkodásukkal és közreadott műveikkel hozzájárultak, hanem állást is foglal, velük olykor szervenvedélyesen vitázik is, hogy megmutassa azt a helyet, ahol legitím módon fel lehet vetni Jézus feltámadásának a kérdését, és ahol megnyugtató módon a feleletet is meg lehet találni rá. Első pillanatban azt érezzük, ahogy a könyv olvasásában előre haladunk, hogy labirintusba jutottunk, de aztán érezzük, hogy a szerző egy Ariadné-fonál segítségével ki is vezet a labirintusból. A mű olvasása nagy ajándék azoknak, akik egyszerre kapják komprimálva korunk 12 jelentős teológusának művét anélkül, hogy ezeket elolvasniuk volna, de nagy élmény azoknak is, akik ezeket a műveket többé-kevésbé ismerik, mert örülnek annak a rendező elvnek, amivel a szerző ez óriási, de széthulló anyagot értelmes céljához segíti. Nyilvánvaló, hogy a szerző rendező elvét, teológiai ars poeticáját az olvasó nemcsak elfogadhatja, de vissza is utasít-

hatja. A könyv tehát az olvasót is állásfoglalásra hívja, ezzel mintegy bevonja a feltámadás teológiájának helyes megértéséért folyó hatalmas szellemi küzdelembe.

### Feltámadás, kijelentés, egzisztencia

Karl Barth: Die Auferstehung der Toten

A szerző ebben a fejezetben elsősorban azt vizsgálja, hogy mikor kezdődött az a korszak, amelyben a feltámadás teológiája ilyen középponti helyet foglal el. Az utóbbi 150 év történelmi gondolkodásmódja vette meg az új korszak alapját. Krisztus feltámadásának a kérdése a kijelentés kérdésévé válik, és együttal az elé a kérdés elé állít: Isten milyen kapcsolatban van a történelemmel, a mi világunkkal, a mi történetünkkel. Tulajdonképpen a fejlődést ezen az úton Barth Károly első korinthusi levél magyarázata indította el: „A halottak feltámadása” (1923). A szerző ennek a műnek ismertetésével kezdi feladatát. Barth szerint a feltámadás megértése azon áll vagy bukik, hogy benne kijelentést látunk-e, vagy pedig egyéb jelenség kifejező eszközének tartjuk-e. (Például: a kereszt jelentősége vagy a Jézus ügyének folytatása.) Barth szerint a halottak feltámadásának kifejezése Pál apostol számára nem más, mint az „Isten” szónak a körülírása. Az Isten-fogalom, mint kijelentés-fogalom nyer körülírást a „halottak feltámadása” kifejezésben. Barth, Isten és az egzisztencia közötti kapcsolatot a halottak feltámadása fogalmán keresztül így látja megvalósulni: „Isten a testnek az ura... a test az ember, a test én vagyok”.<sup>1</sup> Barth abban látja a korinthusi kereszténynek tévedését, hogy ők Jézus feltámadására igent mondtak, de a történelmi megjelenés értelmét nem látták. Ők a feltámadást izolált, történelmi eseményként értelmezik, amelynek hozzánk nincs kapcsolata, nem várhatjuk ennek alapján saját feltámadá-

\* Adriaan Geense, Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1971. 235 l.

sunkat. Pedig Jézus feltámadása Istennek olyan csodája Krisztuson, amely azonnal és egyidejűleg Isten csodája rajtunk. Bár az *ophthe* szó történelmi tényekre utal, de ugyanakkor szét is feszíti a történelmi fogalmát. Brutális dolog lenne csupán történelmi tényekről beszélni, mert a feltámadás Istennek a tette, melyet szem nem látott, fül nem hallott és embernek szíve nem is sejtett, vagyis csak a kijelentés kategóriájában lehet megragadni és értelmezni. Természetesen a feltámadás értelmezésének a kérdése nyomban felveti a kijelentés értelmezésének a kérdését: „Dass Offenbarung Offenbarung ist, das kann freilich nur durch Offenbarung selbst bewiesen werden.”<sup>2</sup>

#### Rudolf Bultmann reakciója

Bultmann recenziója kezdetben tele van szimpátiával Barth iránt. De kirajzolódnak azok a pontok is, ahol később szükségszerűen elválnak egymástól. A legelső pont, ahol az elválás csíráját felfedezhetjük: Bultmann nem beszél kijelentésről, létünkkel szembenálló más és új világról, hanem a hívőnek az egzisztenciájáról beszél, amelyet a hit és a reménység jellemez. Tulajdonképpen nem az a vitakérdés Barth és Bultmann között, hogy valami egzisztenciális, hanem az, hogyan lesz egzisztenciális és mire vonatkozik; az egzisztencia Isten országa és a társadalom nagy összefüggésében hogyan integrálódik.

Barthnak a központi kijelentéséhez, ahhoz, hogy a halottak feltámadása Pálnál nem egyéb, mint az Isten szónak a körülírása, azt mondja Bultmann: „Mindezt Pál helyes értelmezésének tartom. Csak azt sajnálom, hogy Barth nem ismeri el, hogy a tárgyszerű kritika alapján lehet ezt az értelmet valóban megtalálni Pálnál, mint ahogy Pál maga is akarata ellenére tárgyi kritikát úz művészi megfogalmazásaiban.”<sup>3</sup> A munka nincs elintézve, így fejezi be recenzióját Bultmann, hanem ismét egy új kezdet előtt állunk. És valóban. Bultmann maga az, aki 15 év után a második menetben a diszkuszió fonalát újra felveszi, és ott kapcsolódik be, ahol 15 évvel ezelőtt abbahagyta.

#### Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie

Bultmann ebben az írásában a teológia lényegével a kijelentés kérdésével foglalkozik, mégpedig három szempontot közül a Krisztus feltámadása értelmezésében: a krisztológia történelmi eredetének a kérdését; a feltámadás lehetetlenségét a mi világképünk feltétele alatt; a kijelentés egzisztenciára utaló kérdését. Bultmann központi tétele ez: a Krisztus feltámadásáról szóló beszéd nem más, mint a kereszttel jelentőségének a kifejezése, vagyis hogy a feltámadás hit a kereszttben, mint üdvöseményben való hit. Krisztus feltámadásának kérdésében tehát Bultmann szerint a keresztről, mint üdvöseményről van szó. A keresztt, mint üdvösemény a hallgatót az elé a döntés elé állítja: magáévá akarja-e tenni a keresztt jelentőségét, akar-e Krisztussal együtt megfeszíttetni. Itt nem a keresztt objektív eseményéről van szó; a keresztt úgy tárul fel előttünk, hogy a róla szóló igehirdetésben minősül üdvöseménynek, de nem azután, miután Isten a maga cselekedeteként üdvöseménynek minősítette. Az igehirdetés teszi Isten szavát eszkatológikus üdvöseménnyé. Hogyan jövünk mi ahhoz, kérdezi Bultmann, hogy higgyünk a kereszttben, mind üdvöseményben. Úgy, hogy ezt mint ilyet hirdetik nekünk, és mivel ezt a feltámadással együtt hirdetik. A hűsvéti hit valósága tehát az, hogy hiszünk az igehirdetés üzenetében. A feltámadásról szóló beszéd lényegében véve az igehirdetés noétikus folyamatáról és a keresztt elfogadásáról szóló beszéd. A valódi hűsvéti hit az igehirdetést megértő hit.

Bultmann szerint a keresztt eseménye az Újszövetségben háromszoros mítikus összefüggésben áll: a helyettes elgtétel, az áldozat képzetei és teóriái révén: a kereszttnek kozmikus dimenzióba emelése; a feltámadás képzete révén. Nem kapunk azonban világos

választ arra, hogy a feltámadásról szóló beszéd a keresztt másik két értelmezése mellett milyen különös funkciót tölt be. Amint látjuk, ebben a gondolatmenetben saját egzisztenciánkra vagyunk utalva. A keresztt nem önmagában üdvösemény, hanem azzá lesz a kérérgmában. A feltámadás pedig, mint Krisztus kereszttjének a kijelentése, úgy értelmezendő, hogy a keresztt csak a mi megértő hitünkben lesz azzá, aminek lenni kell.

#### Krisztus feltámadása kérdésének a helye

Krisztus feltámadása kérdésének a helyét vizsgálva világosan kell látnunk, hogy Krisztus feltámadásában nem kevesebbel van dolgunk, mint magának Istennek a kijelentésével, mégpedig úgy, ahogy Isten a mi életünket és a mi világunkat a maga számára igénybe veszi, olyan mértékig, hogy nem menekülhetünk tőle. Barth kezdetben is ebből indult ki: a feltámadásban a kijelentésnek életünkre való vonatkozásáról van szó. Bultmann is azt hangoztatta, hogy a mitológiátlanítás programja nem az eliminálás szándékával, hanem a feltámadás mondanivalójának az interpretálásával jött létre.

Nyilvánvaló, hogy kezdetben mindkét teológusnál a Krisztus feltámadása eseményének a történeliségéről van szó. De más-más irányba mozdul az egyik és a másik. Barthnál az objektív-történelmi fogalma, objektív oldalon feszül szét és szélesedik ki; Bultmannnál mindez a szubjektív-történelmi oldalon megy végbe. A tulajdonképpeni lényeges különbség a két nagymester pozíciójában nem ott van, hogy a kijelentésre az egyik igent, a másik nemet mond, hanem a kijelentésben belül a kontextus meghatározásában. Bultmannnál a kérérgma címzettje, a keresztt üzenetének a címzettje az egyes egzisztencia, és az igehirdetésnek a kitűzött célja egy új önértelmezés, az az eszkatológiai egzisztencia, amely magát Krisztussal megfeszíteni hagyja. Ebben az értelmezésben a történet egyszerűen eltűnik. Ezzel szemben Barth, akinek nem szándéka a mitológiátlanítás, a halottak feltámadásának a magyarázatát egészen a valláskritika, sőt az egyházkritika szolgálatába állította: szemlélete saját korának politikai és társadalmi kérdései megoldásának dimenziójában áll.

#### Krisztus feltámadása történelmi alapja

Ebben a fejezetben a szerző újra és elfogulatlanul kezdi vizsgálni azt a kérdést, hogy a német evangéliumi teológiában Krisztus feltámadásának a történelmi kérdése milyen formában jelentkezett. Barth és Bultmann után három kérdéskört vizsgál meg egymás után: a feltámadás eseményének a kérdését; a feltámadás történelmi összefüggésének a kérdését; a feltámadás bizonyítási módjának a kérdését.

#### Az üres sírnak a felfedezése (Hans von Campenhausen)

A legrégebbi hűsvéti híradás az 1Kor 15,1–8 kétségtelesen nem beszél az üres sír megtalálásáról. Ennek alapján kialakult az a szemlélet, hogy Krisztus feltámadásáról szóló híradásban két hagyomány áll egymás mellett: az egyik az üres sírről szól, a másik a megjelenésekről. Ezek későbbi időben kapcsolódtak össze. A kettőnek az egymás mellettsége azonban az újabb teológiai irodalomban igen sok vitára adott alkalmat. Éppen ezért figyelemre méltó Hans von Campenhausen egyháztörténetész vállalkozása, aki az üres sír felfedezésének a történeliségét igyekszik művében bizonyítani. Vállalkozása azért figyelemre méltó, mert módszere nem naiv historizáló, hanem a modern forma- és szerkesztő-történelmi munka összefüggései ismeretében a teljes tudatában végzi kutatását.<sup>4</sup>

Az üres sír felfedezésének a kérdését vizsgálva első sorban a hűsvéti eseménysor összefüggését keresi. A Márk 16,1–8 perikopáról megállapítja, hogy alapjában

véve semmi legendait nem tartalmaz. Egy utólagosan szerkesztett legenda egészen másképpen nézne ki. Az üres sírról szóló híradást Márk egy bizonyos értelemben átdolgozta, és ez maga is azt mutatja, hogy a híradás régebbi, mint az evangélium. Összefoglalva: von Campenhausen szerint valószínűleg történeti az üres sírról szóló híradás: emellett sok mindent, de ez ellen semmi lényegeset nem lehet felhozni. Először csak azt szövegezi le, hogy a híradás állítólagos legendái és tendenciózus jellege nem tartható fenn. Másodjára megállapítja, hogy a páli híradást egyoldalúan helyezték előtérbe az evangéliumi híradásokkal szemben. Az üres sír felfedezése volt az a döntő lökés, amely mindent mozgásba hozott. Péter volt az, aki az üres sírt a bekövetkezett feltámadás zálogának tartotta, és a többieket is ebben az értelemben befolyásolta. Von Campenhausen történeti munkájának a határa ott van, amikor a testi feltámadást az üres sír magyarázataként értelmezi. Ennek a határnak azonban tudatában van, és ezt meg is vallja.

Feltehetjük a kérdést: mi az értelme a szerző fáradozásának, a feltámadásról szóló üzenetre nézve. Nyilvánvalóan nem a feltámadással önmagában foglalkozik, hiszen az minden historióailag elérhető határon túl található, hanem az üres sír felfedezésével. De éppen ezen a ponton törnek fel azok a kérdések, melyek e kutatásnak a határát is jelzik: vajon az üres sírről szóló evangéliumi történetek nem a zsidósággal szemben akarták a feltámadás történeti valóságát bizonyítani? Vajon nem az az apologetikus szándék vezette őket, hogy a zsidósággal szemben a bekövetkezett feltámadás hiteles bizonyosságát nyújtsák? Von Campenhausen egy vitában, melyet Grassal folytatott, hangoztatja: az a tény, hogy Pál apostol esetleg Jézus halott testének a megelevenedésével még nem számolt, és éppen ezért az üres sír tényével sem kellett számolnia, őt minden zsidó, testies feltámadásképzetrel szemben éles ellentétbe állította. Ez azonban nem cáfolat Pál pozíciója ellen, sőt fordítva, arra lenne bizonyíték, hogy Pál a zsidó várakozásokkal szemben Isten munkájának a hirdetésénél azt hangoztatta: Isten egészen új kezdetet teremt és munkájában nem a régihez kapcsolódik (Rm 4,16—25).

#### Jézus megjelenései tanítványai előtt (Hans Grass)

Hans Grass szemlélete, melyet Ostergeschehen und Osterberichte című könyvében kifejt, teljes ellentétben áll von Campenhausen művének végeredményével. A két szerzőnek a kutatási módja azonban azonos: a húsvéti esemény kritikai szemlélete vezeti őket, a húsvéti híradás historióai értelmezéséhez vezető úton. Grass számára azonban az evangéliumoknak az üres sírről szóló híradása legenda. Határozott ellentétet lát a páli és az evangéliumi híradás között. A húsvéti híradás páli tradíciójából hiányzik az üres sír megemlégtése. Szerinte történeti jelentőséget az üres sírről szóló híradás csak akkor nyerhet, ha hitelesebb tanúk bizonyítanak. Pál számára azonban a sírban fekvő test az új test mintájául azért nem szolgálhat, mert Pál messzemenően szakított a vulgáris zsidó felfogással. A feltámadás üzenete eredetileg nem az üres sír bizonyítékára támaszkodott, hanem az élő Úr megtapasztalására. Csak egy későbbi idő volt az, mely a feltámadott testiséget sokkal materiálisabban képzelte, mint Pál, ez volt érdekelve az üres sír bizonyításában.

Von Campenhausen tézise az volt, hogy a feltámadás eseménysorozata akkor értelmezhető a legvilágosabban, ha az üres sírnak a megtalálása áll az elején. Grass ezzel szemben azt hangoztatja: már tisztán hagyománytörténetileg is kimutatható, hogy nem az üres sír, hanem Jézus megjelenései adták azt a döntő lökést, mely mindent mozgásba hozott. Grass mindenekelőtt az *ophthe* terminológiája és analóg jelentésvilága után kutat. Pusztán nyelvilag vizsgálva a szót, nem lehet többre jutni, mint a megjelenés megállapítására. Ezért a szerző pneumatikus és látomásszerű élményekkel próbálja a hézagot megtölteni. A megjelenések a vízió

kategóriájában értelmezendők. „Amit ugyanis valaki lát, a mellette levő pedig nem képes látni, és amit mint láthatót nem is lehet bizonyítani, az nem más, mint vízió”.<sup>5</sup> Az evangéliumi híradások a problémát egyszerűen oldják meg. A megjelenés, a Feltámadottal való találkozás, vagy egyesekkel történik elkülönülve, vagy zárt ajtók mögött, mely a közőmbös szemlélet kizárja. De a nyilvánosságnak ez a mechanikus kizárása nem tárgyszerű és nem alapos. Ha a feltámadás-víziókat meg akarjuk vizsgálni, ezt csak a tartalom felől közelítve tehetjük. Ez a következőt jelenti: „Ha Krisztust, mint a Feltámadottat látták, akkor őt, mint a megdicsőült Urat látták, mivel a legrégebbi hagyományban feltámadás és megdicsőülés egybeesik.”<sup>6</sup>

Geense azonban felteszi a kérdést: lehet az történeti megállapítás, amely azáltal, hogy a látást a vízió kategóriájába sorolja, már befejezettnek tekinti állítását? A látásnak a tartalma valóban csak az lehet, amit legrégebbi tradícióként jelöl meg: Krisztus, a Feltámadott, maga a megdicsőült? Ha a feltámadás nem történeti kategória, akkor a megdicsőülés talán az? Majd így folytatja tovább: Grass elárulja a saját bizonytalanságát, amikor azt hangoztatja, hogy a víziószerű folyamatok nekünk, modern embereknek idegenek. Hogyan reméli mégis, hogy ezzel az áltörténeti kategóriával, a vízióval a modern ember számára a megértést megkönnyíti? Grass úgy próbál magán segíteni, hogy ezt hangoztatja: objektív vízióról van szó. Grass ezt az utolsó lehetőséget választja, de éppen ezáltal veszít el mindent, amit a vízió historióai fogalmával megnyerni szándékozott. Hiszen mindezzel az ember csupán a megismerés pszichológiai kategóriájában mozog, de semmi maradandó teológiaiilag nem mondott, a húsvéti hit igazi vagy téves megalapozásáról.

A szerző azzal a szándékkal indul, hangoztatja Geense, hogy a hit és tudás idejélműlt dualizmusát legyőzze. A szerző minden historióai fáradozása azonban a legkevésbé sem nyújt segítséget ahhoz, hogy a hitnek és a tudásnak ezt a kívánatos egységét megteremtse. Grassnak az a célja, hogy a nem üres sír helyére az objektív víziót, mint hozzáférhető eredményt állítsa a középpontba, ezzel azonban azt a célt, hogy a feltámadást teológiaiilag történeti alapra helyezze, éppen nem érte el. Ezek után azt lehet kérdezni, minek ez az egész pátoz, a feltámadás teológiájának historióai megalapozásáért, szemben a kerüigma teológiával. A könyvnek a végén ez áll: „hitünk nem egyszerűen a megjelenésekbe vetett hit, a tanítványoknak Istentől és Krisztustól munkált élményei valóságába vetett hit, hanem hit a feltámadott élő Úrban”.<sup>7</sup> Miközben az egész könyv a húsvéti hit historióai megalapozásán fáradozik, végül halálos komolysággal a hitnek a bizonyosságáról, mint egyetlen alapról beszél.

#### A húsvéti hit előállása (Willi Marxsen)

A szerző így határozza meg témáját: „Jézus feltámadása, mint historióai és teológiai probléma”. Mivel Marxsen vitába száll az előbb említett szerzővel, Grassal, lehetőséget nyújt arra, hogy a problémának a kontinuitását ezzel is demonstráljuk.

A szerző szerint a hozzáférhető historióai faktum nem a víziókban keresendő, hanem a „látásnak az állításában”. „A látásnak ez az állítása” a húsvéti hitnek kifelé forduló oldala, de ugyanakkor befelé forduló szubjektív meggyőződés is. Marxsen a következőképpen foglalja össze eredményét: „Nagy bizonyossággal mondhatjuk, hogy a tanúk a Keresztfeszített látását tapasztalták, még pontosabban a tanúk azt állítják, hogy Jézust halála után látták”.<sup>8</sup> Marxsen szándéka tehát az, hogy a hívőknek és a tanúknak a hitébe hatoljon be. Nem úgy azonban, hogy a szubjektív vízióhipotézis új alapvetésével próbálkozzon, hanem úgy, hogy a tanúsítással már adótnak veszi a historióai bizonyítást, és a tanúsítás tárgyát már nem historióai szemlélésként kezeli. A szubjektív vízióhipotézis esetében a tanítványok azok, akik hitükön keresztül a víziót

ügyszólván megteremtik, az objektív vízióhipotézis esetében pedig a jelenlevő hit az, ami az objektív látomásokat számba veszi. Az ún. objektív vízióhipotézis tehát pontosabban megvizsgálva szintén szubjektív, mivel a hitből indul ki.

Históriailag Marxsen megállapítja, hogy Jézust láták. Hangoztatja, hogy a végső faktum mögé kérdezni nem lehet. De hogy a feltámadás a látásnak egyik lehető magyarázata, természetesen *Marxsennél* fel sem vetődik, mert ezzel szerinte a feltámadás történelmi kérdését tárgyyszerűtlenné laposítaná. *Marxsen* tehát a forrásoknak a megállapításától, mint történelmi választól elhatárolja magát. Éppen ezt az elhatárolást tekinthetjük az ő alapmagatartásának.

Azt találjuk, hogy *Marxsen* nem annyira a hit előállítását, mint olyat vizsgálja, hanem a feltámadás-hitnek az előállítását. A feltámadáshit eredetének egész értelme pedig attól függ, hogy kezdetben a látás megtapasztalása valóban megtörtént-e. Ahol azonban *Marxsen* akár *Bultmann*, a specifikus feltámadáshitet akarja magyarázni, ott hamarosan kiderül, hogy egy ilyen magyarázat a bultmanni történelmi érdektelenség és agnoszticizmus alapján egyáltalán nem lehetséges.

Ha megkérdézzük *Marxsent* a hit és a kérügma összefüggése felől, érdekes lesz a *Bultmannal* való összehasonlítás. *Bultmann* a feltámadást a kereszt magyarázataként értelmezte. *Marxsen* kifejezetten elhatárolja magát ettől az összefüggéstől. Azt hangoztatja, hogy nagypéntek csak egy mozzanat a Jézus-kérügmában, Jézus ügye maga azonban nem az ő halála, hanem az ő igehirdetése és Istennek a cselekvése, amely abban végbemegy. *Marxsen* tehát a feltámadást nem a kereszt összefüggésében és vonatkozásában látja, mint *Bultmann*, hanem nála a kereszt helyére Jézus élete kerül. Szemlélete azonban ettől még nem lesz alapvetően más. A kontinuitás ugyanis nála nem személyes, hanem funkcionális. A földi Jézussal való összefüggés keresésénél nem a Jézus személyére épít, hanem kizárólag funkciójára, a Jézus személyében Isten által végbe vitt eseményre. Az Isten cselekvése megy végbe Jézusban, de úgy, hogy személyesen már nincs többé hozzá kötve. *Marxsen* meggyőződése, hogy mind a feltámadásban, mind a krisztológiában eredetileg egy funkcionális Jézus-kérügmáról van szó, amely egy későbbi stádiumban a személyes Krisztus-kérügmától eloldódott. Mivel *Marxsennél* a feltámadásról szóló beszéd kapcsoló pontja nem Jézus keresztje, mint *Bultmannnál*, hanem Jézus élete, így a feltámadásról szóló sajátos beszéd nála még érthetlenebb; mert *Bultmannnál* a halál és feltámadás összefüggése a feltámadásról szóló beszéd egy sajátos értelmezését mégis lehetővé tette.

*Marxsen* szerint az első tanúk maguk nem voltak birtokában annak, hogy a két előzményből: Jézus meghalt és most őt látták, azt a következtetést levonják: ő akkor bizonyára feltámadott. Pál sem volt ennek birtokában. Hogy jön akkor mégis ahhoz, hogy ezt mégis állítsa? A felelet *Marxsen* szerint mégis egyszerű: Pál Damaszkusz előtt hallott Krisztus feltámadásáról. A keresztyéneknél is Krisztus feltámadásának a meggyőződése nem saját végső következtetésen alapszik, hanem egy olyan következtetésen, mely már adva volt az apokaliptikus gondolati formákban. Csakis a halottak feltámadásának apokaliptikus elképzelése folytán támadhatott bennük a feltámadásnak a képzelete. Az apokaliptikus feltámadásképzet az a vezérmotívum, amelybe most Jézust bevonják. Ezt a kérdést tárgyalja a következő mű.

### Jézus Krisztus feltámadásának a hagyománytörténete (Ulrich Wilckens)

*Grass* és *Marxsen* tervezetének egyaránt volt hagyománytörténeli összefüggése. A most következő szerző egész koncepciója erre irányul: a feltámadás hagyománytörténeli összefüggéseit kutatja. A képzetek olyan gondolati sémák, amelyek az eseményre utalnak, és az eseménnyel olyan kölcsönhatásban vannak, hogy az eseményt nemcsak megelőzik, hanem újra meg is töltik. Ez áll a feltámadás képzetére is. A szerző szerint vállalkozásának a nehézsége abban áll, hogy a feltámadás bizonyosságának a hagyománytörténete tulajdonképpen az őskeresztyén hagyománytörténet összefüggésétől nem vonatkoztatható el:

Mi a húsvéti események történeli összefüggése? *Wilckens* joggal kiterjeszti a feltámadás összefüggését az őskeresztyénség kezdeti történetén túl Jézus életéig. Ezzel azonban *Wilckens* a történeli összefüggés fogalmát egy heterogén elemmel ki is bővíti. Ez pedig a nyelv, amelyben az esemény utólag kifejezésre jut. Krisztus feltámadásának történeli kérdésével összefüggésben a feltámadás hagyománytörténeli kérdése annyiban érdekes, amennyiben ebben a hagyomány primér alapja és tartalma maga is szóhoz jut. *Wilckens* művét akkor értjük meg helyesen, ha arra figyelünk, hogy nála Krisztus feltámadásának a hagyománytörténete egy szélesebb hagyománytörténeli összefüggésbe ágyazódik, amely magába foglalja az Ószövetséget és főleg a zsidó apokaliptikát. *Wilckens* a zsidó apokaliptikus anyagot a történeli kérdéssel összefüggésben juttatja szóhoz: a megjelenés megtapasztalásai kezdetben Péternél és a tizenkettőnél általában annak bizonyosságára vezettek, hogy Jézus feltámadott. A megjelenéseknek e messzemenő hatása miben leli lehetőségét? *Wilckens* szerint ennek a lehetőségnek három előfeltétele van. Az első: a tanítványoknak konkrét közös története a földi Jézussal. A második előfeltétele annak, hogy a tanítványok Jézus megjelenése alapján azt mondhatták: Jézus feltámadott, a zsidó feltámadási váradalom tradíciója. A zsidó feltámadás váradalom „magyarázta meg nekik”,<sup>9</sup> amit a megjelenésekben láttak. Ezt az értelmezést: feltámadott a halálból, nem tetszés szerint választották ki, hanem ennek alapját a zsidó végváradalom keretében lehet megtalálni. A harmadik előfeltétel *Wilckens* szerint az a kérdés: miért és mennyiben éppen a Jézus megjelenése által nyerték el feltámadásának az ismeretét? Péter és a tizenkettő látták Jézust végtörténeli élethalakjában, és az eseményt ebben az értelemben fel tudták fogni. Nemcsak azért, mert ez Jézus volt, akit ők láttak, hanem azért is, mert a megtapasztalt látás formája az őket körülvevő zsidóság apokaliptikus hagyományából előttük ismerős volt. Álljon előttünk világosan, amit a szerző mondani akart. Mindaz, amit a kijelentés még hozhatott, a tanítványok előtt már ismert volt. A számukra hagyományozott tapasztalás alapján Jézus megjelenését egyértelműen feltámadás-valóságként értelmezték.

*Geense* ugyanazzal a kérdéssel fordul *Wilckenshez*, amivel *Marxsenhez* is fordult: milyen szükséges, a tárgyból adódó kapcsolat van tulajdonképpen a megjelenés megtapasztalása és a feltámadás képzelete között? Még egyszerűbben: hogyan történt az, hogy a látásnak a tapasztalását feltámadásnak nevezték? Hogyan lehet az, hogy a megjelenés legkézenfekvőbb történeli vonatkozási pontja, vagyis a Jézus halála semmi lehetőséget ebben az értelmezésben nem kap, egyszerűen nem jut szóhoz. Mert lehetetlen, hogy a Jézus megdicsőülésének a képzelete az apokaliptikus tradícióból is-



mert Ember Fia megdicsőülésének a képzetével szemben ne mutatna fel valami új motívumot: Jézusnál a halálból való megdicsőülésről van szó, azaz az ő feltámadásáról. A *Wilckens* által idézett páli feltámadás-szemléletben letagadhatatlan összefüggés van a halál és a feltámadás között. Hogyan lehet, hogy minden elképzelhető képzetösszefüggés, még a legtávolabbi is szóba jön Krisztus feltámadásának az értelmezésénél, csak éppen Krisztus halála és ennek megváltó ereje nem? Nem éppen Jézus áldozati halála hordozza a feltámadás ígéretét? Miért nem tud *Wilckens* világos és meggyőző meghatározáshoz jutni a kontingencia és hagyománytörténet viszonyában? Nem teheti meg senki a hagyomány korábbi fokaira való hivatkozással sem, hogy a feltámadást izoláltan szemlélje, anélkül, hogy Krisztus művének helyettesítő jellegét elfelejtene. A mi kérdésünk nem a képzetekre irányul, hanem egy személyre, és annak művére, nem a hagyománytörténetre, hanem a történetre, amikor a feltámadás értelmét keressük. Ez a történet pedig a kereszt.

### Nézetek Krisztus feltámadása történetiségéről

Ez a fejezet az, melyben a szerző már nem mások gondolatait ismerteti, hanem maga vág csapást a sűrűben; felvillant egy olyan megoldást, mely mindenképpen figyelemre méltó.

Az előbb ismertetett pozíciókban állandó konstans elem a zavar volt, melyet jól vagy rosszul igyekeztek elfedni, kezdi fejtegetéseit. Szinte metodikai skizofréniáról lehet beszélni: az látszik a szerzők véleménye alapján, hogy „hitben” mi többet tudunk a feltámadásról, mint a történelmi „tudásban”. *Pannenbergről* tesz említést, aki a történelmi kutatás masszív karakterét először töri át a feltámadásról szóló művében. A szerző szerint azonban nem annyira a metódus kérdéses, hanem a feltámadás történelmi kérdésének a helyét kell mindenekelőtt megtalálni. És itt mondja ki legnagyobb jelentőségű megállapítását: „Csak akkor lehet értelmes Krisztus feltámadására vonatkozó történelmi kérdésünk, és csak akkor van ígérete, ha meggondoljuk, hogy a kijelentés és az egyház körén belül kérdezzük, azaz kérdésünk abból a bizonyosságból él, hogy Krisztus feltámadása már az alapja és nem csupán a célja a mi kérdésünknek.”<sup>10</sup> A történelmi jelenségek összehasonlításáról való lemondás helyett kínálkozik egy másik út. Van egy olyan „tér”, mely a kereszt és az egyház létrejötté között átmenetet képez, hogy a korreláció létrejött: ez pedig a megfeszített teste. A feltámadásban ugyanis nem egy halott újra megelevenedéséről van szó, hiszen ennek nem lenne semmi kapcsolata a kereszttel, és erre a mirákulumszerű jelenségre a gyülekezet nem is épülhetne fel. Krisztus keresztre után egy olyan eseménynek kellett végbemenni, melyre a gyülekezet egész létevel ráépülhet. Ha csak izoláltan Jézussal történné valami, ez nem lenne elégséges alap egy új közösség létrejöttére. Ha a feltámadás, egy személynek adott új élet, az nem tud egy ilyen közösséget teremteni. Meg kell ugyanis állapítani, hogy a keresztnél még nem jött létre a gyülekezet közössége, sőt a kereszt közelében a tanítványok árulók vagy tagadók lettek. Hogy jött akkor létre ennek a megtört közösségnek a gyógyulása? Hogy pedig a húsvéti események tartalma ilyen konfrontációt jelentett, arra Jézusnak Péter előtti megjelenése is utal (Jn 21, 15–17), mely híradás még *Bultmann* szerint is a legrégebbi húsvéti hagyományból származik.

A szerző következő gondolata szorosan kapcsolódik az előbbiekhöz. Ha ez a közösség újra helyreállt, csak egy módon történhetett: a bűnbocsánat alapján.

A kereszt és a gyülekezet kezdete között levő „terület” a megbocsátással van telve. Krisztus feltámadásának történelmi kérdése tehát csakis az egyház kontextusában hangozhat el. A húsvéti hit Jézus és a tanítványok új közösségén belül a bűnök bocsánatára épül. Ha történelmileg gondolkozunk, a keresett korreláció egyik oldalán ott találjuk a keresztet. Ez a kereszt jele annak, hogy Jézust Isten népe kitaszította magából, az új istennépe, a tanítványok közössége pedig elhagyta. A keresett korreláció másik oldalán ott találjuk a keresztet, mint az üdv foglalatát. Ugyanaz a kereszt más-más értékkel áll előttünk az egyik és a másik oldalon. Nyilván nem a kereszt változott meg, hanem mi vagyunk, akik megváltoztunk. Mi kerültünk át egy másik helyre. Történelmileg azt kell mondani, hogy a meghalt Jézus teste nyomán történt mindez. De hogyan tud egy meghalt test ilyet véghez vinni? Ez csak a bocsánat erőterében képzelhető el, a bűnbocsánat hatalmas pedig a megbocsátó jelenlétében van. A gyülekezet léte tehát egy történelmileg nem vizsgálható térben van, a kiengesztelődés, megbékülés, megbocsátás terében: ez azonban mégis az egyház történelmiségének egyetlen feltétele. Krisztus feltámadása és a benne adott kijelentés értelme Krisztus kereszten végbement halála és a gyülekezet alapításának identitásában rejlik. A Feltámadottat csak mint meghaltat képzelhetjük el, de a feltámadásban, a kijelentésben nem rázza le magáról ezt a halált, hogy ezt maga mögött hagyja, hanem ezt a kibékülés tereként mutatja fel. A feltámadás titka abban van, hogy a keresztre adott testet a megdicsőült testtől elválasztani nem lehet, mert éppen a megdicsőült test a keresztre adott test a maga továbbgyűrűző hatásában, és ez az egyház tere. A feltámadott jelenlétét a megfeszített test elfogadásában, a bűnbocsánat elnyerésében éli át a gyülekezet. A feltámadás, mint az egyháznak, a Krisztusban való új embernek a születése, mélyebb értelmében történelmi esemény, nem mintha történelmi eszközökkel hozzáférhető lenne, hanem mivel ez a gyümölcsöző gabonamag isteni ökonómiájának a törvénye. A történelmiségnek ez a fogalma már magában felvette az egzisztenciára való vonatkozást, és más csengése van, más orientálódása van, mint ott, ahol csak az izolált történelmi tényeket veszik számításba. Nem a feltámadásról szóló szövegek mindig raffináltabb részletelemzése során kidesztillált történelmi faktumok képezik a feltámadás végső bizonyítékát. Ahol valóban arról van szó, hogy „megérteni” és „bizonyítani”, ott a hiten belül megy végbe ez az eljárás a *fides quaerens intellectum* szabálya szerint. Ez annál inkább így van, mert az a textus, melyet meg kell értenünk első sorban nem történelmileg kidolgozott anyag, hanem a Credo. Az ilyen hitben történő kutatás nem fogja előre prejudikálni az eredményeket, de mégis egy olyan előjel alatt megy végbe, hogy a kapott eredményekben az egyháznak az alapja csak megerősödik és elmélyül. De semmi esetre sem gyengülhet meg. Csak ezen a felmutatott úton lehetséges az, hogy a történelmi kérdéseknek a felvilágosodás óta jelentkező skizofréniája az útból félretéssék.

Ha első pillanatra úgy látszik is, hogy itt a feltámadás történelmileg az egyházból nyer leveletést, nem szabad elfelejteni, hogy itt az egyház nem azonos az egyházzal szóló tannal, hanem az egyház ebben az értelmezésben az a hely, ahol minden kérdés történik, ahol minden magyarázat, mely a kérégma számtalan variációját nyújtja, előbb végbemegy. Ez a hely a kiengesztelődés helye, mely a kereszt áldozatában a gyülekezet számára megnyílik. Csak ez az alap, melyet az egyházon belül felismerünk, tesz bennünket teológailag függetlenné a történelmi kutatás és rekonstrukció húsvéti eseményre vonatkozó változó eredményeitől,

nevezük ezt akár az üres sírnak, akár az objektív vízióknak, akár húsvéti hitnek, akár képzetek magyarázó erejének. A historizáló válaszok destrukciójára, melyet a második fejezet tár elénk, a szerző ezt a választ adja. Az előző feleleteknek a döntő hiányossága abban volt, hogy kérdésfeltevésükben nem biztosítanak helyet Isten szeretete megelőző, iniciatív jellegének. Mielőtt irodalmilag elérhető stádiumáig eljutna ez a szeretet, létünket már előzőleg átöleli. Erről a benünket megelőző szeretetről van szó, amikor a *fides quaerens intellectum*-ról beszélünk. Ez az a tér, amelyben szeretett voltunknak a megértését utólag végbe visszük.

Felmutatta tehát a szerző azt a helyet, ahol van értelme Krisztus feltámadásáról beszélni. Csak erről a helyről kiindulva magyarázható a feltámadás minden összefüggése, itt bomlik ki egész értelme. Itt nyílik meg a teremtés és a történelem vége. Innen kiindulva jut el a magyarázat koncentrikus körökben a teremtésig. Izrael útjág a világban és a beteljesedésig.

## Az egyház alapja és a földi Jézus

A szerző lemondott arról a metódusról, mely a „hitől mentes” tények vizsgálatát fogadja el egyedül hiteltesnek. Nem annyira a húsvéti események lefolyása, mint inkább a belső összefüggések érdeklik: a gyülekezetnek a hívő válasza Isten szeretetére. Ezután azoknak a teológusoknak a művét ismerteti, akik a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti belső kontinuitást hangoztatják műveikben.

### A nyelvi esemény (Ernst Fuchs)

Jézus Krisztus feltámadása és az egyház kezdete közötti kérdés viszonya foglalkoztatta Fuchst egész teológiai munkásságában. A Bultmann által felvetett probléma belső fejlődése során a történeti Jézushoz való fordulathoz vezetett, hogy feleletet adjon a Bultmann által nyitva hagyott kérdésre: a feltámadáshit alapjára. Fuchs szerint a specifikus húsvéti hitről való beszéd valósággal elkülöníti a hitet Jézustól, és apokaliptikus, valamint históriai spekulációknak esik áldozatul. A nyelvi esemény, az igehirdetés ellenben rámutat azokra a motívumokra, mely a húsvétot Jézus életével köti össze. Két motívum különösen is fontos: Jézus ezt már előzőleg is hirdette; ez az igehirdetés Jézus halála után tovább folytatódott. A húsvéti hit nem új kezdet, hanem megtisztítása és új megbizonyítása a Jézus követésére elindult hitnek.

A feltámadás, mint az egyház eredete *Fuchsnál* nem fixálható egy pontra. A töretlen átmenet Jézus magatartásáról a tanítványok magatartására, vagyis Jézus követésére nem engedi meg azt, hogy egy alapvető cezuráról beszéljünk a krisztológiában. A Jézus hitéről a Jézusban való hitre történő átmenet csak későbbi eredetű és nem köthető össze a kereszt eseményével. „Jézus Krisztus egyházának története nem egyszerűen a Jézus megvallásával kezdődik, hanem az Újszövetséggel.<sup>11</sup>” Nincs tehát egy olyan pillanat, mely az egyház kezdetét jelentené, nincs a Jézus halálával összekötött *eph'hapax*, hanem csak hit van abban, hogy az idő elérkezett. Ha van valami új a húsvéti eseményben, az nem más, mint a tanítványoknak a zsidó népközösségből való kiszakadása és a világmisszióra való elindulása. Amit a húsvéti eseményről mondanak lehet az az, hogy személyes jelentősége volt azokra, akiket érintett. Isten segítsége volt, és ennyiben a Szentlélek hatása. Mint egykor a húsvéti hit, úgy ma egy világos fejű és derék prédikátor el tud segíteni egy embert oda, hogy a hit merészségét vállalja.<sup>12</sup> Fuchs

azonban nem tagadhatja, hogy a húsvéti eseményekben a látás is szerepet kapott. Erre így felel: az igehirdetés eseménye megelőzi a látást. És amint az igehirdetés, ugyanúgy az igehirdetéssel összekapcsolt hit is megelőzi a látást. Nem a húsvéti tapasztalat. hanem Jézus maga és a Jézus igehirdetése az, melyhez a valóság, amit az első tanítványok láttak, mérhető.

Fuchs alapszándéka világos, hangoztatja Geense. Az igehirdetés és a hit közötti korrelációt tartja fontos gondolati sémának a húsvét előtti és a húsvét utáni hit értelmezésénél. Mivel azonban nem ismeri el a tanítványok életében bekövetkezett törést, nem tud beszélni Krisztus kereszthalálának értelméről, sem arról az új mozzanatról, mely ennek a közösségnek a meggyógyításában a húsvét eseményének sajátos helyet biztosít. Nem látja a keresztnek azt az értelmét, mely a hitnek egészen új értelmét rejti: csak ez a halál nyilatkozathatja ki Jézus testi élete értelmét. Ezzel az áldozati testtel támadt fel, hogy feltámadása új kijelentés forrása legyen. Fuchs tanításában a hangsúly a hiten van, de mivel Krisztus feltámadásának történeti jelentőségét nem ismeri el, éppen ezt a hitet szegényíti meg, mert ez a hit pontosan Krisztus feltámadásában válik végtelen gazdaggá.

### A hitnek az alapja, a hit tanúja (Gerhard Ebeling)

Ebeling teológiai tervezete még kifejezettebben és precízebben kapcsolódik a Bultmann által felvetett problémához, és pozícióját még élesebben helyezi szembe mesterével. Kérdése a hit alapjára és a kérügma autorizálására vonatkozik. A történeti Jézus újabb keresése nem a kutatás területén bekövetkezett változásokból, hanem a hermeneutikai szituáció kényszerűségéből adódik: „A történeti Jézus iránti kérdésfeltevésben a krisztológia hermeneutikai kulcsáról van szó.<sup>13</sup>” Ebben az összefüggésben válik Ebeling kritikája Bultmannnal szemben még precízebbé, mert Bultmann kategórikusan megtiltja azt, hogy a kérügma mögé kérdezzünk, mert ebben a kérügma legitimitációja és megalapozása kísérletét látja. Ebeling a történeti Jézus igehirdetése és az őskeresztyén Krisztus-kérügma közötti kontinuitás és diszkontinuitás felmutatásával kapcsolja össze a kérügma mögé való kérdés jogosságát. Ebeling számára meglepő az, hogy Bultmann lényegtelennek itéli ezt a kérdést. Ebeling nem elégszik meg az egyház húsvét előtti megalapozásának Fuchs által képviselt szemléletével, hanem azt kérdezi: lehet a keresztnek olyan ereje, mellyel a hitet lehetővé teszi és a gyülekezetet megépíti? Hangoztatja ugyan a korrelációt, mely a történeti Jézus művéhez köti a húsvét utáni eseményeket, de számára a történeti események gerince históriailag meghatározhatatlan. Úgy látja, hogy ami a történeti Jézustól a gyülekezethez átvet az nem az ember Jézusnak és az ő hitének a kontinuitása, hanem Isten hűsége hitetlenségünk ellenére. De ha nem Jézus a hitnek az alapja, akkor micsoda? Ebeling sajátos válasza erre, mely továbbmegy a Fuchs által felvetett kérdésnél így hangzik: „a hitnek a tanúja lesz a hitnek az alapja”. Hogyan kell ezt a mondatot értenünk?

Ebeling hangoztatja, hogy a kereszt utáni eseményeket csak Isten tetteként szabad értelmeznünk, mégpedig nem a Jézus életéhez fűzött valamilyen toldalékként, hanem Jézus földi életének Isten által történt minőségének értelmében. „A hit tanúja lesz a hitnek az alapja” kifejezést tehát úgy kell érteni, hogy a halálig tartó hit a hit elvi lehetőségét demonstrálja, és mások számára a hit alapja lesz. A húsvéti hit előállásában tehát az új nem magában a hit tartalmában van, ha-

nem a hit élővé válása, felébresztése az új. Itt azonban bizonyos ellentmondást fedez fel *Geense*. *Ebeling* tézise szerint ugyanis nem Jézus indít el bennünket a hithez, hanem a hit indít el bennünket Jézushoz. A hitnek jut itt Jézussal szemben önálló pozíció. Eszerint Jézusban hinni azt jelenti: őt, mint a hit tanúját hagyni kell a hit alapjává lenni." A húsvéti eseményekre hivatkozva bizonyos prioritást lát a hit javára *Ebeling* Jézus megjelenéseivel szemben. Nem a megjelenés váltotta ki a hitet, hanem a hit megelőzte a megjelenést, hiszen Jézus a nem hívőknek nem jelent meg. A hitnek ez a szüntelen prioritása ezt a kérdést involválja: a hitet prédikáljuk hát, vagy Krisztust? Mert végső fokon *Ebeling* szerint a kereszt nem Isten szeretetének a nagyságát, hanem a hit merészségének a nagyságát mutatja.

#### A találkozás (Gerhard Koch)

*Geense* sajátosnak ítéli, hogy *Koch* könyvét, *Die Auferstehung Jesu Christi* — nem kísérte olyan nagy figyelem, mint érdemelte volna. Könyvének központi kérdése Jézus Krisztus jelenléte. Aki történetről beszél, egyszerűségről beszél. Hogyan lehet akkor jelenlétről beszélni, teszi fel a kérdést *Koch*. Márpedig az egyház kezdetének a talánya egyáltalán nem különbözik az egyház mai alapjának a talányától. Aki az egyikre megtalálta a feleletet, az megtalálta a másikra is. Nem csoda, ha *Geense* lényegesnek ítéli *Koch* pozícióját, hiszen abból indul ki, amit *Geense* a III. fejezetben már elmondott: a feltámadás kérdésének helye a gyülekezet, nem a hittől függetlenített, hanem a hit-től áthatott tér.

A feltámadás kérdése Jézus Krisztus jelenlétének a kérdése, Jézus Krisztus létének a mai kérdése. Jézus Krisztus valóságát pedig csak a találkozásban lehet megragadni. Ezzel eljutottunk könyvének a kulcsfogalmához. A feltámadás nem a múltnak egy ténye, még csak nem is egy történelmi eseménysor történelmileg meg nem ragadható mozzanata. A feltámadás kérdését kiveszi a gyülekezet kezdetéhez fixált pontról és fenomenológiailag vizsgálja. Jézus feltámadása, az ő megjelenése a történelemben, éspedig nem az akkori történelemben csupán, hanem általában a történelemben. „Jesus ist in die Geschichte hinein auferstanden”,<sup>14</sup> Jézus a názáreti, a megfeszített támadott fel, éspedig nem azért, hogy egy másik bios-ban folytatódjék az élete. A megfeszített megjelenése az áldozat alapjának a kijelentése. Ebben az áldozatban jelenti ki Isten azt, hogy ő embert kereső Isten. A partner, akiért minden történik maga az ember. Enélkül a partner nélkül nincs megjelenés, erre a partnerre vonatkozik Jézus Krisztus megjelenése. Ezért tartozik a feltámadott megjelenéséhez az ő gyülekezete. De ezzel még nincs lezárva a megjelenés értelme. A tanítványok mint a választott, de engedetlen Izrael képviselői átéltek az engesztelést, és megértik, hogy ez az engesztelés rajtuk keresztül Izraelnek szól. A küldetés mozzanata tehát e választhatatlan a feltámadás értelmétől. A találkozás, mely partnert igényel ilyen értelemben nyitja meg a feltámadás értelmét. Ebben a partneri viszonyban új értelmezést kap az ember, de új értelmezést kap maga a Kürios is: a Kürios, mint kijelentő, aki egyúttal a megbékélést is munkálja, az ember pedig történet előtti minőségében, mint bűnös.

Mielőtt ez a találkozás létrejött volna Isten megteremtette ennek a találkozásnak a terét. Ez a tér az ő Fiának alaptere. Ezen az alapterén belül fejlődhet a teológia. De kibontakozása során ezt a teret, ezt a helyet nem hagyhatja el. A krisztológia alapja nem a találkozás, az egyház alapja nem az istentisztelet: az

alap Krisztus áldozatul adott teste. A földi Jézus élet-útját kíséri az ő igehirdetése. De az igehirdetést testével is végzi. Életének a végén testét egészen értünk adja. És így lesz érthető az átmenet a Jézus igehirdetéséről a Jézusról szóló igehirdetésbe. Ez a kérdés, mely a teológiának mindig sok gondot okozott, itt tökéletes megvilágításba kerül.

Jézus teljességgel nem akar önmagáért lenni — hangoztatja *Koch*. Nem ebben van éppen létének értelme? Feltámadásának testiségét is úgy lehet érteni, hogy ez a találkozás szolgálatában áll. Az evangélium húsvéti híradásai a találkozás által jöttek létre és ismét találkozáshoz vezetnek.

#### Az egyház eredete és a világ jövője

Amint Krisztus feltámadásának a kérdésére csak akkor tudunk választ adni, ha megtaláltuk a válasz meghatározott helyét, éppen úgy Krisztus — és a halottak feltámadásának kérdésére a feleletet csak akkor nem fogjuk elvéteni, ha a jövőnek a modulusában a helyét felfedeztük. Az embernek jövőre irányuló kérdése és Istennek jövőről adott válasza kerül a következő fejezetben egymás mellé.

#### A kezdet és az apokaliptika (Ernst Käsemann)

*Käsemann* a húsvét előtti és húsvét utáni hit különbségét vizsgálja, és *Geense* szerint pozíciója *Fuchs-hoz* és *Ebelinghez* mérve visszalépést jelent *Bultmann* pozíciójához. *Käsemann* szerint a húsvét kifejezését legjobban az „enthüziazmus” és a „Lélek jelenléte” kifejezésekkel lehet visszaadni. Ez az enthüziazmus most az apokaliptika. Jézusnak, mint a mennyei Ember Fiának a visszajövetele a tulajdonképpeni húsvéti hit, melyet közvetlenül a húsvéti tapasztalatból lehet levezetni. A Lélek jelenléte pedig a húsvét utáni közeli váradalmak alapja. Az apokaliptikát a Lélek megtapasztalása váltotta ki. „Húsvét és a Lélek elfogadása azt eredményezték az őskereszténységben, hogy Jézus igehirdetését Isten közelségéről újra apokaliptikusan válaszolták meg.”<sup>15</sup> Akkor viszont azt kell kérdezni, hangoztatja *Geense*, hogy a húsvéti hitnek Jézus életében nincs semmi alapja és motivációja? *Käsemann* szerint ugyanis viszonylag később, főleg *Lukács* munkája révén találjuk meg a húsvéti hitnek a történeti Jézushoz való odakapcsolását.

*Käsemann* arra a megállapításra jut, hogy a keresztény teológia alapja az apokaliptika. Az a kérdés, hangoztatja *Geense*, hogy ez a gyökér vajon elég erős-e ahhoz, hogy a teológiának az egész terebélyes fáját hordozni tudja, ha ez a „húsvéti enthüziazmusból” és a zsidó apokaliptikából táplálkozik. A húsvéti eseményt kezdetben nem Jézusra magára korlátozták, hanem apokaliptikusan, mint a halottak feltámadásának egyetemes kezdetét értelmezték. *Geense* szerint az út teljesen fordított. Először Jézus keresztjének a helyettesítő jellegét értették meg, ezért terjesztették ki Jézus feltámadása érvényét egyetemesen a halottakra.

Ami az enthüziazmust illeti — hangoztatja *Käsemann* — az sokszor éppen a közeli váradalomról való lemondás jegyében születik meg, annak hangoztatásával, hogy a halottak feltámadása már meg is kezdődött, és meg is történt. *Käsemann* szerint ez volt a korinthusi gyülekezetnek a tévedése. Azt gondolták, hogy a Krisztus keresztjében való részesedés révén már a feltámadásban is részesültek. Ezzel az enthüziazmussal szemben harcolja Pál a maga harcát, éppen az apokaliptika jegyében. Ezért a páli teológia az el-

lenfél szemével nézve a fejlődés korábbi stádiumának reakciós érvényesítése. Käsemann Pálnak a feltámadással kapcsolatos valamennyi megnyilatkozatát ebben a kontextusban értelmezi. A hely, amelyet Pál Käsemann szerint az enthúziasztákkal szemben elfoglal, tulajdonképpen azonos azzal a hellyel, amelyet Käsemann a mai enthúziasztákkal, a „feltámadás teológia” képviselőivel szemben magáénak vall. Ennek a gondolatnak a jegyében tolódik el a kereszt és a feltámadás páli egysége Käsemannnál. Szerinte ugyanis a kereszt, az a Pál keresztje, a mi keresztünk, de a feltámadásról Pál csak az általános halottfeltámadás összefüggésében beszél, vagyis a feltámadásról a jövődó kategóriájában lehet beszélni.

#### *Krisztus feltámadása és a világ keresztje (Jürgen Moltmann)*

A reménység teológiájának a programját Moltmann így fogalmazza meg: „A keresztényen eszkhatológia ismeri Krisztus feltámadásának a jelentőségét, és hirdeti a Feltámadottnak a jövőjét. Ezért számára a jövőről szóló minden kijelentés megalapozása Jézus Krisztus személyében és történetében válik próbakövévé az eszkhatológikus és utópikus lelkeknek.<sup>16</sup>” Vagyis az eszkhatológia eredete Jézus Krisztus feltámadásának ismeretében rejlik, és ennek az ismeretnek a megalapozása Jézus személyében és történetében van. Walter Kreck is így határozta meg: „a keresztényen eszkhatológia lényegében krisztológia, eszkhatológikus perspektívában.<sup>17</sup>”

Moltmann határozottan keresi azt a helyet, hangoztatja Geense, ahol Krisztus feltámadásának a valóságát meg lehet érteni, de számára ez nem az egyház, vagy a hit, hanem az egész mai világ-, ön-, és jövőértelmezés. Geense szerint Moltmann Krisztus feltámadása kérdésének exkluzív helyét, az egyházat kikerülő feleletadásában. Moltmann szerint a halottak feltámadása, mely a történelem végén várható, és amely univerzális esemény kell, hogy legyen, meghatározó jelleggel bír Krisztus feltámadásának magyarázatára, abban az értelemben, hogy ennek is az általánosság és az egyetemesség kategóriájában kell keresni a helyét. Moltmann tehát nem egyszerűen egy más helyet keres Krisztus feltámadása értelmezésének az egyházon kívül, hanem az időnek egy másik moduszát, a jövődőt. Krisztus feltámadásának a kérdését éppen azért nem lehet historiólag értelmezni, mert a történetben valami olyan rejtőzik, amely még nem valósult meg. Krisztus feltámadása egy megvalósult és egy meg nem valósult részre oszlik, de az első is a második által közelíthető meg. A feltámadás teológiájának ez a koncepciója az általános igazság mozzanatát a jövő moduszában, mintegy magába felveszi, ahelyett, hogy a Krisztus prézens igazságát a hitnek a moduszában a gyülekezet számára magyarázná. Ezen a pontokon Moltmann pozíciója ellentétben áll Geense pozíciójával, melyet eddig kibontakoztatni igyekezett.

Geense elismeri, hogy Moltmann tervezetének előnye az lenne, hogy Krisztus feltámadásának eszkhatológikus horizontját szélesebbre tárja. Kiderül azonban — állapítja meg —, hogy Krisztus feltámadásának eszkhaton felőli értelmezése ugyanakkor nehezzé teszi azt, hogy a keresztnek, mint a kijelentés ontikus alapjának és tartalmának a feltámadás értelmezésében megfelelő helyet biztosítsunk. Moltmann pozíciójában a kereszt és a feltámadás összefüggésénél a keresztnek csak formális szerep jut.

Moltmann koncepciójának sajátossága abban van,

hogy a theodicea óriási jelentőségű kérdését, úgy ahogyan az a világ szenvedésének és a szenvedés világának a kérdéséből ma bennünket megszólít, bekapcsolja tervezetébe. A szenvedés világa az a tulajdonképpeni hely, ahonnan Moltmann Isten és a feltámadás kérdését szeretné feltenni. Az Isten kérdés csak felületesen teoretikus kérdés, az Isten léte elgondolhatóságában. Valójában a kérdés mögött az ember konkrét nyomorúsága áll. Feuerbach és Marcuse a kérdés helyét így határozzák meg: a gondolkodás a szenvedést megelőzi. A keresztényen gondolkodásban is ott van a szenvedés kérdése. Szenvedek, ezért vagyok. A keresztényen teológia csak akkor lesz releváns, ha a kor szenvedésével való szolidaritást magára veszi. „Istenről nem lehet a világ előtt beszélni, ha a világról nem beszélünk előzőleg Isten előtt”.<sup>18</sup> Lisszabon csak természeti katasztrófa volt, de mi volt Auschwitz, teszi fel a kérdést Moltmann? Geense azonban ezeket a kérdéseket a zsidó vallásfilozófia Amerikából származó hatásának tartja, és ezzel intézi el: „ők az igazak szenvedésének miértjét kérdezik, mivel az egyetlen igaz szenvedésének „azértjét” nem látják maguk előtt”.<sup>19</sup> Meg kell jegyezni, hogy Geense téziseivel ezen a ponton feltétlen vitába kell szállni. Mivel azonban ez csupán könyvismertetés, ezért ennek a vitának mindössze a jogosultságát állapíthatjuk meg. Eddigi téziseit a feltámadás teológiájának a labirintusából kivezető Ariadné-fonalaként értékeltük, Moltmann és Pannenberg kritikájánál azonban éppen azokat a szempontokat utasítja el, amelyek a feltámadás teológiájának a hirdetésénél a ma élő egyháznak igen jelentős és hasznos szempontokat adnak.

#### *C. Feltámadás, apokaliptika és antropológia (Wolfhart Pannenberg)*

Tulajdonképpen Pannenberg nevéhez fűződik az a merész kihívás, amellyel az egyoldalúan historiói kutatás alól kivonta a feltámadás eseményét, hadat üzenve annak. A historió olyan keskeny híd, hangoztatta, melyről a legtöbben útközben lezuhanak.

Pannenberg megállapítja: Jézus feltámadása a krisztológia eredete. Míg a dialektika teológia krisztológiáját a „felülről való krisztológia” jellemzi, addig Pannenberg, hogy megfeleljen a mai krisztológiai tervezetnek „alulról” kezdi és onnan bontakoztatja ki az öskeresztényen kérügmával való kontinuitást. Jézus életében egy igényről van szó, mely megerősítést, megbizonyítást és hitelesítést a feltámadásban nyer Istentől. Feltámadása által Jézus annyiban éppen Isten istenségének a kijelentője, hogy ő ebben megbizonyítást nyer, ő, aki teljesen és egészen Istennek adta át magát. Ennek a krisztológiának a nézőpontjai felülről és alulról ragyogóan kapcsolódnak össze. Geense ezzel szemben azt hangoztatja, hogy a megbizonyításra való ráutaltság egész konstrukciója abba az irányba mutat, mintha Jézus feltámadásának a zsidókat kellett volna meggyőzni Jézus igényének ilyen noetikusan érvényesüléséről azonban a feltámadásban nem lehet beszélni. A kijelentés sokkal inkább az, hogy Isten Jézusban Izrael vétkét hordozta. Mert kijelentés nincs az ellentmondások kiengesztelése nélkül. Geense mint mindig, akkor száll szembe egy pozícióval, ha benne a kiengesztelés motivációja, a keresztnek a feltámadásban kijelentett értelme nem jut eléggé szóhoz. Bár Geense teológiai tervezete igen figyelemre méltó, mégsem lenne szabad a saját pozíciójával szemben elfoglalt pozitív vagy negatív álláspont alapján elvetni, illetve elfogadni egy teológiai koncepciót.

Pannenberg teológiai koncepciójában fontos szerepet játszik a hallottak feltámadásának egyetemes, apoka-

liptikus reménysége. Szerinte ez az egyetlen nézőpont, melyben Jézus feltámadása értelmezhető. Így azonban Jézus feltámadásának értelmét alárendeli az egyetemes feltámadás értelmének, ahelyett, hogy az előbbinek egyedülálló jellegét kihangsúlyozná.

Jézus feltámadása ebben az értelemben egy nagyobb esemény előlegezett megjelenési formája. Teológiájában koncentrikus köröket találunk. A legbelső kör maga a krisztológia. Az utána következő kör a késői zsidó apokaliptikának hagyománytörténeti összefüggése. A legkülső kör pedig az ember létének a struktúrája, melynek kérdésére az eszkhaton adja a feleletet. Mint bizonyítható antropológiai tényre hivatkozik, hogy az ember létértelmezése földi életének végességében nem jut el a kívánt beteljesedésre. Az emberben ott van egy hiányérzés, amely ember voltából származik; a reménység fenomenológiája éppen arra utal, hogy az emberlét lényegéhez tartozik a halálon túl is reménykedni.

*Pannenberg* koncepciójában Krisztus feltámadásának funkciója a jövő irányában nyer kibontakozást. „A kijelentés nem a kezdetben, hanem a kijelentést hordozó történet végén megy végbe.”<sup>20</sup> Amennyiben a feltámadás Isten önkijelentése, ez azt jelenti, hogy Isten maga csak a jövőben fog egészen feltárulni, hiszen Isten léte maga történeti, ezért jövőbeli esemény. Krisztus feltámadása ennek a jövőnek az előlegezett megnyitása. Mindez az apokaliptika hagyománytörténeti összefüggése, mely az ember antropológiai struktúrája alapján lesz érthető.

*Geense* erre a koncepcióra azt feleli, hogy benne Izrael, bűnével megbocsátatlanul, mintegy a levegőben lóg. Ha a tulajdonképpeni kijelentés minket a jövőre utal, akkor Izrael egész története, valamint a Krisztus-esemény valami közjáték szintjére jut, mely végül is nélkülözhető. *Geense* minden esetre könyvének utolsó fejezetében ezt a hiányt igyekszik pótolni.

## A halottak feltámadása és Izrael jövője

Az a lépés, mely bennünket Krisztus feltámadásától a halottak feltámadásáig vezet, az egyháztól nem nyomban a jövőbe irányít, hanem először egy lépéssel visszább, az Ószövetségbe visz. A halottak feltámadásának a kérdését oda kell helyeznünk, ahol ebben először reménykedtek, oda, ahol abban hittek, hogy a Messiás meg fogja váltani népét (Lk 24,21), ahol azonban annak megőlése által úgy látszott, hogy minden reménység meghiúsul: vissza kell tehát lépünk Izrael népe körébe. Itt jelenik meg a Megfeszített, megtört testének jegyében (Lk 24,30) és itt tolmácsolja (dierméneusen) tanítványainak feltámadása értelmét. (Lk 24,27. 32.44—46). Innen, Jeruzsálemből kiindulva kell a feltámadás gyümölcsét, a bűnbocsánatot minden nép között hirdetni. Ennek a népnek a körén belül hirdetik először a feltámadás értelmét, mégpedig úgy, hogy bár Izrael elvetette a Messiást, de Isten megbocsátott neki, és ennek a jele éppen Jézus feltámasztása (ApCsel 2,36: 3,13. 18. 21:26). A kereszt és a feltámadás értelme először Izraelre vonatkozik és rajta keresztül a világra. A kiengesztelés Izrael Messiasának megáldozott testében ment végbe, és pedig történetileg először magáért a népért, mely a keresztért felelős történetileg. Az egyház kezdete éppen ennek az engesztelésnek a kezdete Izraelre és benne az egész világra. Az egyház, jóllehet Krisztus feltámadása megértésének a helye, de mintegy Izraelt képviselve, azt az Izraelt, mely még vonatkozik attól, hogy ezt a helyet elfoglalja. Ezért van az, hogy az üdvnek az egyetemessége az Újszövetség sze-

rint a zsidóságból indul el (Jn. 4,22), és a végső csúcsa ennek az egyetemességnek éppen a megkeményedett Izrael. Krisztus feltámadása távlatáról, a jövőről nem lehet beszélni, ha belőle éppen Izraelt, azt a népet hagyjuk ki, mely megtanított bennünket a jövő kibetűzésére. Pál kényszerítve érzi magát arra, hogy a gyülekezet alapjától a vonalat meghúzza Izrael jövőjéig (Rm 11,29.32) *Geense* hangoztatja, hogy ez a páli szemlélet, melyben Izrael az üdv végső kibontakozásától elválaszthatatlan nem egy *hapax theologumenon* az Újszövetségben. Elsősorban a tékozló fiú példázata az, mely nyitva hagyja az ajtót: vajon az idősebbik fiú, mely most még elveszett, nem az atyai irgalomból fog végül is élni és haza találni?

Izrael az ígéretek népe, és a Messiás halálában meg hasad a kárpit, feltárul, kinyílik Izrael népe a többi népeknek, és a halottak feltámadása is, mintegy jelként elkezdődik (Mt 27,53). Krisztus feltámadása és ennek összefüggése mindattól, amit az Írás Izraelről és jövőjéről mond, elszakíthatatlan. *Marquardtra* hivatkozik itt, aki szerint Krisztus testi áldozatában Izrael testisége koncentráldódik. A választott nép testisége Krisztus keresztnél mintegy ketté válik, egyik oldalon van a Krisztus teste, másik oldalon az engedetlené vált Izrael teste. Krisztus feltámadott teste életterévé válik azoknak akik a halálból jönnek, elsősorban azoknak, akik Izrael ugyanazon testéből jönnek. Nem lehet Izraelt halálában sem feltámadás és kijelentés nélkül elképzelni, mint ahogyan Krisztust sem lehetett úgy elképzelni, hogy halálával lezáródik az élete. Az egyház nem láthatja Izraelt maga mögött, hanem történelmi-eszkhatológiai értelemben csak maga előtt. Amikor Krisztus feltámadása jelentőségének a helyét keressük, fel kell ismernünk, hogy ez a hely az egyházon túl kiszélesedik, hogy Izraelt is befogadja.

A szerző 12 teológiai mű ismertetésén túl saját teológiai koncepcióját is megismerteti velünk, így könyve olvasásának haszna szinte kétszeres. Nagy segítséget nyerünk, hogy a feltámadás teológiája egyre szélesedő mezején el tudjunk igazodni, és megtaláljuk azokat a pontokat ahol egyházunk látásai más egyházak teológusainak nézőpontjaival találkoznak és kiegészülnek.

Szathmáry Sándor

## JEGYZETEK

1. Karl Barth, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15. Zürich. 1953, 115. — 2. Karl Barth, I. m., 81. — 3. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Kerygma und Mythos I. kötetben, kiadja H. W. Bartsch, Hamburg, 1960, 57. — 4. H. F. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg, 1958, 110. — 5. H. Grass: Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen, 1970, 229. — 6. H. Grass, I. m., 229. — 7. H. Grass, I. m., 280. — 8. W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus c. kötetben, kiadja F. Vierung, Gütersloh, 1966, 23. — 9. U. Wilkens, Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus c. kötetben, kiadja F. Vierung, Gütersloh, 1968, 56. — 10. Adriaan Geense, I. m., 106. — 11. E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen, 1960, 58. — 12. E. Fuchs, I. m., 105. — 13. C. Ebeling, Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen, 1963, 52. — 14. G. Koch, Die Auferstehung Jesu Christi, Tübingen, 1965, 54. — 15. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I und II, Göttingen, 1967, 106. — 16. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München, 1968, 13. — 17. J. Moltmann, I. m., 175. — 18. J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, München u. Mainz, 1968, 40. — 19. A. Geense, I. m., 188. — 20. W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, Offenbarung als Geschichte c. kötetben, Göttingen, 1970, 95. A felsorolt utalásokat mind A. Geense idézi ismertetett művében.

# Bullinger Henrik gondolatainak kisugárzása Magyarországon, különösen Méliusz Juhász Péter teológiájában\*

Mint ismeretes Méliusz Juhász Péter Luther és Melancthon teológiájától kapta a döntő indítást, de tanult Brenztől, Flaciustól és Osiaändertől is, hogy azután egy közte és Szegedi Kis István között lezajlott teológiai vita eredményeként Bullinger és Kálvin irányához csatlakozzék. Lefordította és kiadta Kálvin Kátéját, de kiadta a sajátját is, mégpedig kijavítva „Kálvin János írása szerint”. Mindez még debreceni működése elején és azelőtt történt. A Debrecenben kibontakozott életmű alapján gyakran, bár kissé pontatlanul nevezik Méliuszt, „magyar Kálvinnak”. Pontatlanul, mert teológiájában a Kálvintól kapottak mellett Bullinger alap szemlélete meghatározó jelentőségű.

Ha ennyi oldalról és ekkora mélységben fogadott el idegen hatásokat Méliusz, akkor nem kell-e őt végül is önállóan eklektikusnak tekinteni? Ezt vizsgálva mindjárt arra a furcsaságra bukkanunk, hogy a kutatás egyértelműen éppen Méliusz észjárásának és stílusának az *eredetiségét* emelte ki. Összehasonlítva a XVI. századi magyar református egyház másik nagy tanítójával, Szegedi Kis Istvánnal, azt látjuk, hogy az utóbbi a helvét irány jeles külföldi teológusaitól nem csupán egyes formulákat vett át, de követte egy-egy nagyobb tanrészlet teljes gondolatmenetét is. Méliusz viszont, miközben mély megértéssel tette magáévá a külföldi reformátorok gondolatait, azoktól ugyancsak ritkán vett át akár egy-egy formulát vagy mondatot is, teljes gondolatmenetet azonban eddigi tudomásunk szerint sohasem. Méliusz hitének, gondolkodásának és tanításának kohójában az idegen anyag jellegzetesen egyéni, de szerves egésszé hasonult. Viszont talán éppen emez eredetiség miatt vált Méliusz a magyar református egyház legfontosabb formálójává. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy kimutassuk Méliusz teológiájának azokat a vezérgondolatait, amelyek nála Bullinger teológiájának a kisugárzásaként jelentkeztek.

Köztudomású, hogy Bullinger már Méliusz fellépése előtt is és egyre szélesebb körben hatott a magyar reformációra. E hatások számbavételével tekintélyes irodalom foglalkozik. Legyen szabad itt csak a négy legutóbbi tanulmányt említeni. Schlegl István 1965-ben erről írta Zürichben doktori értekezését.<sup>1</sup> Nagy Barna nagyobb dolgozat keretében számolt be ide vonatkozó eredményes kutatásairól, és megrajzolta a II. Helvét Hitvallás történetét és jelentőségét a kelet-európai országokban.<sup>2</sup> Zsindely Endre nemcsak összefoglalta, de ki is bővítette korábbi ismereteinket Bullinger magyar kapcsolatairól szóló tanulmányában.<sup>3</sup> Ugyanő az éppen most megjelent Bullinger-Emlékkönyvben is gazdája volt ennek a témának.

Bullinger magyarországi kapcsolatairól kiterjedt levelezés, továbbá a reformátor gazdag irodalmi termésének kevéssel a megjelenés után hazánkba került darabjai tanúskodnak. Az ember csodálkozva látja J. Staedtke nagyértékű bibliográfiájában, mennyi XVI. századi Bullinger-kiadvány található magyar könyvtárainkban.<sup>4</sup> Ezek között is egy darabig az a két irat vezetett hatás dolgában, amelyet Bullinger magyarok kérésére írt vagy iratott.<sup>5</sup> Ezekhez társult és ezeket hatotta túl évszázadokon át a II. Helvét Hitvallás. egyházunknak az 1567. évi debreceni zsinattól kezdve hitvallása. Ismeretes, hogy 1881-ig „helvét hitvallású evangélikus” volt egyházunk neve. Mindebből kétségtelen, hogy Bullinger Lutherrel, Melancthonnal és Kálvinnal együtt legnagyobb befolyású egyházi tanítónk sorába tartozik, sőt Bullinger az előbbieket abban az egy vonatkozásban túl is szárnyalta, hogy az ő hitvallása lett egyházunk szimbolikus könyve, amely a Heidelbergi Kátéval és a genfi zsolnárokkal együtt ma is összefűzi egyházunkat a világ reformátusaival.

Ha azonban tüzetesebben is ki óhajtanánk mutatni Bullinger hatását egyházunk teológiájára, bevalótlan a legnehezebb feladatok egyikéhez közeledünk. Nagy Barna így írt erről: „Bullinger magyarországi teológiai hatásának beható feldolgozása a magyar kutatás még meg nem oldott feladatainak sorába tartozik”.<sup>6</sup> Zsindely Endre ugyanilyen értelemben nyilatkozott.<sup>7</sup> De miért bizonyult ilyen nehéznek a feladat? Legyen szabad előjáróban két buktatóra is rámutatni. Az első az, hogy nem könnyű a reformatori gondolatanyagot az egyes hatáforrások szerint pontosan szétválogatni. Ismeretes, hogy Luther és Melancthon továbbhatott Bullingeren és Kálvinon át is. Kálvin vagy Bullinger esetében viszont azt kell megkérdezni, hogy magyar reformátoraink az ő gondolataikat közvetlenül tőlük vagy pedig olyan közvetítők írásából ismerték meg, mint Musculus, Vermigli vagy Béza.

A másik nehézség az, hogy magyar reformátoraink számára nemcsak külföldi közvetítők tolmácsolhatták Bullingert vagy Kálvint, hanem azzal is számolni kell, hogy pl. Méliusz magyar közvetítőkön keresztül kaphatta tőlük az első hatásokat. A helvét úrvacsora-tant tekintve teljesen hiteles adatunk maradt fenn arra nézve, hogy azt Méliusz nem Bullingertől vagy Kálvintól tanulta, hanem hosszas vita során Szegedi Kis István győzte meg őt annak helyességéről. A helvét irány eszméi korán meglették az utat Magyarországra, talán már Méliusz születése előtt. Bizonyos, hogy Dévai Kátéjában Kálvin Intituciójának némely gondolata tűnik elének. Kétségtelen tény, hogy Révay Ferenc, ez a befolyásos nagy földesúr, ismerte és magáévá tette Zwingli elgondolásait. Szkhárosi Horváth Ádám egy 1546-ban írt versében akkora határozottsággal tanítja a keresztyén hit egységét és folytonosságát egészen Ádámtól kezdve, hogy ebben inkább Bullinger mint Melancthonnál halványabban és mellékesebb szerepben található meg.<sup>8</sup> Méliusz Kátéjának elemzése során kimutathattuk, hogy jól ismerte a szerző a hazai reformatori irodalmat. Ha Méliusz nagy ritkán készen vett át egy-egy fogalmazást, ezt a kivételt magyar elődeinek szövegeivel tette. Nem lehetetlen tehát, hogy Zwingli vagy Bullinger egy-egy nézete nem közvetlenül került magyar teológusaink némelyikéhez, hanem magyar közvetítő útján. Persze a helvét hatások felmérése szempontjából ez a hatás nem válik kisebb értékűvé azzal, hogy nem közvetlenül Bullingertől vagy Kálvintól származik, hanem valamelyik helvét irányú teológusunk hazai tanító erőfeszítéseinek a gyümölcse.

Ha a fentiek előrebocsátása után hozzálátunk a Bullinger-hatások kimunkálásához, akkor Szegedi Kis István írásai esetében könnyű dolgunk van. Szegedi számára éppen Bullinger, továbbá Musculus, Vermigli és Béza voltak a legfőbb források. Már Nagy Barna utalt olyan játszva ellenőrizhető tényekre, hogy Szegedi a Tabulae Analyticae bibliamagyarázataihoz Bullingernek Jeremiás könyvéhez írt prédikációiból, továbbá a Máté Evangéliumához, az Apostolok Cselekedeteihez és a János Jelenéseihez írt kommentáraitól szűrte össze a saját szövegét.<sup>9</sup> Ugyanilyen szoros függést mutatnak Szegedi másik fő művének, a Loci-nak tabulái, amelyek közül sokhoz szintén Bullinger művei, főleg a Decades szolgáltatták az anyagot. E szoros függéseket újabban Kathona Géza sorolta fel részletesen.<sup>9,</sup>

Méliusznál viszont éppen megfordított a helyzet. Nála hiába keres az ember egyértelmű forrásnyomokat. Név szerint említi ugyan Bullingert és említi egy tanítást is, de tudomásunk szerint sehol sem engedi át Bullingernek a gondolatfűzés formálását, akár csak néhány mondat erejéig is, vagy pláne a megfogalmazást. Mindenhol a jellegzetes méliuzzi gondolatmenettel és kifejezésekkel találkozunk. Az egyetlen hely, ahol Bullingert idézte, így hangzik: „Nam Bullingerus mon-gya, hogy nem alusznak a lelkek, purgatoriumba sem vitetnek, sem nem budosnak itt az előgbe, hanem

\* A svájci reformátor halálának 400. évfordulója alkalmából Zürichben megjelent emlékkönyvbe készített dolgozat magyar szövege.

mennyországba vitetnek. Decad. 5. Ser. 10. fol. 260. 262.”<sup>10</sup> Ez csekély fontosságú tanrészlet.

Bullinger magyarországi hatásainak elemző kimutatása olyan kulcsfontosságú személyiség mint *Méliusz* esetében méltán volt szívügye egyháztörténészeinknek. Elmondhatjuk, hogy kutatóink a probléma egyszerűsítése kedvéért olyan módszert alkalmaztak, amely nem elégítheti ki a várankozást. Megkülönböztették a reformátori teológia három típusát, az ún. luther-melanchthonit, továbbá a zwingli-bullingerit és végül a kálvinit. Ezután megkísérelték kimutatni, hogy a méliuzsi tanítások egészükben és részleteikben a fenti típusok melyikével mutatnak azonosságot vagy rokonságot. Ezzel a módszerrel fáradságos és értékes elemzések születtek<sup>11</sup>, ha azonban egy összegező képet kellett megrajzolni, túl sok merevség vagy pontatlanság mutatkozott. Az olyan eredeti teológus mint *Méliusz* éppen *teológiájának egészét* illetően szinte eltűnt az összehasonlítások során.

Még mindig e módszer alkalmazásával készült elemzések összegezeként láttak napvilágot a legújabb irodalomban is olyan túl merevre sikerült megállapítások, mint hogy Szegedi és *Méliusz* „tisza németsvájci” irányt követtek, míg más magyarok között Bézának a tiszta kálvini felfogása terjedt el<sup>12</sup>. Bullinger hatására nézve a most idézett szerző, Schlegl István azt állapítja meg, hogy ami Bullingert kedveltette a magyarok szemében, nem volt más, mint a zürichi reformátor előszeretete „világos és semmiképpen nem kétértelmű tanítások iránt”. A szerző szerint Bullinger hatalmas hatásának az a titka, hogy „minden ember, az egyszerűbbek számára is érthető hittételeket formulázott”. „Egyszerű, bevilágító magyarázatokat a magyar nép mindig szívesen fogad” — véli szerzőnk —, viszont „a misztika és érzelmesség iránt sohasem volt benne sok megértés”<sup>13</sup>. Tagadhatatlan, hogy e megállapításban van igazság. Bullinger világosan gondolkodott és világosan fejezte ki magát. Magyar olvasói bizonyára észrevették és értékelték ezt. Azonban hatásának egészét, de még annak a lényegét sem ez a formai érték teszi ki. Bullinger tanítása tényleg egyszerű volt, de hatásának titka nem csupán ez és nem is ilyen egyszerű. A döntő hangsúly természetesen tartalmi tényezőre esik.

Ez a tartalmi tényező Bullingernek *Méliuszra* tett hatására nézve nem volt más, mint Bullinger sajátos egész módján összefüggő látása és tanítása Istenről, emberről, Jézus Krisztusról és a megigazulásról. Az úrvacsora-tanra vagy a szertartásokra vonatkozó sajátos nézetek az előbbieket következményei. Bullinger világos előadása, didaktikus talentuma csak erősítette teológiai látásának hatását, de azt aligha pótolhatta volna. Bullinger is kerek, egész teológiai rendszert alkotott, *Méliusz* is. Két átgondolt és összefüggő látást és tanítást kell tehát egymással összehasonlítanunk azok hordozó alapjaira nézve, ha Bullingernek *Méliuszra* tett hatásáról valami lényegeset akarunk megállapítani.

A továbbiakban az összehasonlításnak erre a módjára teszünk kísérletet. A módszer és eredménye vitathatóbb, mint a szövegszerű összehasonlításoké. Nem szavaknak, mondatoknak, mondatok soroknak az azonosságát mutatjuk ki, hiszen ilyen azonosságok — mint említettük — nincsenek is, hanem két különböző módon előadott, sok részletében más-más úton járó, sőt egy-egy részletben egymásnak ellent is mondó teológiai rendszer összehasonlításáról lesz szó, amelynek során az alapvető szemlélet azonossága épp oly jellemző a két teológusra, mint a némely részletben kimutatható külön úton járás, illetve egyenesen eltérés. Egyszet hasonlítunk össze egészszel, ha nem is mennyiségi értelemben.

### Az Isten, az ember, az Ige, a szövetség értelmezése Bullingernél

Bullingernek az volt a fő törekvése, hogy a keresztyén tanítást a Szentírásra támaszkodó egyetlen összefüggésben úgy adja elő, hogy semmi hely se maradjon

a római stílusú érdem-teológia vagy az istentiszteletbe belopkodott mágikus eljárások számára. Nemcsak Róma ellenében tartotta szükségesnek Bullinger ezt a módszert, hanem a reformáció táborán belül felmerült következetlenségek leküzdése céljából is, mint amilyenek pl. az úrvacsora, az istentisztelet vagy az egyházi szervezet kérdéseiben felmerültek. Ismeretes, hogy mennyi kárt okoztak e nézeteltérések már a reformáció első évtizedében is. Bullinger úgy gondolkodott, hogy ha a keresztyén tanítást a Szentírásban a maga teljes egészében megtaláljuk és abból kiemeljük, akkor ebben a hiteles egészben a részletkérdések mindegyike megtalálja a maga helyét és megoldását.

Bullinger teológiájának középpontjában, mint a Biblia mondanivalója, az „emberszerető Istenről” szóló evangélium áll. Szerinte az egész Szentírásban az az Isten szól az emberhez, mint bármely földi édesapa<sup>14</sup>. Gyakran nevezi Istent „emberek szerelmesének”<sup>15</sup>, „emberszerető Istennek”<sup>16</sup>. J. Staedtke is arra a következtetésre jutott elemzésében, hogy Bullinger teológiájának éppen ez az istenfogalom a vezérgondolata („geradezu konstituierend”).<sup>16</sup>

Bullinger abban látja a keresztyén hit fő tanítását, hogy az emberszerető Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette az embert, amikor pedig az ember visszaélt a neki ajándékozott szabadsággal, az Isten eilen fordította, akkor Isten nem vetette el az embert, hanem további egyoldalú szeretettel kegyelmét árasztotta reá és örök szövetséget kötött vele. A kegyelemről, a szövetségről szóló evangéliumot Isten már az elbukott első emberpárnak tudtul adta, és nem hagyta azóta sem emez evangélium nélkül az emberiséget. A keresztyén hit nem más, mint bízalom a szövetséget ígérő és felajánló Isten iránt. Bullinger szerint Ádám és Éva voltak az első keresztyének, tehát a keresztyén hit a történelem kezdete óta fennáll<sup>17</sup>. Az idők teljességében Isten Jézus Krisztus keresztthalálában megszerelte a már az első emberpárnak megígért bűnbocsánatot, és ugyanakkor Jézus Krisztusban helyreállította az igazi kapcsolatot Isten és ember között. Jézus Krisztus a hozzánk forduló Isten a maga teljes valóságában, a helyreállított szövetségi kapcsolat alapja és szerzője.

Az Isten és ember közötti eme személyes kapcsolatot Bullinger a *szövetség* bibliai fogalmában fejezte ki. Arról, hogy mi a szövetség jelentése, egyszer így írt: „Énókot, az embert az Isten az ő barátságának közösségébe emelte”<sup>18</sup>. A szövetség tartalma az Isten barátsága, e barátság köteleke a „szövetség”. Ez a szó a megszokásos értelmében kétoldalú megállapodás, holott az Isten szövetsége mind a kezdeményezés, mind a megőrzés szempontjából Isten egyoldalú szeretetének a megnyilvánulása. Bullinger így tanított erről: „Isten az segítségnek és a vele való közösségnek a csodáját kifejezendő egy emberi elnevezést választott, amikor ünnepélyesen névvel akarta ellátni és emberi módon, tekintettel a mi lelki gyöngeségünkre, szövetség vagy testamentum megkötésének nevezte el azt”. P. Walser így értelmezi a fenti mondatot: „Isten emberi módot követve cselekszik, amikor szövetséget köt. Kegyelemhez ez is hozzátartozik, mert közösséget akar velünk, és azt akarja, hogy megértsük akarátát”<sup>19</sup>. G. W. Locher nézetünk szerint szintén helyesen ítél, amikor abban a jelentéstartalomban, amelyet a „szövetség”, sőt már az „ígéret” fogalma Bullingernél kapott, „profétikus előre kiabrázolását” látja annak, ami „Isten és ember között a legbensőbb személyes kapcsolat”<sup>20</sup>. A személyes kapcsolat van a hangsúly. Bullinger értelmezése szerint a keresztyén hit egészében véve arról szól, hogy Isten egyoldalú szeretettől indítva személyes kapcsolatba lépett az emberrel mint annak teremtője, megváltója és üdvözítője.

## Az Isten, az ember, az Ige, a szövetség, az „imago Dei” Méliusznál

Méliusz is ugyanazt tudta feladatának Debrecenben, mint Bullinger Zürichben. Meg kellett tisztítani az egyházat a római kovász maradékaitól is, és ugyanakkor fel kellett számolni a reformáció irányai közötti nézeteltéréseket. A két feladat megoldását csak egy olyan teológiától lehetett remélni, amely kiérzi, kiemeli, egyöntetű és összefüggő tanításban ábrázolja a bibliai üzenet egészét. Így azután a részletkérdésekben nem kell egyebet tenni, mint levonni az egészből adódó következtetéseket. Méliusz bibliaértelmezésének is az emberszerető Isten a központi mondanivalója. Méliusz is olyannak látta a bűneset után az első embernek tett isteni ígéretet, az emberrel kötött szövetséget, mint amelyet Isten Krisztusig folyton ébren tartott, ápolt, Krisztusban pedig beteljesített. Ez a szövetség egyedül Isten emberszereteten nyugszik és csak abból magyarázható. Például a sakramentumokra vonatkoztatva úgy áll előtünk az egész és a rész viszonya, hogy Méliusz szerint Isten már a szentséghez járulásunk előtt megtette azt, ami a szentségben elsődleges és döntő. Így ír erről: „A lényeges maga a szövetség vagy szerződés, amely Isten kegyelméből való megbékélés az emberekkel Krisztus miatt, ajándékok Krisztus miatt a Szentlélek által, amelyek a választottaknak a hitben tárulkoznak fel és lesznek tulajdonukká...<sup>1</sup> Ez a személyn kapcsolatot már megszületése előtt várja az embert, ez a szövetség Isten atyasága, amely nem hagyja el az embert sem a földön, sem az öröklétben. János Jelenéseinek azt a versét, hogy „...homlokukra volt írva az ő és az ő Atyjának neve” Méliusz mint a Jehova Istennek azt az irtalmas ígéretét magyarázta, amelynek „a Bárány körül állók” a címzettjei és megáldottai, és amely szerint „ő velünk mint Istenünk és Atyánk azt az örök szövetséget köti... hogy minket gyermekeivé fogad”.<sup>22</sup>

A szövetség krisztocentrikus felfogásából Méliusznál épp úgy mint Bullingernél a reformáció szükségessége következett, azaz, hogy a legaliztikus judaizmus és a cselekedetek által való megigazulás középkori elmélete és gyakorlata mint az ősi keresztyén hit útjáról való teljes letérés mélységesen elítélendő. A szövetség Méliusz szerint annyira mindvégig Isten kegyelmén nyugszik, hogy az úgy vélt emberi érdemek számára nem maradhat semmi hely. Korunk embere talán igazságtalannak érzi azt a pesszimizmust, amellyel Méliusz az ember képességeiről tanít. Közös tapasztalásunk, hogy milyen erős támasz, milyen hatalmas eszköz az emberi szervezet épp úgy, mint az értelem és az emberi társadalom a természet felhasználásában. Adódhatnak azonban helyzetek, amikor az emberi szervezet vagy a társadalom szinte megszűnik támasz lenni. A magyar nép a XVI. század folyamán nem ritkán került ilyen helyzetbe. Talán ez magyarázza meg, hogy milyen élet- és társadalomformáló ereje volt akkor az evangéliumnak, az emberszerető Istenbe vetett bibliai keresztyén hitnek. Méliusz egész tevékenysége arra irányult, hogy ezt a hitet felébredje és egészen tisztává tegye. Ennek egyik eszközeként oly módon tanított magáról az emberről, az embernek istenadta rendeltetéséről, az Isten és az ember viszonyáról, hogy az sajátosan méliuszi nézet, és a helvét reformátori értelmezés további gazdagodását jelenti. A harmadik, szintén sajátosan méliuszi nézet Isten teremtő, megigazító és üdvre vezérlő munkájának Istennél való egyidejűségéről, szimultaneitásáról szól. Ez a teológiai-antropológiai jellegű tanítás elűt a Kálvinétól és lényegében Bullinger alapszemléletével rokon. Az ilyen emberértelmezés nyomán Méliusz teljes határozottsággal tanítja a kettős predestináció tanának másik felét is, az elvettetésről szólót, és ebben nem követi Bullingert. Jegyezzük meg azt is, hogy a most általunk sajátosan méliuszinak jelzett és a továbbiakban részletesen bemutatandó tanítások csíráformában már Dévai Bíró Mátyásnál is megtalálhatók. »...«

Ismeretes, hogy Kálvin mind az Institúció első kiadásában, mind a Genfi Kátéban abból indult ki, hogy

az egész szent tudomány végső soron Isten és az ember megismeréséből áll. Dévai is ezt a témát helyezte magyar nyelvű Kátéjának az élére<sup>23</sup>. Mind Kálvin, mind Dévai úgy jártak el a továbbiakban, hogy előbb azt mondták el, amit Istenről kell tudni, majd amit az emberről. Méliusz is ezzel a témával kezdte már említett „Kálvin János írása szerint megemendáltatott” katekizmusát (1562). De ő — jellemzően —, nem külön-külön szakaszban tárgyalta Istenről és az emberről, hanem azon az egy ponton ragadta meg a kettőt, ahol Isten és az ember valóban együtt van, az ember istenképiségében. A Katekizmus első kérdése ugyanis így hangzik: „Micsoda vagy te?” A felelet pedig: „Istentől az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember vagyok.” Méliusznál az ember istenképiségének igen jelentős szerepe van. Ennek bizonyossága a Katekizmus 3. kérdése és az arra adott felelet négy részéből a harmadik. A kérdés így szól: „Miért teremtette az Isten az embert?” Ide iktatjuk a felelet első, második és negyedik részét, holott ezekben nincs semmi sajátosan méliuszi, velük Kálvinnál is ugyanígy találkozunk: 1. „Hogy Isten és az ő akaratát igazán megismerje.” 2. „Hogy Isten igazán tisztelje és magasztalja.” 4. „Hogy eljünk a jócselekedetekben, miket Isten készített.” A felelet harmadik része az, amely sajátosan méliuszi és az istenképiség ajándékozásában Isten belső indítékára próbál rámutatni. Ez így hangzik: „Azért teremtette, hogy az ember Istennek tüköre legyen, kiben Isten az ő jószágát megmutassa, és azokban mint saját javaiban gyönyörködjen.” A földi hasonlatosságok közül a szülő és a gyermek viszonya, maga a család a méliuszi gondolat ihletője. Isten azért teremtette az embert, hogy legyen szeretett mása. A mindennel bíró elárasztja saját javaival a társul teremtett személyt, hogy az általa teremtett és gondozott személyes életben, személyes kapcsolatban gyönyörködjen.

Meg kell magunkat óvni attól a helytelen iránytól, hogy Méliusz a szülő és a gyermek viszonyát, a családi kapcsolatot mint az istenképesség tartalmát, a tapasztalati, emberi tényálladékból látja. Ő különös nyomatékkal mutat rá, hogy az ember istenképisége az ember bűne miatt ördögképpé változott át. Méliusz Isten atyaságát, a családi kapcsolatot Jézus Krisztus fiúságában látja, és csak azután, az ebbe a Krisztusba vetett hit által látja azt meglevenedni a Krisztushoz tartozó emberekben. Az a biblikus kifejezés, amely Méliusz fenti meghatározásában szerepel, hogy ti. Isten gyönyörködik az emberben, Jézusra vonatkozóan jelenik meg a Szentírásban (Máté 3:17). Hasonlóképpen Jézus Krisztusra vonatkozóan a 3. kérdés feleletében a harmadik részhez fűzött bibliai utalások is (Kol. 1. és 2. rész). Méliusz azt mondja ezzel, hogy Jézus Krisztusban van együtt az Isten és az ember. A teremtés a Jézus Krisztushoz hittel tartozó emberben éri el célját. A Jézus Krisztushoz mint Isten képéhez visszaforduló, a benne hívő és neki engedelmeskedő életben gyönyörködik Isten.

Legyen szabad felhívni a figyelmet arra, hogy már Dévai Bíró Mátyás teológiája is mennyire Krisztusközpontú, illetve istenkép-központú volt. Dévai is biblikusan azt tanította, hogy Isten Jézus Krisztus által teremtette is és váltotta is meg az embert<sup>24</sup>. Dévainál is Jézus Krisztus az istenkép, amelyre az ember teremtett. Ugyancsak már Dévainál is találkozunk az ember teremtése hasonló megindokolásával, csak hogy Dévai egy közmondásba sűríti tanítását. Isten belső indoka, amiért embert teremtett, az, hogy a „hasonló a hasonlóknak örül”<sup>25</sup>.

Méliusznak a látásmódja árnyalatilag különbözik a Kálvinétól. Kálvin arra a kérdésre, hogy mi célból teremtette Isten az embert, mind az Institúcióban, mind a Genfi Kátéban ezt a választ adta: „Az ő dicsőségére”<sup>26</sup>. E válasz szerint az ember rendeltetése túlmutat az emberen. Méliusz is tud és tanít erről az emberen túlmutató célról, de ő külön nyomatékkal mutat rá a közbeeső stációra is, és azzal indokolja meg az ember teremtését. Méliusz szerint Isten dicsősége a legutolsó stáció, a teljesség állapota, amikor Isten az ember által is megdicsőül. Ez azonban csak a beteljesülés egy olyan útjának, amely nemcsak a végcélért van, hanem



magáért az útért is, azaz hogy Isten a szeretet isteni, örök közösségében csatolja magát mint személyt az emberhez mint személyhez. Ebben a közösségben ott van a teremtés értelme mint az ilyen szeretet-viszony ígérete és kockázata, szabadsága és gazdagsága, a személyes kapcsolat öröme és glóriája, de ott van a személyes kapcsolatért való gond és felelősség is, az árulás, a lázadás lehetősége, ezzel szemben megint az irgalom is. Az embernek Istenhez fűződő kapcsolatát a krisztusi evangélium fényében Méliusz ilyen szabadnak és gazdagnak értelmezi. Nála az istenképiség a részülés lehetőségét jelenti mindabból, ami Istené, tehát az igazságot, igazságosságot, bölcsességet, szentséget. Jelenti Isten és az ember bensőséges személyes viszonyának lehetőségét, amely egyszersmind romlatlan viszony a többi emberrel és az egész teremtett világgal.

A „szövetség”, amelyre Isten az emberrel lépett, ilyen tartalmú. Az ember bűnösen eljátszotta ezt a szövetséget, de Isten Krisztus által helyreállította. A helyreállítás Isten által egyszer s mindenkorra megtörtént, az ember számára azonban, aki az időben él, csak az időben valósul, azaz vezetetésben, döntésekben. Méliusznak ez a Krisztus-központú antropológiája olyan felülmúlhatatlanul magas polcra helyezi az embert, hogy csak azért nem válik eszelős önhittséggé, azért nem bontja meg az egyensúlyt, azért nem mehet az istenfélelem rovására, mert a mérleg másik serpenyőjében mint teljesen elegendő ellensúly Istennek a Krisztus keresztjében megbizonyított épp oly felülmúlhatatlan nagy szeretete áll.

Amit fentebb Bullinger istenfogalmáról és krisztológiájáról elmondottunk, feleslegessé teszi annak bizonygatását, hogy Méliusz Bullingerrel áll egy vonalban. Nem meglepő ez semmiképpen, ha Bullinger iratainak elterjedtségére, számos magyar kapcsolataira gondolunk. Nálunk a helvét irányú reformáció, de különösen is Bullinger Henrik magasatos evangéliumi értékelése az emberről sokak számára fundamentummá, „vezérképpé és zsinórmértékké tudott válni egy olyan korban, amikor a magyarság joggal aggódott nemzeti jövője és lelki azonosságának megőrzése miatt egyaránt. Isten és az ember viszonyáról ez az alapvetően fontos meggyőződés befolyásolta a helvét irányú magyar reformáció egyéb döntéseit is, mint például az istentiszteleti külsőségek reformációjára vonatkozókat<sup>27</sup>. De ugyanez az alapszemlélet világosította meg és tette a maga helyére az akkori teológiai viták központjában álló olyan kérdéseket is, mint pl. a predestináció problémája, az úrvacsora értelmezése, stb.

### A kettős elválasztás tana Bullingernél, Kálvinnál és Méliusznál

A címünkben említett mindhárom reformátornál kiemelkedő jelentősége volt a predestinációról szóló bibliai tanításnak, mert nincs e tannál határozottabb és teljesebb kifejezése annak, hogy a bűnös ember megigazulása egyedül Isten megmentő szeretetén és egyedül a Krisztus áldozatán nyugszik. Ez a meggyőződés a reformáció központjában áll. Méliusz azonban nem osztotta Kálvin tanításának azt a meredek következtetését, hogy Isten szuverenitása csak oly módon teljes, ha a gonosz sem cselekedheti a gonoszt az Isten tudta és akarata nélkül. Méliusz határozottan visszautasította azt a gondolatot, hogy Isten a rossznak az a szerzője, mert a rosszat az ember követi el. Bullinger végeredményben ugyanígy tanított, de Méliusz nemcsak Kálvinnal, de Bullingerrel szemben is a maga útján járt a predestináció értelmezésében, legalábbis az útnak egy jelentős szakaszán. Legyen szabad ezt tüzetesebben megvilágítani.

Bullinger csak addig ment el, hogy tanított a „halálra való eleve elrendelésről” („praedestinatio ad mortem”), vagy az Isten által „előre tudottan elkárhozó” emberről („praescitus ad damnationem”), de itt aztán meg is állt és így folytatta: „Mélyebben és tovább nem akarok az Isten tanácsába behatolni”<sup>28</sup>.

Kálvin viszont nem állt meg a kárhozat okának tit-

ka előtt. A genfi tanáccsal 1552. október 6-án ily módon közölte álláspontját: „Teljes mértékben elismerem, hogy azt tanítottam, miszerint Isten az Ádám esetét nemcsak előre látta, de el is rendelte, és ezt a tanítást mint igazat fenntartom”<sup>29</sup>. Kálvinnak e következtetése ellen fordult Bullinger. Hangsúlyozta, hogy Ádámot Isten úgy teremtette meg, hogy nem kellett volna elkövetnie a bűnt, nem Isten a bűn szerzője. A bűnt az ember követte el kényszerítés nélkül, szabad akaratából<sup>30</sup>.

Méliusz a kérdés e vonatkozásában nem tért el Bullingertől. Sok iratából idézhetnénk tanítását, de itt hagyjáljon csupán a Csengeri Hitvallás világos fogalmazása: „Lehetetlen, hogy Isten, aki a világosság, az igazságosság, az igazság, a bölcsesség, a jóság, az élet, oka legyen a sötétségnek, a bűnnek, a hazugságnak, a tudatlanságnak és a vakságnak, a gonoszágnak és a halálnak, hanem mindezek oka a Sátán és az emberek”<sup>31</sup>.

Méliusz azonban összhangban látta azt a tételt, hogy a bűn oka maga az ember, másfelől pedig a Szentírásnak az elvettetésről, a veszedelemre való elválasztásról szóló tanítását. Ebben tért el Bullingertől. A Méliusz teológiájára legjellemzőbb pontok egyikénél vagyunk ismét. Egyfelől Bullingerrel együtt tanította, hogy Isten a bűnt csak „megengedi, de nem cselekszi” („permittit, non facit”), vagy hogy Ádám esetét Isten előre látta ugyan, de nem rendelte el eleve<sup>32</sup>. Másfelől azonban nem volt hajlandó Bullingerrel együtt arra az útra lépni, amelyen az Ige egyházában az elvettetés bibliai tanítása (pl. Ján. 12:40, Róm. 5:18, Róm. 9:11–23) elhalványodik. Méliusz az elvettetésben Istennek azt a munkáját látja, amellyel megvédi a szabad személyeknek azt a közösségét, amelynek tagjává ő teremtette az embereket. Isten az elvettetéssel a közösséget, a közösség szabad életét védi. Persze Istenről isteni módon, a teremtményről a természet rendjében kell gondolkodni. Isten az idő fölött áll, amit ő tesz, az örök végzés, az emberek viszont az időben élnek, és életükben az Isten tette az időben érvényesül.

Méliusz tehát teljes nyomatékkal tanított a reprobációról, azaz az örök életre el nem választottaknak az örök halálra való eleve elrendeléséről. Ezt a bibliai tanítást azonban Méliusz nem csupán Isten szuverenitásával indokolta meg, hanem az Isten emberszeretéről és az ember istenképiségéről szóló alapvető bibliai igazságból következtette. Így írt: „Ez a halálra való előrendelés szükséges a maga változhatatlan okai miatt. Így azért, mert a bűnök a harag edényeiben nem változnak, mert az emberek magoktól megtérni, a törvényt betölteni nem képesek, hanem a Fiú kegyelme nélkül megmaradnak bűneikben. Aztán a bűnt büntető Isten igazságossága ezeket a harag edényeit a veszedelemre rendelve elvégezte, hogy vesszenek el, és ez a végzés nem változik meg”<sup>33</sup>.

Méliusz különbséget tett Istennél az eltűrő, illetve a hatékony megengedés között („permissio patiens, permissio potens”). Szerinte Isten az elvettetés esetében hatékony megengedéssel ad teret az igazságnak. Így tanít erről: „Midőn Isten elvakít, megkeményít, fordítja az akaratokat ahova akarja, nem tűrőleg, hanem hatalmasan cselekszik”<sup>34</sup>. A hatékony megengedés nem közvetlen cselekvés, Isten az ítéletet nem maga hajtja végre. „Nem cselekszik Isten semmit személyesen végrehajtva, közvetlenül, hanem csak közvetve”<sup>35</sup>. Isten mint megtorló bíró az elvettetés ítéletét eszközeivel hajtja végre, a Sátánnal és a gonosz emberekkel („mediate per Satanam et impios”)<sup>36</sup>. Isten nem hogy nem kényszeríti, de nem is irányítja ezeket, hogy a gonoszt tegyék. Saját akaratukat követik, és mégis Isten igazságos ítéletét hajtják végre a többi gonoszon, azaz joggal végrehajtanak valamennyi emberen, ha csak Isten Krisztus áldozataért ki nem vette volna a kárhozottak közül azokat, akiket akart.

Isten Méliusz szerint úgy hajtja végre ítéletét, hogy a gonoszokat szabadságuk birtokában hagyja, nem akadályozza meg embertelen tetteiket, hatékony megengedést gyakorol, igazságszolgáltatásának eszközeivé teszi őket. A következő Méliusz-idézett képes megvilágítani, hogy milyen szemlélet alapján látja ő Istent akkor is

az emberszeretet gyakorlásában, amikor kárhózzal büntet. Így ír: „Azt mondja Isten az ördögnek: Eredj! Csald meg! Úgy fegyverzi fel a Sátánt, mint a bírót a hóhért, és nem csupán engedélyt ad a büntetésre”<sup>37</sup>. Ebben az utóbbi méliuzsi képbén (V. ö. I. Kor. 22:22.) tudjuk megragadni az elvettetésről szóló bibliai tanítás sajátos értelmét, ahogy azt Méliusz felfogta. Az elvettetésnek eszerint semmi köze ahhoz, hogy egy szuverén úr, egy despota korlátlan önkényét lássuk benne. Az elvettetés is az embert istenképiségre, személyes kapcsolatra, „családi” viszonyra teremtő jó Istennek az a tette, amellyel megvédi a személyek közösségének jó és szabad levegőjét, megvédi az igazságot. A bűn személy ellen irányul, a közösség szabad levegőjét veszélyezteti. Ha Isten büntet, azért teszi, hogy oltalmazza azt a személyes közösséget, azt a „családot”, amelyet szeretetből megteremtett.

E közösség védelmezésének az érdeke határozza meg az elvettetés szükségét és körét. Igazságosság nélkül annak a levegője nélkül éppúgy nincs valódi személyi élet és normális közösség, mint ahogy nincs szeretet nélkül. A bírói tiszt örök és folytonos betöltése Isten által a szabad és felelős személyek közösségi életének alapja, nélkülözhetetlen feltétele. Ilyen szempontból nézve az örök elvettetésről szóló tan nem kevésbé evangélium, az Isten szeretetéről szóló jó hír, mint ahogy evangélium a Krisztusban ajándékozott kegyelem üzenete. A kettő között az a különbség, hogy az örök elvettetést magának szerzi meg szabadon a bűnös ember, azaz mindenki, míg a másodikat, a kegyelmet ajándékként kaphatja csak.

A kettős predestináció tanának ez a Méliusz-féle értelmezése nem valamilyen eklektikus középarányosa Bullinger tartózkodásának és Kálvin merész következettségének, hanem az idevonatkozó bibliai helyek olyan rendszeres magyarázata, amely folytonosságban van az Ó- és az Újszövetség tanításával. A méliuzsi értelmezés sajátossága az, hogy belső rendjét mint alapképzet a „Deus philanthropos”, ebből következőleg az ember istenképisége és az Isten teremtette személyes kapcsolatok megoltalmazásának szükségessége szabja meg. A közös központi gondolat termékeny és egyéni alkalmazásában Méliusz Bullinger önálló tanítványának bizonyul.

### Az isteni cselekvés egyidejűsége az emberélet egymásutániságában Méliusznál

Isten örökkévalósága Méliusz szerint azt jelenti, hogy tettei a mi időnköz viszonyítva egyszer s mindenkorra, mintegy pontszerűen mennek végbe, számunkra viszont — mert mi az időben élünk — a mi időnkben teljesülnek. Ebben hatalmas ellentmondás van. Mégsem lehet egyebet tenni, mint felismerni, hogy az idő a teremtéshez tartozik, a teremtés van az időnek alávetve, nem pedig a teremtő. E belátás természetesen nem valamilyen tudományos tétel óhajt lenni, kozmogóniai és kozmológiai, hanem a hit igazsága, az istenhittől következik. Feltétele a hit ajándéka, az Istennel való személyes kapcsolat belső ténye. Ha azonban ez a tény fennáll, a „hittartalom” csak ilyen paradox módon fejezhető ki.

Az isteni cselekvés egyidejűségéről, egyszer s mindenkorra jellegéről szóló méliuzsi tanítást a megigazulás kérdésében fogjuk megvizsgálni, mert Méliusz is e fontos tanrészletnél alkalmazta azt a legrészletesebben. Azt tanította, hogy a regeneráció, a megigazítás a Szentháromság Istennek egyidejű, szimultán, örök cselekvése, amely az ember, az emberiség életében történetileg, lélektanilag különböző fázisokban megy végbe. Az ember megigazulását és megszentelődését Isten egyszerre, egyszer s mindenkorra elvégezte, de ez az isteni cselekvés az embert élete útjának teljes hosszában éri. Legyen szabad röviden utalni arra, hogy a megigazulásnak ilyen egybelátása Isten cselekvésében lehetetlenül tesz minden természeti vallást, pantheizmust, de Pelagius-féle vélekedést, vagy a semipelagianus érdem-teológiát is. Az üdvösség a Szentháromság

Isten kegyelmes végzése, amely örök idők előtt kész és befejezett, és amelyből az idői létbe mégis kettő tartozik: Jézus Krisztus keresztdozata és annak nyomán az örök isteni végzés realizálódása Isten szövetségeseinek ama közösségében, amely az időben él. Lássuk ezt a tant Méliusz saját szövegezésében.

A Debrecen—Egervölgyi Hitvallás a megigazulást úgy tárgyalja, mint ami Isten részéről „örökkévalóan”, „egyszerre, a cselekvés azon pillanatában” végeztetett el („aeternaliter”, „simul in hoc actus momento”), míg ugyanezt a megigazulást mint az ember életében végbemenőt Méliusz a következő határozókkal jellemzi: „temporaliter”, „in hac vita semper”, „indesinenter” és „per totam vitam”. Hallgassuk meg azt a részletet, amelyben ezek a szavak előfordulnak. Így írja le Méliusz a megigazulást: „Elsőben az Isten a Krisztusban elválaszt. Azután belsőleg és külsőleg, idő szerint és örökre elhív (II. Tim. 1., Róm. 8 és 9) Harmadszor a bűnököt megbocsátja, eltörli, tudniillik Krisztus által, annak a keresztfán végzett egyetlen áldozatával. De a Krisztus vérével a Szentlélek által törli, mossa el a bűnököt, tisztít és szentel meg: s egyszerre, a cselekvés azon pillanatában újjászül, új szívet, új lelket, új teremtést alkot, hittel, reménységgel megerősít és szeretettel ruház fel, és az így megszenteltek, megtisztultakat igazaknak nyilvánítja, megigazítja”<sup>38</sup>. A felsorolt cselekvések Isten tetteiként egyszerre és egyszer s mindenkorra végeztetnek el, az emberélet időbeliségében viszont az egész életen át.

Méliusz emberközelségét, lelkipogozói hajlamát mutatja az a nagy figyelem, amelyet a megigazulás emez emberi oldala iránt tanúsít. Nem szűnik meg hangsúlyozni, hogy a megigazulás minden egyes napunk, az egész emberélet feladata. Így ír: „Krisztus minket ebben az életben mindig, szüntelenül, az egész életen át hitben úgy szül újjá, hogy naponkénti vétkeinkből megelevenít, bennünk a bűnököt öldökölve, minket újból talpra állítva, Krisztus véreinek fürdőjében a Szentlélek által megmosogatva saját igazságosságát közli velünk...”<sup>39</sup>.

Említettük, hogy súlyos ellentmondással állunk szemben, ha megszokott logikánk szerint egymás mellé állítjuk azt, amit Méliusz egyfelől az Isten egyszer s mindenkorra cselekvéséről, másfelől ennek az egész emberéletben végbemenő hatásáról elmond. Méghozzá nem is az a legsúlyosabb ellentmondás, hogy ugyanaz a cselekvés egyszerre öröknek, egyszerinek, egyszer s mindenkorinak van feltüntetve, másfelől pedig az egész életben végbemenőnek. Még merészebb paradoxon az, hogy az ember egyszer s mindenkorra totálisan meghatározott egy örök és „pontoszerű” isteni végzés által, ugyanakkor azonban még sincs elhatározva, amit tesz, hanem pusztán vezetést kap, még képes mindennapi vétkekre, harcban áll a vétkek ellen, és ebben a harcban neki kell minduntalan döntenie, ha hatalmas segítség támogatja is. Méliusz számára nem titok ez a logikai ellentmondás, mégis az a véleménye, hogy a hitében az Istennel személyes kapcsolatban álló ember helyzetét csak ilyen ellentmondásosan lehet helyesen leírni.

Éppen azokban a sorokban, amelyek a fenti két idézet között található. Méliusz ki nem mondottan a chalcedoni ökumenikus zsinat végzésére utal, mert az hasonló lehetetlen feladatot kellett hogy megoldjon, és ugyanolyan ellentmondásosan „oldotta meg”. Chalcedonban közismerten arról volt szó, hogy miként lakozhatik együtt Krisztusban az isteni és az emberi természet? Nos, Méliusz a chalcedoni formulát veszi igénybe, hogy az ellentmondó tételek viszonyát megállapítsa. Ezt írja: „A megigazulás olyan mint a fő, amelynek részei és valóságai az újjászületés, a megújulás, a megelevenítés, a megszentelés. Bár ezek egymástól nem választatnak el, mégis megkülönböztetnek”<sup>40</sup>. Az ellentmondó állítások egységbe foglalását, egymással való paradox kiegyesíthetést talán komplementer viszonyoknak lehet nevezni. A dolog érdemét tekintve azt lehet elmondani, hogy éppen akkor, amikor az ember pszichológiai, morális szabadsága a csúcsaihoz ér, mint például a türelmes kereszthordozás vagy az önfeláldozó felebaráti szeretet tetteiben, ismeri fel a hívó,

hogy ezek a saját szabad tettei nem egyebek, mint megnyilvánulásai annak a hitnek, annak a személyes kapcsolatnak, annak a „családi” viszonyoknak, amelyben Isten ajándékából részesült. Persze semmiképpen nem tekinthetünk filozófiai tételre, hogy az emberéletben kivívott erkölcsi győzelmek az örök és időfölötti Isten egyszerű s mindenkorra elvégzett ajándékai. Hitigazság az hittapasztatás.

Meg lehet és meg is szokták kísérteni, hogy kevésbé elmentmondásosan szóljanak a hit dolgairól. A gnózis, a nominalizmus, a racionális teológia ilyen kísérletek. Méliusz Bullingerrel és Kálvinnal együtt éppen az ellenkező irány felé tart. Elesen megkülönbözteti azt, ami Istenre vonatkozóan igaz („in Deo sese”) attól, ami a teremtettségben, az időben igaz („in saeculo temporaliter”). Megkülönbözteti, de ugyanakkor egybe is kell foglalnia, egybe is akarja foglalni, hogy egyházi tanítói küldetését teljesítse. Jobb szót nem talál ehhez az egybefogó művelethez, mint az egyszerű „sicut” szócskát. Isten a választottakat „az időben, idői módon elhívja, megigazítja, megdicsőíti, miként Önmagában, a világ alapítása előtt, az örök idők előtt elhívta, megigazította és megdicsőítette”<sup>41</sup>. Az ilyen elmentmondásos meghatározottság és meghatározás nem gyöngéje a keresztény hitnek, hanem sajátossága. Ami ebben az időben történik az emberrel, főleg az, ami leginkább ő, ami a legkülönb abból, amit tenni tud, tehát ami „felülmúlja” az embert, az hitben látott örök Társának szeretetében bírja alapját és gyökereit. „Az isteni kegyelem a kezdet, a közép és a vég — sommáz Méliusz —. Ő maga kezdi el bennünk a jót, s ugyanő végzi el a Lélek által”<sup>41/a</sup>.

## Bullinger további hatásai

### a) Úrvacsoratan

A Bullingerével rokon alapszemlélet következménye Méliusznál, hogy az úrvacsora-tanban nála is nem a jegyeken, hanem a jelzett dolog van a hangsúly. Méliusz szerint a jelzett dolog, ti. Isten kegyelmi szövetsége Krisztus teste és vére árán, a Krisztussal való reális egyesülés, az időben nem követi, hanem olyannyira megelőzi a jegyeket, hogy az emberszerető Isten örök tanácsvégzésével egyidejű. Ádám, Noé, Ábrahám előbb az ígéretet kapták — fejtegeti — és csak azután következtek a jegyek, amelyek „miként az okmányok pecsétjei csak a már megkötött szövetségi szerződésre helyeztetnek...” „Az Atyák, a próféták és Ábrahám előbb megigazultak, előbb kibékültek Istennel, és csak azután kapták a körülmetélést és a felkenetést. Ma is így kell venni a sakramentomokat...” „Aki tehát az ígéretben jelzett dolgokat nem veszi előbb hittel, az nem eszi a Krisztus testét...” „Hit nélkül haszontalanul és az ítéletre veszi az ember a sakramentomokat”<sup>42</sup>. Méliusz tanítása szerint a gyülekezet hite a szentségek vételének. Ide értve a gyermekkeresztiséget is, a szövetséget szerző Istenre irányul, ennél fogva a gyülekezetnek a szövetség alapján, az élő Jézus Krisztusban való részvételét és a Vele egyesülést Méliusz éppoly ténylegesnek tartja, mint amilyen az evés és az ivás.

Bullinger, akinek feladata volt, hogy Zürichben Zwingli örökségét őrizze, kényesebb helyzetben volt Méliusznál. Nem egykönnyen helyeselhetette Kálvinnak azokat a jelzőket, amelyeket pedig a genfi reformátor készségesen alkalmazott Krisztus úrvacsorai jelenlétének jellemzésére. Ilyen szavak voltak a „reális”, a „szubsztanciális”. A Zwingli-féle örökség a jelenlétnek szimbolikus, spirituális, mentális értelmezése volt. Bullinger azonban korán eljutott addig a felismerésig, hiszen ez alapszemléletéből következett, hogy az úrvacsorában is Isten szövetsége az elsődleges, és ott nagy közvetítő erejű jegyek által az közöltetik a hívőkkel. Isten szövetségében azonban az áldozati báránynak, Krisztusnak teste és vére reálisan és szubsztanciálisan van jelen és a szövetséggel együtt közöltetik. A teológiai alapszemléletben való közösség tette azután lehetővé Bullinger számára az őszinte megegyezést Kálvin-

nal 1549-ben az úrvacsora kérdésében. Bullinger ezután is hivatásának tartotta a Zwingli-féle örökség őrzését, mégis a II. Helvét Hitvallásban már ilyen mondatot olvashatunk: „Krisztus a szolgáló... aki által minden választott... a Szentlélek által tápláltatik Krisztus valóságos testével és vérével az örök életre”<sup>43</sup>.

Méliusz nem korlátozta a Bullingeréhez hasonló elkötelezettség Zürich reformációs előzményei iránt. Éppen úrvacsora-tanában gyakran találkozunk a fenti kálvini jelzőkkel. Méliusz szemében a Bullinger és Kálvin közötti úrvacsorai egységokmány, a Consensus Tigurinus nem kompromisszum-számba ment, hanem olyan tanítás volt, amelyre őszintén igent tudott mondani és mindvégig hű maradt hozzá. Elkerülte azonban — ez egészen természetes —, hogy lutheri vagy gnesiolutheránus irányban félre lehessen érteni. Úgyhogy Méliusz formulázásai — ha ilyesmit meg lehet állapítani — Bullingert is kielégítették volna. Ide iktatunk kettőt: „A lelket nem Krisztusnak, vagy Krisztus testének az árnyéka táplálja, hanem maga a szubsztanciája, azaz mennyei és lelki valósága, reális igazsága, élete, lelke, szentsége, mindaz, ami Krisztus testéből kiad”<sup>44</sup>. „Isten felől nézve igaz sakramentomot vesznek a gonoszok, míg a maguk oldaláról csak üres jegyet... A sakramentom épségéhez nem követelmény a hit, a jelzett dolog vételéhez azonban szükséges”<sup>45</sup>. A jelzett dolog a Krisztusban részvétel, a Krisztussal egyesülés. A hit azonban csak a külső oldal, a belső oldal a Szentlélek munkája. „Az úrvacsorában — tanítja Méliusz — a Szentlélek az, aki összeköt Krisztus testével valóságosan, természeti módon” („realiter, naturaliter”)<sup>46</sup>.

### b) A „descensus ad inferos” értelmezése

Az a mód, ahogy Méliusz az Apostoli Hitvallás ezt a sok nézeteltérést kiváltó mondatát: „Szála alá poklokra” magyarázta, kitűnően jellemzi viszonyát Bullingerhez, illetve Kálvinhoz, a helvét reformáció legnagyobb tekintélyű teológusaihoz. Kész volt mindkettőtől tanulni, anélkül, hogy bármelyikük irányában is a feltétlen követésre elkötelezettné érezte volna magát. E kérdés magyarázatában egyfelől Zwingli és Bullinger, másfelől Luther és Kálvin építettek ki egymástól eltérő magyarázatot. Zwingli és Bullinger az „ad inferos” szó szerinti jelentéséből kiindulva úgy vélték, hogy nem a „pokolról”, hanem egyszerűen az eltemetett test helyéről van szó, és az Apostoli Hitvallás e kifejezése csak a halál teljességét mondja ki. Luther és Kálvin viszont a testi szenvedést és a halált betetőző lelki gyötrelmekre való utalást olvasták ki belőle. Szerintük Krisztus nemcsak meghalt, hanem a pokol minden testi-lelki kínját elszenvedte. Az egyébként nem eklektikus Méliusz e tanrészletnél elősorsorban arra törekedett, hogy tanításában érvényesítsen minden idevonatkozó szentírási helyet. E cél eléréséhez megfelelő teret adott mind a bullingeri, mind a kálvini magyarázat lényegének.

### c) A református egyházi élet képe Debrecenben

Bullinger magyarországi hatásairól szólva talán minden más előtt az egyházi élet külső képére kellett volna rámutatni Méliusz Debrecenében. Lavaternek fentebb említett beszámolója a zürichi egyházi szokásokról, amelyet Bullinger kifejezetten a magyarok kérésére íratott meg vejeivel, itthon igen jelentős segítségnek bizonyult. Az istentiszteletet megtisztították a szentképektől, az oltároktól, a gyertyáktól, a miseruháktól. Istennek ígéje maradt az istentisztelet tartalma és ékessége felolvasva, hirdetve, imádkozva, zoltáréneklésben zengedezve. Sőt Debrecen egyházi élete valamivel még puritánabb is lett, mint Züriché. Ünnepek még kevesebbet ültek, a nagyszombatot nem tekintették még abban a mérsékelt formában sem ünnepeknek, mint Zürichben. Az Úr asztalához Debrecenben is csak a nagy ünnepeken járultak. Debrecenben éppúgy nem volt harangszó, mint ahogy Zürichben magában sem, a Zürichet környező falvakban azonban, mint Lavatertől tudjuk, még harangoztak<sup>47</sup>. Egyházi temetést ebben az időben nem ismert sem Zürich, sem Debre-

cen, sem a templomban, sem a háznál, sem a sírnál. A tisztas eltemetést nem az egyház, hanem a család, a rokonok és a jó szomszédok feladatának tekintették. Az istentiszteleten megemlékeztek az elköltözőtről és vigasztalásért könyörögtek a hátramaradottak számára. Később, néhány évtized múlva, ez a szigor már enyhült, de Méliusz életében túl közel volt még a halottak körüli nem mindig teljesen jóhiszemű egyházi buzgálkodás, a tisztítótűz kinjainak emlegetése, a halottért bemutatandó minél számosabb mise ajánlgatása, az eltorzult egyházi élet fő bevételi forrása. A megtisztított keresztény tanítás szerint a hívő ember halála ajtó megnyílása a Krisztussal közvetlen közösségbe jutáshoz. Az Ige fényében nem a páni félelem, hanem az örvendő reménység a helyénvaló. Minthogy minden egyes igehirdetés ilyen reménységre akar nevelni, a temetési kultusz a templomi igehirdetéssel szemben teljesen háttérbe szorult. A halál illetően elfogadása a hit próbája volt mind a haldokló, mind környezete számára.

A halottnak nem harangoztak, ezt is a régi egyházi élet egyik hiúságra, költekezésre csábító, elüzletiesedett külsőségének tartották. Fekete zászló jelezte a templomon, hogy a gyülekezetnek halottja van. A halottat „pap nélkül” temették, a család, a rokonság, a barátok és ismerősök szoltárokat és halotti énekeket zengedezve kísérték ki a városon kívüli temetőkertbe. A pap nem mint olyan, nem kultuszi feladattal vett részt a menetben. Szakítottak a templom falában vagy a templom köré való temetéssel is. Méliusz is ezen a roppant egyszerű módon temették el. Méliusz igen határozottan vallotta, hogy a templom vagy a templomkert nem szentebb hely az eltemetés szempontjából, továbbá, hogy az egyház szolgálja, legyen az püspök, vagy plébános, de a világi kegyúr sem igényelhet külön sírhelyet, mint az egyszerű hívő. Azt is világosan tanította, hogy nem az egyházi beszentalás miatt, hanem Jézus Krisztusban szentek a halott hívők. Említük még meg, hogy sem Zürichben, sem Debrecenben nem használták már a kultikus papi öltözetet az istentisztelet során, hanem a lelkészek tisztas polgári öltözetben végezték templomi szolgálataikat.

Mindössze egyetlen szokásban tért el Debrecen Zürichtől, mégpedig teljes tudatossággal. A zürichi templomi gyülekezet nem énekelt, míg a magyar reformátorok nemcsak az istentiszteleten, de temetéskor és más alkalmakkor is bő teret engedtek a közös keresztényi éneklésnek. A múltból örökölt, gondosan megrostált himnuszokhoz egy sereg új szoltárfordítás és a szoltárok hangvételét követő lelki ének járult. Méliusz is szerzett néhányat, ezek versbe szedett teológiai tanítások. Az 1560-as évek Debrecenében és a debreceni típusú reformáció területén több énekeskönyv jelent meg. Ezek közül legalább egynek a kiadásában Méliusz is részt vett.

#### d) Közéleti tennivalók

Bullingerhez hasonlóan Méliusz sokat tett az iskolaügyért, a közművelődésért, a méltányos és helyes jogi és gazdasági gondolkodás kialakításáért, sőt Méliusz még kifejezetten a nép testi és lelki egészségéért és betegségeinek gyógyításáért is. E feladatok eredményes teljesítésére sokoldalú szaktudást és tapasztalatot gyűjtött és gyümölcsöztetett. A hatalom kérdésében Méliusz a maga korának fenekestől felkavart társadalmi életében rettenthetetlen bátorsággal lépett fel a helyzetükkel visszaélő egyházi és világi tisztségviselőkkel szemben, prófétai felelősségrevonással fordult a gazdagokhoz, és hatalmasokhoz. A hitnek és a bátor bizonyágtetésnek, a bensőséges személyes kegyességnek és a serény szolgálatnak magas hatásfokú egysége Méliusznál épp úgy megfigyelhető, mint Bullingernél.

### Osszefoglalás

Az eddig előadottak után aligha kell még különösebben bizonygatni, hogy Bullingernek nem pusztán egyszerű és világos észjárása és kifejezőmódja volt az,

ami a magyarokra erősen hatott. Bizonyára hitének és magatartásának a tartalmi vonásai tettek hazánkban is mély benyomást és szereztek követőket. Ha csak a világos stílusú Bullingert tartanánk szemünk előtt, akkor a sem egyszerű, sem különösebben világos, bár mégis sajátosan erőteljes stílusú Méliuszt szinte a svájci teológus ellentétének kellene nyilvánítani. Méliusz roppant erőfeszítéssel próbálta előadásmódját világossá tenni, szorgosan állította glédába az arisztotelikus-skolasztikus okfajtaikat, előadása azonban ettől — vagy talán inkább éppen emiatt — nem lett világosabb.

Még annyit, hogy nem véletlenül került Bullinger személye, hitének széles üdvtörténeti szárnyalása, reformátori ténykedésének okos, erőteljes és türelmes volta a magyar reformátorok érdeklődésének homlokterébe. Magyarország körülményei, a nép roppant veszedelme arra készítették a jobbikat, hogy tan- és életmintákat keressenek. Bullinger nem lett kisebb attól, hogy ilyen helyzetben választották őt a magyarok tanítójukká, hanem talán még nagyobb. A találkozás hatásai mind máig tartanak. A Bullinger lelkiisége által leginkább érintett magyar város, Debrecen lett a magyar református kereszténység központja, mintája és nevelője egészen a XIX. századig. Sőt az emberszerető Istenbe vetett hit, aki a maga képeire teremtette az embert, hogy barátságának elronthatatlan közösségébe fogadja, nevelő munkájával a földnek savává tegye, nemcsak Méliuszt kötötte össze Bullingerrel, hanem ma is az a forrás, amely a magyar református kereszténységet élte.

Dr. Bucsay Mihály

### JEGYZETEK

1. Heinrich Bullinger 1504—1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. TVZ Verlag Zürich 1975. — 1/a. Die Beziehungen Heinrich Bullingers zu Ungarn. Dissertáció, Zürich, 91 p. A dolgozat jelentős része a 46—69. és a 73—78. lap kivételével megjelent a „Zwingliana” XII. kötete 5. füzetében (1966) 330. és köv. lapjain, továbbá mint különnyomat (1—48. p.). Végül ugyanez megjelent a „Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555” című kötet, szerk. Walther Hubatsch, Darmstadt 1967. 351—395. lapjain. — 2. Glauben und Bekennen. 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior. Szerk. J. Staedtke, 1966. 104—202. p. — 3. Studia et Acta, II. Bp. 1967. 57—86. p. — 4. Bullingers Werke I. Abt.: Bibliographie Bd. I. Gedruckte Werke. Bearb. J. Staedtke. Zürich, 1972. A Staedtke által felsorolt magyarországi Bullinger-iratokhoz legyen szabaddá még a következőket pótlásként hozzáadni: N° 62 (1534) MTA könyvtára Bp., N° 190 (1588) Széchényi könyvtár Bp., N° 361 (1575) Kollégiumi Nagykönyvtár, Debrecen. — 5/a. 1551-ben Bullinger Fejérthóy kérésére tanítást küldött hazánkba a hit fő kérdéseiről, amely kéziratban járta be az országot, míg 1559-ben Huszár Gál Ováron és Heltai Gáspár Kolozsváron más-más címmel kinyomtatta. A mű új kiadását magyar fordítással és magyar-német bevezetéssel Nagy Bárányának köszönjük (Bp. 1967). — b) Huszár Gál kérésére Bullinger 1559-ben elkészítette vejevel, L. Lavaterral a zürichi reformált egyház életrendjének gondos leírását. A mű: De ritibus et institutionibus ecclesiae Tigurinae opusculum nagy hatást gyakorolt a kultusz és az egyházi élet külső formáinak kialakulására hazánkban. — 6. Glauben und Bekennen... Szerk. J. Staedtke, 1966. p. 12, 7. sz. jegyzet. — 7. Studia et Acta, II. 1967. p. 86. — 8. Régi Magyar Költők Tára. Kiad. Szilády Aron, I. k. Bp. 1880. p. 203:142. sor, p. 202:94—96. sor és az istenkép szépségéről p. 201:61—64. és 75. sor. — 9. B. Nagy: Quellenforschungen zur ung. Reformationsliteratur unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu Bullinger. Zwingliana. XII. köt. 3. füzet, 1965. p. 190—206. Szegedi Kis István Speculum Romanorum pontificum c. művének forrásait a mű jó részére nézve pontosan ki lehetett mutatni a szerzőt következő munkájában: Das Speculum des István Szegedi und die Helfer seiner Ausgaben in Basel. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 73. kötet, 1973. p. 71—97. — 9/a. Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltság reformáció történetéből. Bp. 1974. 147—193. p. — 10. Méliusznak a lélek halál utáni állapotáról szóló, töredékben fennmaradt művében (Debrecen, 1563). Méliusz pontosabb utalás nélkül hivatkozott e polemikus munkájában Bullingernek a Zsidókhöz írt levélhez írt kommentárjára, továbbá mint szintén az ő nézetét támogató teológusokra, Lutherre, Kálvinra, Melancthonra, Musculusra és Brenzre. Studia et Acta II. Bp. 1967. p. 218. — 11. Ifj. Révész Imre kutatásaira és közléseire gondolunk itt elsősorban. — 12. Zwingliana, XII. kötet, 5. füzet, 1966. p. 39. — 13. Uo. p. 42. — 14. Decades, 1552. p. 20/b. — 15. Uo. p. 175/b. Német fordításban közli W. Hollweg: Heinrich Bullingers Hausbuch, 1956. 4. decas 4. prédikációja. p. 444. — 16. C. R. XIV. p. 208, 210, 215. Lásd Peter Walser: Die Praedestinationlehre bei H. Bullinger. 1957. p. 57. — 16/a. H. Bullinger: Antiquissima fides... C. iv. 1. — 17. Die Götteslehre der Confessio Helvetica Posterior. Glauben und Bekennen... Szerk. J. Staedtke, 1966. p. 253. — 18. W. Hollweg: I. m. p. 449. — 19. P. Walliser: I. m. p. 237. — 20. G. W. Locher: Die Lehre vom Heiligen Geist in der Confessio Helvetica Posterior. Glauben und Bekennen... Szerk. J. Sta-

edtké, 1966. p. 336. — 21. Confessio Csengeriana. Ed. H. H. Niemeyer, 1840. p. 246: „... foedus seu pactum ipsum, quod est Dei gratia reconciliatio cum hominibus propter Christum, dona propter Christum per Spiritum Sanctum, electis fide exhibita et applicata...” — 22. Nagyvárad, 1568. p. Yy. — 23. Facsimile kiadás. Bp. 1897. p. 3–9. — 24. Uo. p. 5. — 25. Uo. p. 3. — 26. 2. sz. kérdés Ed. W. Niesel, III. kiad. 1938. p. 3:19–23. sor. — 27. „Stultum et impium est haereres et dominos omnium creaturarum a Domino Deo factos facere servos in vestitis, cibo et potu superstitiosos”. Conf. Csengeriana. Ed. Niemeyer, 1840. p. 548. — 28. W. Hollweg: I. m. p. 443. — 29. Calvini Opera (C. O.) XIV. Sp. 370. 1659. sz. — 30. C. O. XIV. Sp. 510 f. 1720. sz., továbbá Sp. 533 f., 1739. sz. W. Hollweg: I. m. p. 308. V. ö. még Conf. Helv. Post. ed. Niesel, p. 231:21–49. sor. — 31. Conf. Csengeriana. ed. Niemeyer, 1840. p. 549: „... Impossible est Deum, qui est Lex, Justitia, Veritas, Sapientia, Bonitas, Vita causam esse tenebrarum, peccati et mendacii, ignorantiae, coecitatis, malitiae et mortis: sed horum omnium causa Satanas et homines sunt.” — 32. C. O. XIV. Sp. 483. Hollweg: I. m. p. 333. — 33. E. F. K. Müller: Die Bekenntnisschriften usw. p. 277:5–10. sor: „Haec praedestinatio ad mortem necessitat propter causas immutabiles: Quia peccata in vasis irae non mutantur, homines enim converti per se, implere legem non possunt, sed sine Filii gratia manent in peccatis. Deinde iustitia Dei vindicantis aptavit haec vasa irae ad interitum, decretum perdere, et hoc decretum non mutatur”. A magyar fordítás Kiss Áron: A XIV. században tartott magyar református zsinatok végzése. Bp. 1881. szerint, p. 104–105. A továbbiakban is megjelöljük Kiss Áron fordításáé leíróhelyét, de szükség szerint korrigáljuk a fordítást. — 34. U. o. p. 338:40–41: „Cum excaecat, indurat, vertit voluntates, quo vult, non patienter, sed potenter facit”. H. Kiss: I. m. p. 221. — 35. U. o. p. 278:12–13. sor: „Nihil agit Deus propinque, effective, directe, nisi indirecte”. Kiss: I. m. p. 107. — 36. U. o. p. 338:23. sor. — 37. U. o. p. 278:7–9. sor: „Dixit Diabolo: Abi, decipe: arma ut index carnificem Satanam, non tantum decipit ad puniendum”. Kiss: I. m. p. 106. — 38. E. F. K. Müller: I. m. p. 331:29–35. sor. Müllerrel együtt elhagyjuk a bibliai hivatkozásokat. Az idézet így hangzik: „Primum Deus in Christo

elegit. Post vocat intus et foris, temporaliter et aeternaliter. Tertio peccata remittit, tollit, scilicet per Christum in cruce, sacrificio unico. Sed per Spiritum S. in Christi sanguine delet, abluat peccata, purificat, sanctificat: regenerat simul, in hoc actus momento, cor novum, spiritum novum facit, novam creaturam, fide, spe fuit et caritate vestit et sic sanctificatos, purgatos, justos pronunciat, justificat”. Kiss: I. m. p. 208. — 39. U. o. p. 331:42–44. sor: „Christus in hac vita semper, indesinenter nos ex quotidianis delictis vivificans, peccata mortificans, regenerans, abluens in lavacro sanguinis per Spiritum Sanctum fide per totam vitam innovat, communicat suam justitiam nobis...” Kiss: I. m. p. 208. — 40. U. o. p. 331:39–41. sor: „Justificatio quasi caput, huius partes et executiones sunt regeneratio, reformatio, vivificatio, sanctificatio. Haec etsi non separantur, tamen distinguuntur.” Kiss: I. m. p. 208. — 41. U. o. p. 276:12–14. sor: „... in saeculo temporaliter, sicut in sese ante conditum mundum, ante tempora aeterna vocavit, justificavit, glorificavit”. Kiss: I. m. p. 103. Méliusz egységben tudja magát nemcsak a Szentírással, hanem a keresztyén hagyománnyal is. Hivatkozik általánosságban az atyákra, név szerint viszont, de lelőhely nélkül Augustinusra, Hieronymusra, Origenesre, Ambrosiusra. Gratianus Decretumára, valamint a Szentírásból Ef. 1-re, I. Pét. 1-re, a Zsolt. 84-re és II. Tim. 2-re. — 41. Kiss: I. m. p. 102. — 42. U. o. p. 332:6–21. sor: „ut sigilla diplomatum foederi prius icto apposita sunt...” „Patres, Prophetae, Abraham prius justificati, reconciliati sunt Deo, sic circumcisi et tincti sunt. Ita et nunc sacramenta accipienda sunt... Qui ergo fide in promissione prius signata non sumit, non manducat carnem... Inutiliter et ad iudicium sumuntur sacramenta sine fide.” Kiss: I. m. p. 209. — 43. Ed. Niesel, XIX. fejezet. 259:45–50. sor. — 44. E. F. K. Müller: I. m. p. 336:19–21. sor: „... Anima non umbra Christi et carnis Christi, sed ipsa substantia, id est realitate coelesti ac spirituali: reali iustitia, vita, spiritu, sanctitate, quae ex carne Christi defluunt, pascitur”. — 45. U. o. p. 337:4–5. sor: „Ex parte Dei verum sacramentum sumunt impii, ex parte sibi nudum signum... Ad integritatem sacramenti non requiritur fides, sed ad rem sumendam necessaria est.” — 46. U. o. p. 333:19. sor. — 47. „In agro pulsantur campanae”, p. 14.

## Sztárai Mihály

Halálának 400. évfordulójára

„Sztárai, míg harcol, küzd és diadalmaskodik, teljes világításban látjuk nemes alakját, mihelyt visszavonul... lassanként feledésbe merül, élő halottá válik, mintegy bizonyosságul annak, hogy csak addig élünk, meddig munkálkodni meg nem szűnünk” — írja Nagy Sándor<sup>1</sup>, akinek Sztárai életrajza alapossága ellenére is ma már meghaladott sok tekintetben. Abban azonban igaz van, hogy az alakjára hulló „teljes világítás” addig erősebb, „míg harcol, küzd és diadalmaskodik”, életének eleje és vége pedig homályban van.

Zoványi Jenő vetette fel a kérdést: mikor halt meg Sztárai?<sup>2</sup> Nagy Sándor említett művében vitatja, hogy a 16. század 70-es éveiben még élne, szerinte Pápa már a fia működik. Tévedésének sok oka van. *Bauhofer György* viszont azt írja, hogy Pápa után még Komáromban is szolgált.<sup>3</sup> *Szilády Áron Bornemissa Péter* 1578-ban megjelent prédikációs könyvének 910. lapjára hivatkozva — ahol az író Sztárairol még mint élőről beszél — így ír: „Feltehető, hogy ha Sztárai 1578-ban már nem élt volna, Bornemissa nyomtatás közben is megigazította volna a még élőről mondottakat”.<sup>4</sup> Ez azonban csak feltevés. Zoványinak azonban dokumentuma van. *Károlyi Péter*nek, a tiszántúli református egyházkerület akkori püspökének egy 1575-ben megjelent írásából idéz, ahol Méliusz és Sztárai hitvitáiról emlékezve az említettekről így ír: „az mi megholt atyánkfiai”<sup>5</sup> 1575 elején még élt Sztárai, mert február 4-én *Thallóczy Bánffy Ferenc* végrendelete egyik végrehajtójával őt kérte fel Pápa. De bizonyosak lehetünk, hogy Károlyi Péter püspök is jól informálódhatott. Elmondhatjuk tehát, hogy mostani, tudásunk szerint Sztárai 1575-ben Pápa fejzte be életét.

Sztárai Mihálynak azonban az évfordulótól függetlenül is adósi vagyunk, különösen egyháztörténet-írásunk. A rendelkezésre álló irodalmat végignéve, önkéntelenül is az megállapítása az embernek, hogy sokkal többet foglalkoznak vele az irodalomtörténészek, mint az egyháztörténészek. Pedig Sztárai vitat-

hatatlanul a reformátoraink élvonalába tartozik. Igaz, hogy nem tartozott azok közé, akik Lutherrel, vagy Melanchtonnal közvetlen kapcsolatban voltak. De nem ez teszi alakját még érdekesebbé?

Viszont irodalomtörténetünk egy része — elismerve irodalmi értékeit — mintha kissé kevesebbre becsülné társadalmi és nemzeti szolgálatát. Ez a jelenség is ösztönöz, hogy mai módon és többet foglalkozzunk életével és szolgálatával.

Itt kell elmondani, hogy *Esze Tamás*nak 1973-ban megjelent „Sztárai Gyulán” c. könyve igazán hézagpótló és az egyháztörténet mai kutatóinak valóban útmutató jellegű. Igazságkeresése, „hogy Sztárai alakját megtisztítsuk az álhagyományoktól és vélekedésektől”, elérte célját és sikerült az is, hogy „emberi mivoltában megközelítsük”.<sup>6</sup> Egyébként példa arra is, hogy egyetlen ponton mélyreásva, hogyan bomlik ki egy élet, sőt egy század története. Az ember szinte csodálkozik, hogy könyvével kapcsolatban oly kevés recenzió jelent meg.

### Élete

A kibontakozás évei.

„Nem kell itt az áldott emlékü Sztárairol, korszánkunknak valóban nagy teológusáról szólanom, mivel ő nem másutt, mint az olaszországi Paduában, éppen a pápizmus kebelében gyűjtötte a tudományok bőségét. de a Luther iratai és mások kegyes buzgalma következtében könnyen örökre elvetette a tévelygést.” (Skaricza Máté: Stephani Szegedini Vita.)

Ami viszont tény: „az urak közül legelső Prinyi Péter lutheristává lőn és az ő jószágába Kopácsi Istvánt, Starinus Mihályt praedikálni bocsátá”.<sup>45</sup>

Ezeknek az éveknak ez a rövid foglalata. De fontosabb: mik lehettek a kibontakozás gyökerei? E téren

persze inkább feltevéseink vannak, de talán ezen a téren lehetne tovább mutatni.

Skaricza idézett mondatát sokan úgy értelmezik, hogy Sztárai még *Paduában* szakított a pápizmussal. Így pl. *Payr Sándor*: „Skaricza szerint Luther iratainak olvasása bírta rá Paduában, hogy a pápaság tévelygésével szakítson”.<sup>16</sup> A mondat e tekintetben nem meggyőző. Nem valószínű, hogy az ellentétes kötéssel összekötött két mellékmondat egyidejűséget jelent. Ez a beállítás kicsit még Sztárai romantikus felfogásához tartozik; éppen a pápizmus „kebelén” — „közepében” lett volna lutheránus. Legalábbis ennek csak a 30-as évektől van nyoma. Lehet, hogy már fiatal éveiben is kaphatott hatásokat, de valószínűbb, hogy a kibontakozás hosszabb időt vett igénybe. Ez-ideig még nem sikerült felderíteni, hogy melyik években járt kint Sztárai.

Tény azonban, hogy Skaricza „*Luther iratait*” említi. Sztárai és Szegedi, életük egy részében lehettek olyan bizalmas viszonyban, hogy Sztárai ezt elmesélhette, így Skaricza is hallhatta. Jó lenne tudni: milyen iratokról volt szó? Mindenesetre — ezzel nem akarok nagyobb következtetést levonni a szükségessé — *Luther iratairól* van szó egyedül. Tudjuk, hogy Sztárai azok közé tartozott, akik nem jártak Wittenbergben. Akik ott megfordultak, azokra Luther és Melancthon hatottak, gyakorlatilag az utóbbi. Szegedi sírfeliratán olvasható: „Vágyván hallani még Luthert meg Fülöpöt”. Egyszer érdemes lenne történetileg szembenézni a kérdéssel: milyen hatással volt *Melancthon* a magyar reformátorokra? Nincs nyoma, hogy Sztáraitra hatással lett volna.

Íme, az első megnyilatkozás, emlékezés Sztáraitól, igaz, hogy Szegedi életrajzában. Skaricza e sorokat hét évvel Sztárai halála után, 1582-ben írta.<sup>8</sup> Többek szerint „visszafogottan” szól róla. Ennek oka is kiderül — de hiszen ő Szegedi életrajzot írt!

E mondatnak most arra a részére figyeljünk, amelyik Sztárai ifjúkoráról, kibontakozásáról szól. Ha életét három szakaszra osztjuk — mint látni fogjuk, ez önként adódik — az elsőt ilyen állomások jelzik: Sztára, Sárospatak, Padua és ismét Patak.

A fenti állomások által jelzett útról nem sokat tudunk. Születésének éve is ismeretlen. Van, aki 1496-ra teszi, valószínűbb az 1500-as évek eleje. Szülőfalujára egy különös vita derített fényt. A vitát itt csak jelezni tudjuk. Volt, aki Sztárait az antitrinitarizmus vádjával illette, viszont megjelent „Apológiája — vagyis az új Arianizmus gyanúja alól való kimentése”.<sup>9</sup> *Gyöngyössi Benjámin* mutatta ki utóbbi művében, hogy Sztárai „Baranya Vármegyei születés”, tehát az ottani Sztára szülőte, szemben a zempléni<sup>10</sup>, sőt egy bihari<sup>11</sup> hasonló nevű falukkal, illetve feltevésekkel. „A Baranyában is, Zemplénben is birtokos *Perényi*-família jóvoltából került fel Patakra ő meg ifjúságában...”<sup>12</sup> — nyilván, mint arra érdemes. Ezután következtek a paduai évek, ahol teológiát, filozófiát tanult, de valamilyen formában az irodalmat is tanulmányozta, sőt zenei ismeretekre is szert tett. Hazatérve, Patakon *Pálóczy Antal* zempléni főispán udvari papja lett, akivel állítólag Mohácsot is megjárta, tanúja volt a nagy csatának, de urala halálának is.

A következő évekre érvényes a jezsuita krónikák megállapítása: „a pataki franciskánusok közül is sokan hitehagyottakká lettek”.<sup>13</sup> 1531-ben Sztárai *Kopácsi István* rendtársával együtt már az evangélium hirdetője, ketten alapítják meg a pataki kollégiumot is. Van, aki szerint Sztárai meg is nősül, hamar meg is özvegyül.<sup>14</sup>

„*Mások kegyes buzgalmát*” is említi Skaricza. Nem tudjuk, hogy Kopácsi és Sztárai közül melyikük lehetett elsődlegesebb hatással a másokra. „Perényi megterítését *Siklősi Mihálynak* szokás tulajdonítani” — írja *Szilády*.<sup>17</sup> Mivel Siklősi Baranyában és Zemplénben is járt, lehet, hogy neki is része volt Sztárai hitre segítésének szolgálatában. Valószínű azonban, hogy a „mások” kifejezés több embert is takar.

Van még valami, amire érdemes figyelni. Sztárai „*franciskánus*” volt. Ennek a ténynek is jelentősége lehetett. Nemrégén figyelték fel a kutatók a ferences-

rendre ilyen szempontból, ha nem is Sztárai életével kapcsolatban. *Szücs Jenő* írja ilyen irányú tanulmányában: „a keresztprédikáció biztosai (commissarii) országszerte az obszerváns ferencesek voltak”<sup>18</sup> a Dózsa vezette forradalomban. Persze nem arról van szó, hogy a rend mindenétől a forradalom mellé állt. De éppen e rend körleveleiből tudjuk, hogy a szegénységet hirdető rendnek mennyit kellett hadakoznia azok ellen, akik tagjai közül valóban a szegények mellé álltak a gazdagokkal szemben. A reformáció első nagy nevei: Szkárosi-Horváth, Siklősi, Kopácsi, Sztárai (lehet, hogy Ozorai is) ebből a rendből valók. Szücs arra is felhívja a figyelmet, hogy Sztárai—Kopácsi a pataki, Székely István a szikszói, Szkárosi a váradi, Ozorai a békés megyei rendházakból valók, és annak idején ezekből a rendházakból csapott ki a forradalom lángja is. Ilyen szellemi háttérből indulhatott Sztárai is.

Mindezek persze inkább kérdések, amelyekre még nincs felelet. Tény azonban, hogy ha nem is hirtelen, de ezek együtt hathattak Sztárai kibontakozására és új úton elindulására.

#### A küzdelem és hódítás szakasza

„*reverendus Dominus Episcopus noster...*”  
(*Thuri*: *Idea Christianorum...*)<sup>19</sup>

„Kedves Miklós... hét éve múlt már, hogy én Isten akaratából a török uralma alatt álló alsó Baranyában — mint első és egyedülálló — Laskó városában... az Ur igéjét hirdetni kezdtem és már innen és tül a Dunán és Dráván, a többi testvéremmel... s a Szentlélek segítségével 120 egyházat építettem”. E sorokat Sztárai 1551. június 20-án írta *Tétényi Miklósnak*.<sup>20</sup>

Eletének e szakasza tehát 1544 tavaszán kezdődhetett. Esze Tamás kutatásai alapján mondhatjuk, hogy 1563 augusztusában került innen Gyulára.<sup>21</sup> A küzdelem és hódítás kora tehát 19 esztendő foglalt magába. 1544-től Laskó, 1553-tól Tolna, 1558-tól újra Laskó a fő állomáshelyek. Hogy közben mennyit utazhatott, prédikálhatott azt csak következtetni tudjuk az adatokból. Ez a közel két évtized életének, reformátori és írói szolgálatának leggazdagabb, leggyümölcsözőbb kora. Mi nem krónikát akarunk adni. Ezek az évek az 1829-től elindult és napjainkig tartó Sztárai kutatás eléggé feltárt esztendei.

Visszont megint adódik a kérdés: *mikor* került ide? Illetve, ha 1544-ben jött Laskóra, mint maga írja, hol volt eddig? „Életéből egy jó évtized (1531—1544) ezután teljesen ismeretlen” — írja *Payr*.<sup>22</sup> Persze kérdés, hogy 31-ben valóban elhagyta-e Patakot, illetve „az Ur igéjét hirdetni kezdtem”, tehát 44 azonos-e Baranyába érkezésének idejével? Ezen a ponton is érdemes lenne továbbkeresni.

Akkor talán választ kapnánk arra is: *miért* vándorolt Baranyába? Közrejátszott Perényi Péter, pataki uralma fogságba kerülése is. Van, aki megövegyülését is okként hozza fel. Persze az is lehet, hogy egyszerűen hazament. Az viszont világos, hogy hazakerülésének oka nem egyszerűen „menekülés”, „gyász”, vagy „honvágy”, hanem ezek mellett, vagy ezek felett *a szolgálat tüze* volt. Ha igaza van *Horváth János*-nak „Siklősi Mihály megnyerte a reformációnak Sztárait, rendfőnökével Kopácsi Istvánnal együtt”<sup>23</sup> — akkor elfogadhatjuk *Payr* megállapítását is: „...mind Sárospatak és Újhely vidékén, mind Baranyában ő (Siklősi) volt az úttörő. Amott Sztárai és *Kopácsi*, emitt *Sztárai* lép nyomába”.<sup>24</sup> Feltehető, hogy Siklősi utódokra gondolt és az ő küldő, illetve hívó szava döntő volt Sztárai életében.

Itt lett *reformátorrá*. Feltehető, hogy a szerény kezdet valóban Laskón volt, ahogy *Pathai Sámuel* írja: „Énekeivel annyira felbuzdította a népet... hogy a nagy sokaság... hozzátódult... így az egész hegyaljai vidéken gyorsan elterjedt a hír, hogy új vallás keletkezett... látván a derék hírnök, Sztárai, hogy... a kedvező alkalom elérkezett, hogy az igaz vallás és az evangéliumi igazság fényét nekik megmutassa... csakhamar a r. cath. frátereket, papokat és szerzeteseket elbocsátva a pápától elszakadtak és az egyházat

Sztárainak adták át.”<sup>25</sup> S ugyanezek a sorok a hódításról: „Még azidőben (1617!) éltek a régi öregek közül, kik szemtanúi voltak a reformatio kezdetének, melyet alsó Baranyában és a Dráva folyó két partján... úgy a magyarok, mint a szlávok között Sztárai Mihály indított meg. Ő alig ismert határt az egyházak reformálásában.” Nagyszerű összefoglalása és jellemzése Sztárai reformatori munkájának!

Elérkeztünk a következő kérdéshez: a „*Dominus Episcopus...*” kérdéséhez. Segítőtársainak felsorolására nem vállalkozhatunk. Tény azonban, hogy tekintély, vezető hangadó volt. Ha Thury így titulálta, mások is ezt teheték, önmaga is jelölte így magát. Öntudattal írja Tétényinek is: „120 egyházat építettem, amelyek közül mindenikben egy értelem szerint hirdettetik és vétetik az Úr igéje, és pedig oly nagy tisztasággal, hogy sokan állítják, miszerint jobban szervezett egyházakat azoknál sem láttak, akiknél az Úr igéje ide s tova 30 év óta hirdettetik.” Kétségtelen, hogy püspöki jogot gyakorolt. „A mi pispökünk begyűjtötte a körül való tudós papokat és a keresztyén népeket. Jól megkérdezett először a prédikátorok előtt a mi tudományunkról és a hitnek ágazatairól. Megtudakozott a mi életünkéről is. Ezután osztán prédikáltatott velünk egynehánszer a keresztyének előtt, úgy tött aztán pappá és elbocsátott minket, ahová a keresztyéneknek kellettünk.” E szavakat Tamás pap mondja drámájában,<sup>26</sup> de így történt a valóságban is. Szegedit is ő ordinálta és küldte ki Laskóra. „Íme az evang. papavatás legrégebb módja — írja Payr, sőt hozzateszi — Baranyának már 1553. volt ág. hitv. evang. püspöke...”<sup>27</sup> Zoványinak azonban igaza van, amikor azt írja, hogy Sztárai „episcopus című esperes”<sup>28</sup>, püspök híján az esperesek kaptak ordinálási jogot. Tény, hogy e vidék első megválasztott püspöke 1554-ben *Szegedi Kis István* és nem Sztárai. De az is biztos, hogy ez korábban is kérdés volt már. „Hol ördögben vagyon az ti pispöktök? — Nem ördögben, hanem Erdélyben... ott is lehet kediglen, hogy ha a keresztyének akarják és Isten szerint választják.”<sup>29</sup> *Kathona Géza* világosan kimutatja, hogy Sztárai drámáit 1550-ben, vagy legalábbis ebben az időben írta.<sup>30</sup> A püspökség ekkor tehát már kérdés volt és azt Sztárai — igaz megválasztás nélkül — gyakorolta is.

Ne feledjük azonban: *török területen vagyunk Thury Pál* — talán kissé sötétben festve, de szemléletesen írja le a keresztyén magyarok életét itt.<sup>31</sup> „...Mikor a harcok szerencsétlen kimenetelét tapasztalják, minden dühüket legott az egyházi emberekre zúdítják... ezek okai a vereségnek... ilyen váddal tisztelendő püspök urunk hátrakötött kezekkel háromszor állott lefejezés előtt, de Isten őt eddig csodálatosan megoltalmazta.” Vizont azt is tudjuk, hogy máskor a reformáció embereit oltalmazták, hitvitákban nekik adtak igazat. Erdemes figyelni arra, hogy Sztárai éppen ezen a területen dolgozott. *Kathona Géza Eszéki Imre* és Sztárainak *Tétény*hez írt levelek bizonyos kitételeivel kapcsolatban írja, hogy nem valószínű, de feltehető, „hogy a reformáció szellemi áramlata elérte Konstantinápolyt, amiről különben egyes kortársak bizonyos jelekből ítélve valóban tápláltak illúziókat”<sup>32</sup> *Dr. Tarczay Erzsébet* hasonlóan ír levelezésükkel kapcsolatban: „... mégis sikerülni fog a protestánsok nagy kívánsága. Abban reménykedtek, hogy a török megkedveli az evangéliumi hitet, elhagyja mohamedán hitét, keresztyénné lesz... abbahagyja hódításait. Azt remélték, hogy így vallási úton sikerül megváltaniok Európát a török veszedelemtől.”<sup>33</sup> Lehet, hogy Sztárai a józanabbul gondolkozók közé tartozott. De nem lehetes-e végül is, hogy amikor a pápás egyház ellen felvette a harcot a török területen, amikor a küldetést ide elvállalta, ilyen gondolatokkal, hittel nemzeti szolgálatot is akart vállalni?

#### A megpróbáltatás évei.

„Tolna városában az Duna mentében,  
Az ezeröttszázban és az ötvenhétben  
Egy nyomorult ember ezt írta versekben.”  
(Sztárai: Historia... Athanasii.)

„Egy meggyőződésében állhatatos, de lelkében megrendült ember távozott el örökre Baranyából” — írja Esze Tamás és ő hívja fel a figyelmet az idézett versre is.<sup>34</sup> Ez életének harmadik szakasza. Valami történt körülötte, megtört benne. Nem „élő halott”, mint Nagy Sándor, hanem „nyomorult ember”, mint önmaga írja. Életútjának ezt a szakaszát három város jelzi: Gyula—Sárospatak—Pápa.

„A gyulai uradalom báránydzésma-számadásának 1563. évi kiadási tételei között ezzel az adattal találkozunk: Michaeli Ztaray Concionatori in subsidium dati ag. 12.”<sup>35</sup> Ez év augusztusában Sztárai az új gyulai lelkész és ő kapta segítségül a 12 juhot. Esze Tamásnak köszönhetjük az adatot, ő döntötte el a régi kérdést is: mikor járt Sztárai Gyulán? Itt ütközött meg Mélius és Sztárai valószínűleg szóbeli vitában, mint *Kathona Géza* írja,<sup>36</sup> az elhalt kegyesek témájával kapcsolatban, de a tét nagyobb volt, mint a téma: Gyula megmarad-e a lutheri vonalon, vagy beolvad a református tengerbe? De Sztárai gyulai papsága idején volt valószínűleg (1564-ben) egy katolikus-protestáns hitvita is.

Gyuláról Sárospatakra költözött Sztárai 1564-ben. 1567 novemberében azonban Patakot is elhagyta. 1670-ben Páparól váltott levelet a soproni gyülekezettel, mert azok meghívták magyar lelkésznek. Köszöni a meghívást, szeretettel gondol „magyarjaira”, de nem indulhat útnak. 1574-ből egy számadási irat szerint megfordult Sopronban, valószínűleg prédikált ott, úti-költséget kapott. Most talán ő ajánlkozott, de a soproniak ekkor *Beythe István*t választották meg. A bevezetésben említettek szerint 1575-ben, itt Pápan fejezte be életét.

Miért hagyta el Sztárai Baranyát? A kérdés sokáig megoldhatatlannak tűnt. A kutatók egy része fel nem deríthető okokra hivatkozott, mások indulatos, vitaközpontú természetére gondoltak (Szegedivel szemben, aki „csendesebb” volt!), vagy arra, hogy a konszolidált helyzetben már nem volt képes a vezetésre. Ezeket tagadni nem lehet, de rá kell mutatni arra, hogy mindezek mögött az az alapfeltételezés volt az uralkodó, hogy Sztárai a reformáció kálvini irányához tartozott, vagy legalábbis e tekintetben ingadoztak a vélemények.

Sztárai azonban életén át mindvégig *hűséges maradt a reformáció lutheri irányához*. Esze Tamás könyvére kell hivatkoznom megint, aki legutóbb ezt nagyon világosan kimutatta. Magam is régóta ezen a véleményen vagyok olvasmányaim alapján. Baranya vidéke az 1554-ben püspökké választott Szegedi munkája nyomán lassan irányt változtatott a helvét hitvallás felé. Sztárai már Laskóra is „visszavonul”. Ezért írja ugyan még Tolnán 1557-ben magáról: „egy nyomorult ember”. Végül Laskón sem maradhat, nem lát más megoldást: neki kell a vidékről távoznia. Nem véletlen a gyulai Mélius—Sztárai vita sem, s valószínű, hogy itt is magára maradt, tovább kellett mennie hitvallása miatt. Az sem véletlen, ahogy Mélius Pápát aposztrofálja: „mint a fél pápista Pápa és Vittenberga és Bártfa ostyás, oltáros, gyertyás, korcsmás (korosmás!) majmai.”<sup>37</sup> Sztárai e kifakadás idején még nincs Pápan, de Pápa lutheránus („fél pápista”!), ezért vállalja ott a szolgálatot. S hogy a soproniakkal egyáltalán kapcsolatba kerül, az is világos bizonyítéka lutheránus voltának. Kimondhatjuk, hogy Sztárai nemcsak hűséges lutheránus, hanem ezért a hitvallásért „nyomorult ember” is!

De ezzel a szakasszal kapcsolatban szót kell ejtenünk „*emberi mivoltáról*” (Esze Tamás!) is. A régebbi kutatók is ismerték *Bornemisza* mondatát: „megbirja niha az harag, niha az bor is.”<sup>38</sup> Az sem új, hogy a tolnai gyülekezet titkon hívta meg Szegedit, s kérte, hogy prédikáljon ő, megelőgelvén Sztárai heves, tüzes vitáit a tolnai Józsa plébánosnal. De a teljes igazsághoz hozzátartozik, amit tudomásom szerint először Esze Tamás publikált.<sup>39</sup> *Siklósi András*nak Patakról a szépesi kamara igazgatójához írt leveléről van szó. A levél úgy ír Sztárairol, hogy kemény erkölcsét és haragját meg nem bírhatta. Azért lobbant haragra.

mert pataki híványa megrövidült. Ezért is távozott hirtelen. Ezen meg is botránkozhatunk, véleményem szerint azonban alakja így még közelebb kerül hozzánk.

De ejtsünk szót az említett belső törésről, megtört-ségéről is. Jakus Lajos penci nyugdíjas pedagógus, igazgató néhány éve már megírt egy tanulmányt „A keményerkölcsű Sztárai Mihály” címmel. Írása nem jelent meg. Már a cím is jelzi, hogy ismerte az említett Patakról írt levelet. Ő azonban talán szokatlan, de újszerű módon *grafológiai vizsgálat* alá vetette Sztárai idézett 1551-es és a soproniakhoz írt 1570-es levelének facsimiléit. A vizsgálat a közel 20 éves, két életszakasz különbségét a következőkben állapította meg: „A későbbi írást összehasonlítva a korábbival, feltétlenül észrevehetőek elernyedések, a fáradtság jelei, amit maga az életkorban való előrehaladás nem tenne egészen indokolttá, tehát azt is következtethetjük ebből, hogy 20 évvel később kissé csaldótt, kiábrándult lehetett, mint aki lelki felad valami küzdelmet, nem váltak be reményei, érzékenyebb, visszahúzódóbb lett. — Korábbi írásában legpregnansabb az aláírás „M” betője, a „h” betű feltűnő nagy hurkolása (lent) és ugyanakkor az egész aláírás egyszerűsége. Mindez együtt azt jelentené, hogy személyében nagyon puritán volt, de ha eszméről volt szó, tudott súlyt adni személyének, tudott harcolni bátran... puritán-sága azonban nem jelenti azt, hogy bizonyos életörömöknek ne tudta volna magát átadni.”

Úgy gondolom, mindez valóban összefoglalja emberit mivoltát, életét. Puritánság, bátor harcosság, az életörömök szeretete — végén azonban fáradtság, csaldóttóság. Gazdag, küzdelmes út után ilyen fáradtan tehette életét Ura kezébe.

## Szolgálat

### Teológiája

„korszakunk valóban nagy teológusa...”  
(Skaricza: ... Szege-dini Vita.)

Skaricza — az előbbiekből érthető okokból — elég szűkszavú, ha Sztáraitól van szó. Mégis, ha így ír „korszakunk (századunk!) valóban nagy teológusa”, akkor ennek oka van. Sztáraitól „teológiai művek”, igehirdetések eddig még nincsenek birtokunkban. Szilády ugyan megjegyzi, hogy „*Szenczi Molnár Albert*, Postilla Scultetica-ja 1070. lapján a magyarországi reformáció munkásairól szólván, ezt írja: Magyarországon Sztárai Mihály, az mely soc Ecclesiákat reformált, praedikátorokat ordinált, és tulajdon kezével postillát írt eleikben és az sacramentomoc kiszolgáltatásának formáját leírta nekic — Ez állítás alaposágában aligha kétkedhetünk... Molnár följegyzése szolgáljon ösztönül a kutatásra!”<sup>94</sup> Ezek híján azonban egyéb írásaira kell figyel-nünk. Irodalmi művei világosan tükrözik teológiáját is. Valószínű, hogy ugyanezekkel a gondolatokkal, fordulatokkal prédikált, tanított, vitatkozott is.

A *Krisztusban való hit* minden keresztyén teológia próbaköve. Sztárai teológiáját vizsgálva bátran állíthatjuk, hogy annak „közepén” valóban Krisztus van. Nemcsak küzdelmére, hanem krisztocentricitására is teljes fény derül műveit olvasva. Erre nézve rengeteg a példa. Van azonban egy — talán kevésbé ismert — karácsonyi éneke. Így kezdődik:

„Semmi-ből teremté az Ursten az embert,  
De megváltá tulajdon ő magával,  
Kik hisznek az ő nevében.”

Az Újszövetség egyik legmélyebb gondolata csillan fel itt Sztárai teológiájában, akár Jézus „én vagyok” kijelentéseire, akár II. Kor. 5,19-re gondolunk: „Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot”. És ha a reformáció centrális kérdésére emlékezünk, olvassuk tovább Sztárai versét:

„Jézus Krisztus úgymond csak a mi közbenjárónk  
Igazságunk, urunk és mi életünk,  
Valakik őbenne hiszünk.  
Ne bizzunk emberbe, érdemünkbe, teteményünkbe,  
Mert nem megyünk bé az örök életbe,  
Ha nem bizzunk Istenbe.”

A keresztyén hit tehát Sztárainál is *fiducia* lényegét tekintve. S ennek tartalma: „bizzunk Istenbe” — de úgy, hogy „Jézus Krisztus... csak a mi közbenjárónk”, és ugyanakkor: „ne bizzunk emberbe, érdemünkbe...” Utalások nélkül is világos, mennyire áthatotta őt és mennyire sajátjává tette a lutheri fiducia gondolatát. Az ember szinte csodálkozik, hogy felmerült Sztárai-val kapcsolatban az antitrinitarizmus kérdése is. Igaz, hogy énekei abban az időben még, nem lehettek ennyire ismertek. Sok szép éneke fejeződik be hasonlóan:

„Legyen örök dicsőség  
Az Atyának ki felség,  
Az Fiúnak tisztesség,  
Szentléleknek egy hívség.  
Háromság egy istenség,  
Kérünk, hogy légy segítség  
Légyen köztünk békesség.”

Vannak, akik nem tartják őt — az emberről és bün-ről írva — olyan éles hangúnak, mint más reformátorokat. A korabeliek viszont, most a tolnaiakra gondolok, túl élesnek, tüzesnek találták hangját, ezért hívtak mást is prédikálni. Világos e tekintetben is, hogyan prédikálhatott:

„Halál vagyon mind e széles világon,  
Sehol senki nem marad ez világon,  
Nem változik ezüstön sem aranyon,  
De tartozik, hogy ő egyszer meghaljon.

Ezért küldé az Ursten szent fiát  
Megváltaná mint teremtet állatját,  
És elvénne rólunk ő nagy haragját,  
A pokolnak örökké való kinját.”

(„Az poenitentiáról és hitről”)

Az ember szinte hallja: ezüst, arany (búcsúcédulák vásárlása!) nem segít, csak „az Ursten szent fia”! Az viszont igaz, hogy van szavában bizonyos megértés, szolidaritás is az emberrel, de éppen ez a szép hála:

„Ez nem csoda, hogy az bünbe te esél,  
De nagy csoda hogy az bünben te fekszel  
Büneidből hamar ki nem fejtzel  
És csak az egy Krisztusba nem öltözöl”

Éles hangon, de szeretettel közeledik az emberhez, így biztatja megértésre. Ez így elég általánosnak tűnhet még. Szeretném itt megjegyezni, hogy szól ő korának emberéről is, ismeri és korholja a társadalmi bünöket is. Erre azonban más vonatkozásban szeretnék visszatérni később.

A keresztyén élet Sztárainál nem passzivitás. Nemcsak az ő élete tiszta aktivitás, hanem hallgatóit is erre biztatja. Az előbbi versekből:

„Hamis életéből hogy minden megtérjen...  
... Beszédének tiszta szívvel engedjen,  
Igazan éljen,  
Egész életében az ördög ellen  
Szüntelen vitézkedjen,  
Jó hitben légyen.”

És:  
... Kik tisztán ő benne bizzunk  
És ekképpen minden jót cselekedjünk.”

Szándékosan 5 ismeretlenebb énekből idéztem inkább. De nemcsak azért, mert ezeket kevésbé ismerjük talán, hanem valószínűleg ezek legönállóbb munkái



zoltárainál mégis szöveghez kötöttebb volt). A keresztény élet tehát *szolgálat*.

Ez különösen kidomborodik drámáiban. Ezekben a fő kérdés: ki az igazi pap? És kiderül: minden olyan keresztény ember („lelki papság”), aki házanépét Isten dolgaira tanítja. Ahogy azonban a község sem lehet meg bíró nélkül, úgy az egyház sem lehet meg „külső avagy testi papság” nélkül. Látjuk tehát, hogy Sztárai a lutheri egyetemes papság gondolatát hirdeti. Persze az izgalmas: a katolikus pap, vagy a protestáns pap képviseli az „igazi papságot”. Az tehát, aki „eloppja” az igét (latinul *misézik*), börtönt hirdet és házasságon kívül él, vagy az, aki a teremtési rendet komolyan veszi, a nép nyelvén prédikál és egyedül Krisztus érdemét hirdeti? Drámáiban érződik a feszültség, de az öröm is, a nép érti, jól látja a dolgot és ki is mondja az ítéletet: így kell „predikállanyi”, aki ezt nem tudja, az menjen el „kapálni”. Dologtalanul tehát — ez is Sztárai teológiájához tartozik — nem lehet élni, csak munkával. Mai nyelven szinte azt mondhatjuk, hogy Sztárai a szolgálat teológiáját hirdeti a maga nyelvén, maga korában. S azt a szolgálatot, amit ki-ki Istentől kapott, komolyan kell vennie.

Amikor teológiáját boncolgatjuk, nemcsak arra kell gondolnunk, hogyan küzdött „tar papokkal való nagy ítkezetiben”. Szembekerült — amint láttuk — a reformáció svájci irányával is. Sztárai kétfrontos harcos volt. Athanasius-énekének homályos utalásait sokáig vitatták megfejtés nélkül. Volt, aki megkérdezte, hogy Athanasius száműzetése és Sztárai Baranyába költözése között nincs-e összefüggés. Esze Tamás mutatta ki meggyőzően<sup>41</sup>, hogy éppen a Baranyából való elköltözése és a száműzetés között van párhuzam. A históriás ének néhány sorát kiemelve, összevonja s erre minden alapja megvan:

„*Tolna városában az Duna mentében,  
— az igaz hitben mostan vetekednek.*”

Már Szilády is érzi, hogy ezt a verset figyelve Sztárai kálvinista beállítással baj van. Bizonyos különbségekről ír tehát: „Vélekedésbeli különbségekről szólnak, nem meggyőződésbeliekről. Inkább szertartásbeli különbségek lehettek azok.”<sup>42</sup> Talán ő is azokra a vádakra gondol, amikre mások is utalnak:

„*Hogy nem igaz pisek, azt hazudják vala,  
Császár ellen támadt, azt is mondják vala.  
Szent asztalt, szent pohárt eltöretett volna.  
Nagy sok szent könyveket  
megégetett volna.*” (II. 20.)

De sokkal többről van itt szó:

„*Sokan vannak most is ilyetén káromlók,  
Jézus Krisztus ellen támadott káromlók.*” (II. 54.)

Igen, vissza kell térnünk újra a Jézus-kérdésre. Ez a döntő, hiszen „Arius” tanítása:

„*Ennek tudománya igen hamis vala,  
Krisztus istenségét ő tagadja vala,  
Csak pusztá embernek ötet vallja vala.*” (I. 6.)

Valószínűen látszik, hogy Tolnában is az *úrvacsora* kérdésében kezdődött a vita és szakadás. Ismerjük a teológiai kérdést, a történeti vitát is. Sztárai szerint azonban az *úrvacsora* kérdésében nem „szertartásbeli különbség” van, hanem úgy látta, hogy az *úrvacsora* felfogásában nem kevesebbről, mint *Krisztus istenségének* tagadásáról, vagy megvallásáról van szó!

Teológiájáról szólva csak utalok a Mélius-Sztárai vitára. Hol vannak az elhalt kegyesek lelkei — volt a kérdés. „Hát a lelkek boldogságba vannak színről színre” — vallja Sztárai s vele szemben Mélius mai szóval talán a *Zwischenzustand*-ot (köztes állapot) vallja: „csak részét veszik az életnek”. Előkerül a purgatórium kérdése is, Sztárai Méliust ezzel vádolja, ő persze védekezik. Gyakorlatilag, ahogy már erről szó volt,

ez szinte csak ürügy volt az összecsapásra. A nagy tét az volt: maradhat-e Gyula lutheránus, vagy nem.<sup>43</sup>

Mindez csak vázlat. Sztárai teológiája kifejtésének még adósal vagyunk. De talán ennyi is elég annak megmutatására, hogy mennyire az Írástól függött, „lutherista” volt. Mégis — összehasonlítva másokkal — gondolkozása eredeti és önálló. Ezért találó Skaricza emlékezése: „szabadunk valóban nagy teológusa”.

#### Irodalmi munkája

„*A magyar nyelvű irodalom művelésével el-  
évülhetetlen érdemeket szerzett.*”  
(*Kathona*: Fejezetek . . . . 37.)

„. . . egy Baranyában, török területen élő protestáns lelkész, az ifjúkorában Itáliában tanult Sztárai Mihály, bibliai oktatóénekek költője, a magyar reneszánsz líra virágba borulásának egyik nagy előkészítője” — írja *Nemeskürty István*.<sup>44</sup>

Irodalmi munkássága valószínűleg teljesen egybeesik baranyai reformatori küzdelmével. Műveinek keletkezési ideje 1546 és 1560 közé tehető. Ez nemcsak azt jelzi, hogy életének ez a leggyümölcsözőbb szakasza, hanem azt is, hogy irodalmi munkáját a reformáció szolgálatába állította. Ez a tény viszont semmit nem csökkent a munkájának irodalmi értékét.

*Nagy Sándor* 1883-ban még így ír: „A mai finom ízlés emberét nem merném Sztárai olvasására buzdítani. . . . Változnak a korok — változnak az ízlések? Többről van itt szó! Mindenesetre ma egyre több irodalomtörténeti publikáció jelenik meg róla és koráról. Lehetetlen mindent felsorolni. Legújabbban *Nemeskürty* idézett könyve ír róla szépen, vagy elég *Weöres Sándor* „Három veréb hat szemmel” című írására utalni (Kortárs folyó évi számai). Valóban a régi magyar irodalom gyöngyszemeiről van szó, és ezek közé tartoznak Sztárai írásai is.

*Zsoltár-fordításainak*, illetve átírásainak nem tudjuk keletkezési idejét pontosan. Lehet, hogy a laskói templom dombján esti hegedülése és éneklése egy-egy aznap született zsoldár „publikálása” is. Zsoldárai (16 zsoldár parafrazisa maradt ránk) nem egyszerűen fordítások, hanem azokat átültette a magyar nyelvbe és a reformáció korába. Sohasem egyedül a költő szóalt meg, hanem mindig az igehirdető, sőt az igéből élő ember is:

„*Reggel hogy kiviszem, én előttem megyen igaz tudományával,  
Minden napon kétszer engemet megitat ő lelki italával,  
Lelki folyóviznek és élőkútforának szép tiszta folyásával,  
Evangéliomnak anyaszentegyházban ő prédikállásával.*” (Ps. 23,4.)

Olvasunk küzdelmeiről, de bizodalma jutalmáról is:

„*Én mikoron Istenhez kiáltottam,  
Az Istentől ottan meghallgattattam,  
Ő általa hamar megszabadultam,  
Háborúságimban én megtartattam.*” (Ps. 34,6.)

*Enekei* — amelyek talán még szebbek, önállóbbak — ilyen összefoglaló címmel olvashatók: „Az Úristennek való hálaadás és könyörgés, ki az evangéliomnak világos tudománya által épít bennünket az örök életre, mely dicséretet akkor szokunk énekelni, mikor a község a prédikációra összevegyülekezik.” Őt ilyen ének maradt ránk. Egy igehirdetés előtti, három karácsonyi és egy a „poenitentiaról és hitről”. (Zsoltárok és énekek együtt: RMKT V. 75—106, 107—114.) Énekeit énekelték tehát, „nótájukat” is megadja. Külön érdekes tanulmány volna énekeit keresni és kutatni a különböző énekeskönyvekben. Mai evangélikus énekeskönyvünkben a 92. zsoldárfordításának néhány verse olvasható (5).

*Históriás énekei* külön csoportot alkotnak. Keletkezési idejük szerint:

1546-ban Laskón írta „Az istenfélő Eleazár papról és a kegyetlen Antiochus királyról való historiá”-t (RMKT II. 317—324.).

1549-ben két ilyen műve született. Az egyik „Akháb király hiteltelenségéről és az Ilyés prófétának megfeddéséről való szép historiá” (RMKT V. 114—135.). A másik „Esaías harmadik könyvéből való historiá”.<sup>45</sup>

1552-ben látott napvilágot „Az Holofernes és Judit asszony historiája” (RMKT V. 140—156.).

1557-ben jelent meg a „Historia de vita beati Athanasii” (RMKT V. 157—209.).

Végül 1560-ban a „Historia Cranmerus Tamás érseknek az igaz hitben való állhatatosságáról” (RMKT V. 241—262.).

Részletes ismertetésre nincs hely és idő. Tartalmukat tekintve átfogják a bibliai kort, az egyháztörténetből is merít, de jelenkori eseményeket is feldolgoz. Cranmer 1556-ban végezték ki, négy évvel később Sztárai már megénekli. Valóban rajta tartotta szemét külföldön és tudós társain is. De ha „régí” dolgokról ír, akkor is aktualizál.

Forma tekintetében verseit megítélni nem vagyok hivatott. Nagy Sándor írja: „Szerzeményei a kor legkitűnőbb alkotásai. Énekei tiszta magyar ütemekből állanak. Van köztük... pl. 12 és 7 szótagú alak összetétele, melyből később — széttagolás útján — az úgynevezett *Balassa* fél strofa alakult. E magyaros alakot költészetünkben először Sztárainál találjuk, talán ezért tartotta Toldy olasz eredetűnek holott mint *Arany* A magyar nemzeti versidomról írt tanulmányaiban kimutatta, tisztán magyar ütemekből áll... Míg a többi költők, még a jó *Tinódit* sem véve ki, számlálják a szótagokat, addig Sztárai zeneileg mérlegeli s finom érzékkel illeszti egymás mellé a hosszú és rövid, hangsúlyos és hangsúlytalan szótagokat, sőt nem riad vissza a szórend megbontásától, az inversiótól sem, ha azok árán a sor tiszta ritmusát megmentheti... az olasz dalokon kiművelt hallóérzéke vezette... itt s ennyiben hatott költészetünkre az olasz költészet előzőr.”<sup>46</sup>

S ha ehhez hozzávesszük a mindnyájunk által elérhető mostani irodalomtörténeti értékelést, akkor megérzünk valamit Sztárai költészetének értékéből.

*Dramáiról* külön kell szólnunk. Egyetlen teljes terjedelmében ismert drámája a „Comoedia Iepidissima de sacerdotio... Az igaz papságnac tiköre” 1559-ben Magyaróvárott jelent meg (RMKT V. 210—240.). Megírása ideje felett sokáig vita volt. „Kétségtelen, hogy annak egész beállítottága és szellemisége a baranyaszlavóniai reformáció 1550 körüli viszonyait tükrözi.”<sup>47</sup> Hogy *Huszár Gál* 1559-ben adta ki, annak is oka van. *Oláh Miklós* érsek akciót indított a protestáns papok ellen, kétségbevonva működési jogukat. Éppen Felvidéken volt ez, s *Huszár Gál* ezzel akart a felvidéki városok kezébe fegyvert adni.

A másik drámának csak töredéke maradt meg, egy könyv táblájának felbontása által jutottunk hozzá. Ez a „Comoedia de matrimonio Sacerdotum” (RMNy. I. 88.). 1550-ben nyomtatott felirata szerint Krakóban, a valóságban azonban Kolozsvárott. Ebben az esztendőben volt a vaskaszentmártoni hitvita. Sztárai „alighanem ezt a mérközést dolgozta fel színdarabjában. (Ha ugyan nem éppen erre az eseményre készülve írta, s talán elő is adták Vaskaszentmártonban?)”<sup>48</sup>

A két dráma között nemcsak tartalmi összefüggés van, hanem utalás is egyikben a másikra. Nem lehetetlen, hogy Sztárai több drámát is írt... széles síkot átfogó írói tevékenységre is támaszkodott, s ebben jelentős szerepet foglalt el a dialektika és gúny fegyvereit érvényesítő drámáiról tevékenysége is, melyről nehezen tételvezető fel, hogy csak két komédiára szorítkozott volna.”<sup>49</sup>

A nagy kérdés: hol az igazi papság? „Cselekmény” valójában nincs drámáiban, viszont híven tükrözik a reformáció nagy eseményét és azt, hogy egyetlen igazi „cselekményük” a prédikálás. Az író megjeleníti darabjaiban mind a római, mind a protestáns hit képviselőit. Pontosabban szólva a török hódoltsági falu ve-

zetői és képviselői elevenednek meg előttünk igazán jól sikerült alakjaival, hús-vér emberek. Két drámája valóban „támadás, forradalmi mű, nem pedig hitvédelem, a mezővárosok öntudatos, szabad parasztjai akaratát tolmácsolja, vallási követeléseinek ad hangot bátran, nyíltan, művészi.”<sup>50</sup>

Forma tekintetében mind menetükben, mind hangvételükben érződik *Terentius* és *Plautus* ismerete, tanulmányozása. Ifjúkori tanulmányaira kell utalnunk, de talán a paduai emlék is kísérthette, hiszen akkor és ott *Ruzzanto* darabjai voltak éppen sikeresek, aki ugyancsak népi alakokat szerepeltető és népies hangvételű színdarabokat írt. Sztárai azonban nemcsak átvett tőlük, hanem ismeretét át is ültette a magyar világba, talajba. Így lett „a magyar renaissance-kori vígjáték reformációs alakjának megteremtője.”<sup>51</sup>

Ami drámáinak egyháztörténeti hátterét illeti, volt már arról szó, hogy 1550-ben Vaskaszentmártonban egy hitvita volt. A pécsi bég rendelete alapján hívták össze a római papokat és a reformáció prédikátorait ez év április 20-ára. Ezen a vitán szó esett a papok nőtlenségéről és a bójtról is. Nyilván erre is utal a befejező rész: „Az egyik pártnak beszédéből megérthette tü kegyelmeitek, mely nagy vakságban és tudatlanságban legyenek azok, kik a tettetes szüzességet meg akarják oltalmazni... a másik pártnak beszédéből pedig megérthették kegyelmeitek mely erős fundamentoma és bizonyossága légyen az igaz házasságnak a szentírásba...” — Az „igaz papság” kérdése azonban úgy látszik ettől függetlenül is eleven volt az egyházban ebben az időben. Ezt tükrözik az 1545-ös erdődi első, az 1554-es óvári és az 1555-ös második erdődi zsinat határozatai is. Csak egy mondat az utóbbiból: „erkölcsök és életök az ő hivatalukhoz méltó legyen a Krisztus és az apostolok parancsa szerint, hogy a népet nemcsak tudományukkal, de életükkel is oktassák...”<sup>52</sup> Sztárai nekünk talán borsosan fogalmaz: „Azért jöttünk, hogy nyakanyírott papokat, herétlen kappanokat, fapapokat, vázpapokat, csúf papokat, bolond papokat, tudatlan papokat ezután nem akarunk tartani”. Úgy érzem, hogy ez probléma volt katolikus-protestáns viszonylatban is, de már a protestáns egyházon belül is. Sztárai véleménye úgy is fogalmazható, hogy az igaz papság a hívő, becsületes életű és dolgozó papság.

De tanulságos az is, hogy ez a dráma „nem főurakat szórakoztat, hanem a falusi néppel és tanulósereggel kacsint össze, kapálni küldve a főpapokat.”<sup>53</sup> Ezzel azonban Sztárai szolgálatának egy újabb, fontos ágához érkeztünk.

#### Társadalmi és nemzeti szolgálata

„Zoltáraiban a keresztyén hit egyik szolgája, a reformáció harcosa s a megalázott Magyarország szíval meg.”

(Nagy Sándor: Sztárai M. élete és művei. 27.)

A magyar reformátorok, köztük Sztárai is, népi és társadalmi szolgálatot is végeztek. Ez a mondat így általános, sematikusnak is tűnhet. Ezért feladatunk ennek a szolgálatnak, de népünk, akkori társadalmunk életének a vizsgálata is.

Nem tehetjük, hogy ebben a tanulmányban részletesen kitérjünk nemzetünk történelmének és társadalmi életünknek akkori elemzésére, az ország három részre szakadására és arra a tényre, hogy éppen a török hódoltságban különösen felbomlóban volt a társadalom régi rendje. Mindenki figyelmét fel szeretném hívni e tekintetben *Nemeskürty István* „Önfia vágta sebé” című ez évben megjelent könyvére. E könyv különösen az „Elfejtett évtized” (1542—1552) című tanulmányában nagyszerűen eligazít bennünket. Történelemlékönyv és társadalom-rajz egyszerre, remekül megírva az adatok, ismeretek fölényes birtoklásával. De éppen ebből a könyvből is érezhető, amint a bevezetésben említetem, hogy mintha kissé alábecsülné reformátorunk nemzeti és társadalmi szolgálatát. Egy-két mondatból ez érződik legalábbis. „... a török oltalmában — vigan

hegedülget Sztárai Mihály a falusi templom előtti padon, ahogy azt még réges-régen, talán igaz se volt, ifjúkorában Padovában tanulta... És: „Sztárai mester büszke szellemi-politikai függetlenségében egyaránt odamondogat a bécsi és az erdélyi fejedelmeknek.”<sup>54</sup> Az idézetek persze nem azt jelentik, hogy az író csak így látja Sztárait, inkább a könyv könnyed hangvételére jellemzők. De a kifejezések „vigan hegedülget” és „odamondogat” kell, hogy ösztönözzenek bennünket. Tudjuk, hogy a társadalmi haladás nem a reformáció hatása egyedül. De hogy annak is része volt benne, az kétségtelen. Az a kérdés, hogy mondhatunk-e egyáltalán többet a reformátorok és Sztárai nemzeti szolgálatáról, mint az idézetben olvastuk, vagy mi egyházi emberek nem tudunk objektívek lenni és többet magyarázunk bele szolgálatukba, mint kellene?

A török hódoltság és a reformáció szolgálatának kérdését már érintettem. Lehet, hogy Sztáraiban is, de bizonyos, hogy többekben érlelődött a gondolat: a reformációt szolgálni török területen nemzeti szolgálat is. Ez a szolgálat egyfelől veszélyes volt. Miért ne fogadnánk el Thury közlését, hogy Sztárai háromszor volt életveszélyben? Ugyanakkor azonban a török valóban oltalmat is jelentett. Amikor a tolnai plébános feljelentette Sztárait a töröknél, ő járt pórul. Most azonban itt a török uralom társadalmi hatásait kell figyelni. Mít jelentett a török népünknek? Ebből a szempontból kétségtelen, hogy bizonyos szabadságot. „A török szabadságot ígér a parasztnak... az elnyomott ember örömet ad hitelt az ilyen ígéreteknek... mi vagyunk az okai, mert a pórt annyira elnyomtuk, hogy feleségén és gyermekein kívül édes mindenéből megfosztott” — írja Fráter György Bécsbe.<sup>55</sup> Arra is vannak adatok, hogy a nép megutálva eddigi urait szívesen hajlott a török felé. Sztárai drámáinál megállapíthatjuk, hogy a nép szószólója volt vallási tekintetben. Miért ne lehetett volna az társadalmi tekintetben is? Ha Fráter György kénytelen így írni Ferdinándnak, bizonyos, hogy a nép is így érezte. Miért ne érezhette így szívből Sztárai is, s akkor nemcsak „odamondogat” — még akkor se, ha könnyű helyzetben. „a török oltalmában” van —, hanem meggyőződése is:

„Egyik Ákháb király a Bécsben lakozik...  
Másik Ákháb király barátból lött király”  
(Szent Illyés és Ákháb...)

Érdemes arra is figyelni, mikor írta ezt az énekét:

„Ezer után ötszáz és negyvenkilencben...”

1549-ben, vagyis a nyírbátori egyezmény évében. E rövid életű egyezmény értelmében Erdély és a tiszántúli részek visszazállnak Ferdinándra, György pedig mint kincstartó, Erdély kormányzója. Megint erősödik tehát az „urak” szövetsége s vele a nép elnyomása is. Nehezebb a helyzet, mint az őszövetségi időkben, mert „sok Ákháb királyok mostan támadtanak”!

Ennél a kérdésnél még tovább is mehetünk. Volt Sztárainak szava, éles szava szociális kérdésekben is. jól tudta ő, hol a helye:

„Ezek Őristen a te népedet lerontják, nyomorgatják, Számtalanképen örökségedet nagyobb dűlják, fosztják, Sok álnoksággal az szegényeket nyúzzák, ostorozzák, Lám özvegyeknek és az árváknak hajokat szaggatják, Szegény jóvevény jó embereknek véreket kiontják, Ő szállásokról kitaszigálják és ugyan levágják.” (Ps. 29)

Bizonyos, hogy itt nemcsak költői képekről, hanem szomorú, véres valóságokról, látottakról és hallottakról ír. De nemcsak „leír”, éles hangon figyelmeztet is:

„Ti szegény, kába, bolond emberek, kik fő népek vagytok,  
Miért valaha ti magatokat meg nem jobbítottátok,  
És magatokban szép értelemmel azt meg nem hányjátok.” (Ps. 94)

Társadalmi meggyőződése pedig nem helyzetéből, hanem hitéből fakad. Isten áll a nép oldalán, ezért van neki is ott a helye:

„Oly hamarsággal az igazságot ítéletre vonszod,  
Igaz törvénnyel az te népedet mert megszabadítod.”  
(Ps. 94.)

Figyeljünk Sztárai törvény-fogalmára is ebben a vonatkozásban:

„Igaz vagy Uram, az hamis törvényt mert te nem akarod,  
Törvény színével kik nyomorgatnak, hogy már meg nem rontod.”

A nép elnyomása „hamis törvény”, a „törvény színe” csak. Az „igaz törvény” a nép felszabadulása, boldogabb élete. Elmondhatjuk tehát, hogy Sztárai a forrongó helyzetben tudta, hol a hely, vállalta is szolgálatát. Sorsa is azonosult népe sorsával. Nem tudjuk, Bornemisza idézett könyvében Sztárai életének melyik eseményére gondolt, de így írt: „az urak, nemesek és polgárok elüldözik az efféle lelki pásztort, kik őket az bűnről untalan megszólítják és azok helyett hízelkedőket hoznak, mely dolog Sztárai Mihályon is, én rajtam is megesett... sokaknak keserves sírására és nagy kárára.”

Más oldalról a török mégiscsak elnyomás, idegen uralom volt. Nem azért imádkozik-e így Sztárai a magyar néppel együtt:

„Hatalmaddal tartás meg minket Őristen,  
Őrizz minket kegyetlen nemzet ellen...  
Az hitetlen és kegyetlen pogányok,  
Mi környülünk járnak mint oroszlanok,  
Az egyházi fejedelmek gonoszok,  
Azért győznek az hitetlen pogánok.” (Ps. 12.)

Persze, szemére vethetjük a „reformátori szemléletet”, hogy egyházi bűnök miatt tört hazánkba az ellenség (állítom, hogy szerintük társadalmi bűnök miatt is!), ilyenformán a megoldás a „megtérés”, passzivitás. Ez a vonás náluk tagadhatatlan. Azonban a „Holofernes és Judit asszony történetéjé”-ben így ír:

„Megszabadít minket minden ellenségünkötől” —

Ez bizony általánosság még. De nem konkrétizál-e a befejezés, ha „virágnyelven” is:

„Az ezer és ötszáz ötvenkét esztendőben,  
Az Sztárai Mihály pap ezt rendelé énekben,  
Az nagy Őristennek csodatételével  
Való emlékezőtben. Amen.”

Az 1552-es év nagy török támadás, sok vár elestének, feladásának esztendeje volt. A palásti csatában Ferdinándot is legyőzi a török. Achmed Észak-Magyarországot „kulcsa”, Eger felé fordul, ahol 1900 főnyi őrség, iparosok és asszonyok védik a várat. S nem „csoda”-e, hogy Achmed október 18-án elvonul Eger alól? Nem a magyar nép örömet, újraéledő reménységét énekli meg Sztárai Mihály?

Pápáról levelet ír Sopronba. Nem vállalja az utat, a szolgálatot. De szívesen és szeretettel gondol „magyarjaira”, akiknek szolgálni akar. Nem ezt tette-e végeredményben baranyai szolgálatával és egész életével? Talán nem túlzás azt állítani, hogy szolgálata valóban nemzeti és társadalmi szolgálat is volt.

Ezzel megemlékezésünk végére értünk. Őrizzük emlékét szeretettel, igyekezzünk minél többet megtudni róla és tanuljunk élő, tüzes hitéből.

Keveházi László

## JEGYZETEK

1. Nagy Sándor: Sztárai Mihály élete és művei. Bp. 1983. 21. — 2. Zoványi Jenő: Adatok a magyar protestantizmus múltjából. — II. Mikor halt meg Sztárai Mihály? (Prot. Szemle, XXVII/1916. 281—282.) — 3. Bauhofer György: Geschichte der

evangelischen Kirche in Ungarn... Berlin, 1854. 81. — 4. Szilády Aron: Sztárai Mihály. Budapest, 1886. RMKT V. 322. — 5. Karolyi Péter: Az halálról, fel támadásról, és az örök életéről. 1975. RMK I. 116. — Thallóczy végrendelete: Magyar Prot. Egyh. tört. Adattár. XII. 1928. 18. — 6. Esze Tamás: Sztárai Gyulán. Debrecen, 1973. 180. — 7. Kathona Géza: Fejezetek a török hódoltság reformáció történetéből. Budapest, 1974. — Szegedi életrajz latin és magyar szövege: 90–144. — 8. Kathona I. m. 88. — 9. Jankovich Miklós: A Socinianusok ercdotéri, Magyar Országban volt Ecclesiájokról. Tud. Gyűjt. 1829. VI. — Gyöngyössi Benjamin: Sztárai Mihály Baranyai Reformátornak Apológiája — vagyis az új Arianismus gyánúja alól való kimentése. Tud. Gyűjt. 1830. V. — 10. Szirmay Antal: Notitia Comitatus Zempleniensis. Buda, 1804. 59. — 11. Budai Ezsaiás: Magyarország Historiája. Pest, 1883. II. k. 101. (6 az adatot Sinay Miklós egyháztörténetéből veszi.) — 12. Esze I. m. 98. — 13. Szilády I. m. 296. — 14. Szirmai idézett művében: „Bánózi István szép formájú özvegyét” vette volna feleségül. — 15. Pázmány Péter Művei I. k. 414. — 16. Payr Sándor: A Dunántúli Evangélikus Egyházkerület története. Sopron, 1924. I. k. 471. — 17. Szilády I. m. 296. — 18. Szűcs Jenő: Ferences elenézki áramlat a magyar parasztháború és reformáció hátterében. ITK. 1974/4. — 19. Kathona I. m. hozza a latin és magyar szöveget 61–70. — 20. Nagy I. m. 12. O még *Tuknai-olvasva Tétényi Miklós* ráckevei jegyző nevét (Kathona I. m. 222.). — 21. Esze I. m. 106. — 22. Payr I. m. 497. — 23. Horváth János: A reformáció jegyében. Mohács utáni félvszázad magyar irodalomtörténete. Budapest, 1957. 62–78. — 24. Payr I. m. 494. — 25. Nagy I. m. 13. — 26. Sztárai Mihály: ... Az igaz papságnac tiköre. 1550. — 27. Payr I. m. 611. — 28. Zoványi Jenő: Sztárai és társai mint képzelt püspökök. Prot. Szemle 1932. 647–649. — 29. Sztárai idézett drámája. — 30. Kathona I. m. 58. — 31. Thury Farkas Pál: Idea Christianorum Hungarorum. — 32. Kathona I. m. 48. — 33. Dr. Tarcsay Erzsébet: A reformáció Horvát-Szlavonországban. Debrecen, 1930. (Theol. Tanulmányok 8.) — 34. Esze I. m. 116. 124. — 35. Esze I. m. 106. — 36. Esze I. m. 171–172. Idézi Kathona Géza: Mélius Péter és életműve c. könyvét. Budapest, 1967. 145. (Studia et Acta Ecclesiastica II.) — 37. RMK I. 55. — 38. Bornemisza Péter Postillája IV. k. 910. — 39. Esze I. m. 175–176. Ő hozza a levél jelzetét is: Országos Levéltár E. Repraesentationes, informationes et instantie. — 40. Szilády I. m. 368–369. — 41. Esze I. m. 115–125. — 42. Szilády I. m. 319. — 43. Kathona Géza: Mélius Péter és életműve. Jelzet fentebb. 145. — 44. Nemeskürthy István: A magyar népek, ki ezt olvassa. Az anyanyelv magyar reneszánsz és barokk irodalom története. 1533–1712. Budapest, 1973. 77. — 45. Stoll Béla: Sztárai Mihály ismeretlen bibliai története. ITK. 1959. 520–523. — 46. Nagy I. m. 29–30. — 47. Kathona Géza: Fejezetek... 57. — 48. Nemeskürthy I. m. 77. — 49. Kathona I. m. 56. — 50. Kardos Tibor szerk.: Régi magyar drámai emlékek. Budapest, 1960. I. k. 160. — 51. Kardos szerk. I. m. 160. — 52. Kiss Aron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzése. Budapest, 1882. 36. — A kérdéshez még: Thuri Etele: Az 1550. évi vaskaszentmártoni zsinat. Prot. Szemle 1913. 425. — Miklós Odón: Sztárai drámáinak egyháztörténeti háttere. Prot. Szemle. 1942. 21–26. — 53. Nemeskürthy I. m. 84. — 54. Nemeskürthy István: Onfia vagta sebé. Budapest, 1975. 561. 559. — 55. Karolyi Árpád: Fráter György levelezése és egyéb őt illető iratok. Tört. Tár. 1881. 50.

## Gondolatok az alakléktan bölcseleti vonatkozásairól

A magyar olvasó az elmúlt évben egy gyűjteményből megismerkedhetett a lélektan azzal az iskolájával, mely a pavlovi-behaviourista reflexológia reakciójaként alakult ki és az „alakléktan” nevet viseli. A könyv egyes tanulmányai — Wertheimer, Koffka és Vigotszkij cikkeire gondolok — kifejezetten a filozófia témakörébe utalják az olvasót. Meglepődve fogjuk tapasztalni, hogy ugyanakkor, mikor az alakléktan előfeltételezéseit számos kísérlet igazolta, maguk ezek az előfeltételezések bizonyos spekulatív megfontolások eredményeképpen jöttek létre. Az alak-kategória első megjelenése *Ehrenfelsnek* 1890-re esik — megjelenése erőteljes reakció a korszak mechanikus-„fizikalista” lélektanára.

Az a szemlélet azonban, mely az egész emberi magatartást az idegrendszer bizonyos pontjaihoz kötött reflexek összességéként kívánja felépíteni, makacsul újra és újra megjelenik, újabban a kibernetika egy félreértelmezésével kapcsolatban, vagy pl. K. Lorenz-nél. Nem szabad azonban behunyni a szemünket az előtt, hogy ez a szemlélet az emberi szervezetet passzívnak tünteti fel: a szándékot, intenciót, akaratot pusztán illúzióvá degradálja. Itt azonban még mindig nyitva marad az az alapkérdés, melybe mindenfajta

mechanicista ontológiának bele kell ütköznie: hogyan lehetséges ennek az illúzióknak megjelenése, hogyan lehetséges, hogy az ember belső, átélte világa egészen másfajta „elemek”-ből épül fel, mint az ember és a környezet „találkozási pontjaiból” konstruálható világ.

A mechanisztikus-materialista világnézet alapvonalait a következőkben foglalhatjuk össze:

1. A világ „rétegszerű” szemlélete illúzió, a magassabb szférák az alacsonyabbra (végső soron a klasszikus fizikára) maradéktalanul visszavezethetők;

2. A világ valamennyi jelensége tér-időbeli, kvantifikálható és összegezhető.

Ezt a szemléletet a modern tudomány három ponton ista alá: a mikrofizikában, a biológiában és a lélektanban.

A mikrofizika területén — amint az ma már közismert — olyan antinómiák merültek fel, melyek megmutatták: a klasszikus fizika fogalmainak egyidejű alkalmazása feloldhatatlan ellentmondásokra vezet ezen a területen. A mikrofizikai jelenségek kulcsát a Pauli-féle elv adja kezünkbe, melyet csak úgy tudunk értelmezni, ha az elemi mikrorészecskéket nem egymástól elkülönült tér-időbeli „dolgoknak” fogjuk fel, hanem olyan elemi „minőségeknek”, melyeknek kombinációja formálja ki a ténnyét.

A biológia alapkérdése a következő volt: visszavezethető-e a szervezet működése egymás mellé rendelt fizikai-kémiai folyamatokra? Amikor Driesch kimutatta, hogy ez lehetetlen, a „vitalizmus” megoldásával próbálkozott: a fiziko-kémiai folyamatok mellé egy természetudományi módszerekkel hozzáférhetetlen „életerőt” rendelt, mely csupán az élő szervezetben működik. Ez természetesen nem megoldás. A megoldást az organizmikus felfogás látszik adni<sup>2</sup>, mely szerint a szervezetben lejátszódo folyamatoknak a szervezet, mint totalitás szab bizonyos rendező feltételeket. Így pl. az öröklődés terén fenntarthatatlannak látszik a hagyományos Mendel-Morgani felfogás, mely szerint egy-egy tulajdonság egy-egy génhez van rögzítve és ezek véletlenszerű kombinációja szabná meg az öröklődést, mert egy gén mutációja nem pusztán egy tulajdonságot változtat meg, hanem az egész öröklődési anyagot.

Hasonló a helyzet az idegrendszer működésével kapcsolatban: ahogy a mikrofizikában lehetetlenné vált a daltoni atomizmus alacsonyabb szintre való lebontása, ahogy az öröklődés tanban megdőlt a Mendel-féle genetikai atomizmus, úgy látszik megdőlni az idegműködés tanban ezek pendantja: a pavlovi-behaviourista „reflexológiai atomizmus”. Itt lépünk át az alaklélektan területére.

Az alaklélektan azt a szakadékot igyekszik áthidalni, mely a reflexológiai szféra mechanikus fizikalizmusát az ember oly merőben más belső világától elválasztja; és így — végső soron — lenyúl „test és lélek” problematikájáig. Az a szakadék, melyet a tudományos szemlélet nevében test és lélek közé ástak (és amelyet Descartes még egy önkényesen bevezetett istenfogalommal kívánt áthidalni) — az alaklélektan kutatásai szerint illúzió, mert magának az idegműködésnek alapvetően más a struktúrája, mint ahogyan azt a behaviouristák elképzelték.

Már állatkísérleteknél is kimutathatók a következők:

1. nem beszélhetünk arról, hogy a szervezet az egyes ingerek összegéből rakná össze az élményt: az egymás után következő külső ingerek más és más „jelentést” kapnak a szervezet számára aszerint, hogy milyen ingerek előzték meg őket; több párhuzamosan nyújtott inger hatása pedig sohasem azonos a különböző nyújtott ingerek összegével;

2. az ingerek helye és pályája az esetek többségében nem lokalizálható;

3. a szervezet reakciója nem pusztán az ingertől, hanem az egész szervezet állapotától függ;

4. megfordítva: az idegrendszer valamely pontjának károsodása nem pusztán egy reakciót befolyásol, de a szervezet egész magatartását.

Mi derül itt ki? A behaviourista felfogásba a külvilág fizikai értelemmel nem bíró ingerek összege, az élő szervezet gép, mely az egyes ingerekre meghatározott módon reagál. Az alaklélektani felfogásban az élő szervezet a külvilág hatásait értelemmel bíró struktúráként fogja fel, és igyekszik beilleszteni a maga értelemmel bíró tevékenységébe, ha pedig a külvilág „üzenetéből” ez az értelem nem „desiffrirozható”, akkor igyekszik azt „visszadobni”. (Így pl. a híres Pavlov-féle kutyakísérletek egy kutyával egy bizonyos számú kísérlet megismétlése után nem folytathatók.)

Azt látjuk tehát, hogy két ontológiai szféra közti átmenetben nagy szerepet játszanak olyan fogalmak, melyek valamiképpen a szellemi alkotás termékeinél lépnek fel: harmónia, jelentés, értelem stb. A mikrofizikai szféra csak bizonyos „megengedett” szimetriaviszonyok mellett megy át a fizikaiba; a fizikai szféra meghatározott szimetriaviszonyok mellett a biológiai (csak bizonyos elrendeződésű dezoxiribonukleinsav-molekulasorozat átörökítő anyag), a fiziológiai szféra csak bizonyos elrendeződés mellett válik lélektanivá.

Mindez mindenfajta természetontológiában újult erővel fel a forma fogalmának újramegfogalmazását, Három területen: a mikrofizikában, a biológiában, a lélektanban jelenik meg az alak-fogalom.

Mármost: az az alak-fogalom, melyet az európai bölcselőtbe Platon és Arisztotelesz vezettek be, a középkori skolasztikában éri el legnagyobb alkalmazását. Ettől kezdve fokozatosan elvész a filozófiai gondolkodásból, Kantnál pedig csupán a subjektum kategóriavilágát jelöli. Próbáljuk elemezni, mi vezetett az európai gondolkodásban az arisztoteleszi forma-fogalom visszaszorulásához.

Arisztotelesz nagy lépése Platonhoz képest az volt, hogy feladata a dologtól független tiszta forma koncepcióját, a formát a „dologba” helyezte. Ez nagy lépés volt egy dialektikus típusú mérsékelt realizmus irányába: az univerzálitást nem a konkrét világon kívül, hanem azon belül kell keresnünk. Amikor az egyik valóság-szférából egy másikba megyünk át, hirtelen egy új szubsztanciális forma jelenik meg. Ez az új forma mint „tiszta külső” vezetődik be a valóságba, melyben mind ez ideig nem volt preformálva. Az adott valóság-szférán belül viszont a forma-fogalom feleslegesnek tűnik, mert nem magyarázza, hanem csupán megnevezi a valóságnak azt a „reziduumát”, mely a valóság analitikus típusú feltárása után fennmarad. Így pl. hiába hivatkozunk arra, hogy a biológiai szervezet nem fiziko-kémiai folyamatok összessége és egy „entelechia” nevű tényezővel is számolnunk kell a szervezet leírásánál, ha ezt a tényezőt a konkrét analízisben sehoh felhasználni nem tudjuk. Holott a forma-fogalomnak nagyon is megvan a maga alkalmazási lehetősége, de éppen ott, ahol Arisztotelesznél csupán egy misztikus „ugrás” van: az egyik valóság-szférának a másikba való átmenete leírásánál! Mert ezeknek az átmeneteknek leírását a európai gondolkodás soha elvégezni nem tudta (a „mennység” minőségbe való átesapása”-nak hegeli koncepciója megítélésem szerint csupán menekülés az egyik mítoszból a másikba), és végül is eljutott oda, hogy minden valósággréteget egy rétegre — a klasszikus fizikaira — vezetett vissza. Descartes nevéhez fűződik a legjelentősebb kísérlet arra nézve, hogy egy mechanisztikusan felfogott külső valóságtól az ember belső világát elszigetelje. De ettől a kísérlettől számíthatjuk az újkori gondolkodás egész katasztrófáját: a valóság szétesik egy analitikusan leírható tér-időbeli valóságra és egy pusztán intuitíve megragadható belső élmény-világra.

Leibniz gondolatvilága jelöli az újkori gondolkodás első nagy kísérletét abban az irányban, hogy meghaladja materializmusnak és idealizmusnak, analitikus-empirista pozitívizmusnak és intuitív „fogalomköltészet-filozófiának” azt a kettősségét, mely Descartes fogalomrendszeréből elkerülhetetlenül folyik. Ő kísérletet tett arra, hogy a valóság alapelemeit egyszerre írja le kvantifikálható és kvalitatív elemekként. Így rendszere elkerüli a buktatót, hogy a valóság minőségi oldalát mint „tiszta külsőt” vezessük be (Arisztotelesz), egy misztikus „átesapással” vezessük le a kvantitatív

szférától (Hegel); pusztá intuícióval megragadható szférává deklaráljuk (Descartes-Husserl-Heidegger); vagy éppen illúzióknak nyilvánítsuk (mechanikus materializmus, pozitívizmus). Leibniz filozófiája azonban a XVII—XIX. század tudományának lényében pusztá spekulatív konstrukciónak tűnhetett. Csupán a XX. században következik be a tudományok egy olyan típusú forradalma, amely — megítélésem szerint — vissza kell, hogy vezessen minket az ő általa kezdeményezett útra.

Kétségtelen tény, hogy egy szférán belül maradvá a hagyományos filozófia alakfogalma pusztá verbalizmusnak tűnik. Mert pl. egy hidrogén és egy klóratom kapcsolatából is létrejön egy minőségileg más képződmény: a sósav-molekula. De ez az új minőség a matematikai analízis, a differenciálegyenletek eszközeivel visszavezethető az összetevő minőségekre. Így itt ez az állítás, hogy az új minőségek „nem szummatíve” jönnek létre a régiekből, üres verbalizmus. Csakhogy mi itt a helyzet? A sósavmolekula lebontása után egy-egy hidrogén- ill. klóratom marad a kezünkben, melyek meghatározott tulajdonságokkal bírnak attól függetlenül is, hogy adott körülmények között sósav-molekulává egyesülhetnek. Itt valóban elmondhatjuk — arisztoteleszi nyelvezettel szólva, — hogy ezek a tulajdonságok a hidrogén-, illetve a klóratom szubsztanciális tulajdonságai, melyekhez képest a sósavmolekulává való egyesülés képessége akcideniális tulajdonság. Más a helyzet az elemi részecskénél, vagy az elemi ingerreakció-pároknál: ezeknek csak a többi elemi részecshez, illetve a többi ingerreakciópárhoz való vonatkozások tekintetében vannak tulajdonságaik, szubsztanciális, „magukban megálló” tulajdonságaik nincsenek! Így nem tekinthető verbalizmusnak, hogy kapcsolódásaikból egy magasabb minőség (pl. atom, vagy a szervezet viselkedése) alakul ki; és ezt a magasabb minőséget nem is kell kívülről vagy egy misztikus „átesapás” által bevezetni, mert az alacsonyabb minőségekben preformálva van. A N. Whiteheadról írott tanulmányomban<sup>3</sup> rámutattam már a folyamat analogijára: a zenei hang tulajdonságai kimerülnek a többi hangokhoz való lehetséges viszonylatokban, és így semmi misztikusát nem mondunk akkor, mikor leszögezzük, hogy a hangokból létrejött akkord vagy hangsor magasabb minőség az egyes hangoknál.

Mármost: az ilyen típusú magasabb minőséget nevezhetjük „alaknak”. Két fő jellemvonása van:

1. valamelyik elem megváltoztatása a többiek megmaradásával az egész alakot megváltoztatja (pl.: egy elektront gerjesztése az atomban, egy génen végrehajtott mutáció az öröklésben);

2. az összes elemek megváltoztatása az elemközi relációk meghagyásával az alakot meghagyja (pl. a fizikai törvény „átírása” egy másik inercia-rendszerbe a relativitáselméletben).

Olyan világgép áll tehát elő, melyben a reláció alapvetőbb a „dolog”-nál — legalábbis bizonyos szférákban alapvetőbb. De ha megnézzük azt a területet, melyet az ember belső világának nevezünk, akkor megállapíthatjuk, hogy ennek a világnak éppen ez a jellemvonása. A gondolkodásban, az érzésekben mindig bizonyos egységes folyamatokkal van dolgunk, melyek szétvágása bizonyos „gondolatrészekre”, „érzelemdarabokra” ellentmondásokhoz vezet (D. Bohm kimutatja<sup>4</sup>, hogy ha a gondolkodási folyamatot ilyen egységekre bontjuk, egy, a bizonytalansági elvvel analóg következményhez juthatunk el, melyben a gondolat „tárgya” és „iránya” szerepelnek „komplementer tulajdonságokként”). Az alaklélektan egyik fő tanulása az, hogy az idegrendszeri tevékenység és ezen „alapvetően más” belső világ között nincs szakadás, mert maga az idegrendszeri tevékenység is ilyen szerkezetű.

Mind ez ideig azonban nem tettünk különbséget az állati és az emberi lélektan között. Láttuk már, hogy az állat is „alakokat” észlel: a külvilág hatásait nem „külön-külön” veszi fel, hanem saját szervezeteinek megfelelően megszervezi őket. A különbségek akkor merülnek fel, ha a Köhler által végrehajtott, az ember szabású majmok tanulására és eszközhasználatára vonatkozó kísérleteket tesszük vizsgálat tárgyává. Ezek

a kísérletek egyrészt azt mutatják, hogy egy feladatot megoldása az állatnál nem evolutív, hanem ugrásszerű folyamat: a feladatmegoldás során az állat egy új „alakot” ismer fel, és magatartását ez szabja meg. Ennek során az állat eljuthat a primitív eszközhasználat szintjére. De a felhasznált eszközt (botot, székét stb.) a továbbiakban nem képes korábbi funkciójában felhasználni, azaz nem képes felismerni a különböző funkciókban felhasznált tárgy egységét. Csupán az embernél válik szét a külső tárgy struktúrára és funkcióira.<sup>5</sup> Az emberi gondolkodás a XX. században a szétválasztás kétfajta eltorzítása ellen küzd: az egyik a struktúra-funkció kettősség hagyományos azonosítása a szubsztancia-akcidencia kettősséggel „a rosszul elhelyezett konkrétság lerombolása” Whiteheadnél), a másik a struktúrák feloldása a pusztá funkcionálisban („az álkonkrétság világának lerombolása” K. Kosiknál).<sup>6</sup>

Így jutunk el az öntudat problémájához. Az állatnál az öntudat-probléma azért nem merül fel, mert a külső tárgy sem létezik számára, csupán a külső feladat. Az ember, aki a külső világot tárgyak (de számára bizonyos jelentéssel, értelemmel bírós és megmunkálható tárgyak) halmazaként fogja fel, és e tárgyak, valamint funkciók megjelölésére dolgozta ki az állat számára ismeretlen beszédet, saját tudatát is tárggyá képes tenni. Csakhogy éppen a tárgyátétellel kapcsolatban merülnek fel a matematikai logika ama formalizálási ellentmondásai, melyeket Gödel-tétel néven ismerünk.<sup>7</sup> Ez a tétel lényegében azt mondja ki, hogy az emberi tudat semmiféle külső tárggyal nem analóg, mert mindenfajta „részekre-bontása” önkényes és ellentmondásokra vezet, mert a tudat ugrásszerűen, intuitíve megragadható egység. Ahogy az állat a tanulási folyamatában érinti az ösztönök meghaladásának és az intelligencia realizálásának problémáját, de azt csak egy ugrásszerű „belátás” alapján és hiányosan tudja „megoldani”, ugyanígy feltételezhetjük, hogy az ember az öntudat definiálása során egy önmagánál magasabb valóságzférába „nyúl bele”, így csupán egy intuitív ugrásszerű definícióra képes.

Végül a szabadság kérdésére is — úgy tűnik — helyesebb választ tudunk adni ma, mint amilyet akár

a hagyományos determinizmus, akár a hagyományos indeterminizmus adott. Ha a valóság elemeit — a hagyományos atomizmus szellemében — teljesen külsődlegesnek tartjuk egymáshoz képest, akkor valóban aligha tudunk más megoldást elképzelni, mint azt, hogy ezen elemek vagy eleve meghatározottan, vagy teljesen véletlenszerűen követik egymást. Ha azonban ezeknek az elemeknek a többi elemekhez való lehetséges viszonyuk a konstitutív elemei, és ha a valóságosan létrejövő viszony bizonyos harmóniával, értelemmel stb. bír; akkor közelebb kerülünk egy olyan világgéphez, melyben az elemek egymásután következőzése nem eleve meghatározott, de nem is véletlenszerű. Mi több: létrejönnek a szabadságnak olyan ugráspontjai (kvantumugrás, mutáció, egy magatartást megváltoztató külső hatás, öntudatosodás, a történelem egy kulcsfontos lépése); mely után egy új „alak” jön létre, melyben az elemek másfajta relatív meghatározottsággal bírnak, mint az ugrás előtt.

Egy olyan világgépben, melyben a jelenségek kapcsolódásakor az értelem, jelentés, harmónia stb. kategóriái érvényesülnek; a metafizikai, sőt a teológiai kérdéscsoportok immár nem fog önkényesnek és nem fog annyira kétségbeesítőnek tűnni, mint a modern gondolkodás két szélső pólusának, Heideggernek és Wittgensteinnek kérdésfelvetésében. De e problémák kifejtése már egy par excellence teológiai munka feladata lenne.

Szalai Pál

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Alakléktan. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1974. — 2. Ludwig von Bertalanffy: Problems of Life, Watts & Co. 1952. — 3. Szalai Pál: Alfred North Whitehead bölcselése és teológiája. Teológiai Szemle. XV. 1972/11.—12. — 4. David Bohm: Quantum theory. Prentice-Hall, Inc. 1951. — 5. Maurice Merleau-Ponty: La structure du comportement. Presses Universitaires de France. 1967. — 6. Karel Kosík: A Konkrét dialektikája. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1967. — 7. Szalai Pál: Tudat és gép. (Minds and Machines. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc. 1958.). Magyar Filozófiai Szemle. IX. 1965/5. — 8. Enzo Paci: Dall'esistenzialismo al relazionismo. Casa Editrice d'Anna, Messina-Firenze. 1957. — 9. Albert Burroul: De la psychologie á la philosophie. Librairie Hachette. 1950.

## Világszemle

### Ki volt Schweitzer Albert?

Tíz éve, annak, hogy 1965. szeptember 15-én Lambarenében a kilencvenéves Schweitzer Albert szíve utolsót dobbant. A mostani, lassamként elsuhanó év elején, január 14. napján, születésének századik évfordulójára tekintett vissza egész világunk emberi népe, tekintet nélkül fajra, színre, világnézeti vagy vallási különbségekre. A megemlékezések és a megemlékezők hosszú, tarka sorában volt, ki a „nagy fehér doktor” egyik, s volt ki a másik arcát, jellemző vonását állította előtérbe. De mindegyik egy volt abban a felismerésben, hogy Schweitzer egy hanyatló, ugyanakkor talán vajdó emberi korszak kulturális és etikai összefoglalója, legnagyobb csúcseinak és mélységeinek megszemélyesítője. Korunknak a hirdett elvek egyetlen aranyfedezetét adó életbizonyoságtételt illetően csak az indiai Mahátma Gandhi mellé állítható, de kulturális sokoldalúságát és életpéldájának aktív útmutatását tekintve még a dél-ázsiai szubkontinens nagy profétáját is felülmúló, egyformán időtlen érvényű és mindig friss tanulságokat felmutató képviselője volt Schweitzer Albert. Az is marad mindaddig, amíg földünkön az emberiség alá nem merül az egyre fenyegetőbb elmbertelenedés vagy az abból kirobbantható földka-

tasztrófa zűrzavarában: a megsemmisülésben, amely ellen minden erőnkkel, főként példaadással küzdeni, ha valaha, most különösen a keresztyénség fő feladata, talán utolsó lehetősége.

\* \*

Ki volt Schweitzer Albert, és miben rejlik sokrétű, gazdag életének száz részletében és sugártörésében is egyetlen értelmű tanítása? Ó maga kis könyvtárra való művet írt: bennük az életrajzi tárgyúakon kívül kisebb-nagyobb terjedelmű, elképesztő tárgyi ismeret- és gondolatgazdagságról tanúskodó könyveket és tanulmányokat a Jézus-kutatás történetéről és összefoglalásáról, a kultúra és az erkölcs, a teológia és a filozófia legizgalmasabb kérdéseiről, az emberiség ember-voltának gyökeréig ható erkölcsi válságról, az atomveszélyről és annak várható következményeiről; ugyanakkor az orgonaművészet és az orgonaeépítés leg-sajátosabb elvi és gyakorlati kérdéseiről. Különösen egyik fő emberi példaképének, J. S. Bachnak életéről, művészetének, azon belül műfajonként és művemként a nagy mester műveinek a zene nyelvén kifejezett lé-

lektani és drámai mondanivalókat tiszta kongenialitással elemző művészi és művészetfilozófiai kérdésekről.<sup>2</sup>

Mindezeknek középpontjában áll a Jézus életével foglalkozó kutatásainak menetét tükröző és eredményeit összefoglaló, egész életére sorsdöntő felismerés, amelyet legegyszerűbben az irgalmas samaritánusról szóló jézusi példázat utolsó mondatával (Lk. 10, 37/b) foglalhatunk össze: „*Eredj el és te is ekképpen cselekedjél.*” Így szánta el magát már 1896-ban, huszonegy éves korában, hogy az önmaga teljes szellemi kibontakoztatására szánt életét csak harmincéves koráig folytatja, és akkor megkeresi azt a feladatot és azt a formát, amellyel életét közvetlenül és leghasznosabban az emberek, mégpedig a legelhanyagoltabb, legkevesebbre becsült emberek: a Krisztus „legkisebb atyjafiai” (Mt. 25, 40/b) szolgálatának szentelheti.

\* \* \*

Így kezdődött: a felső-elzászi Kayserebergben született, öt éves korában már muzikális lelkész-édesapjának új szolgálati helyén, a günsbachi templom orgonáján játszani kezdő, majd gimnázista éveiben immár szakszerű vezetéssel a mühlhausen-i *református* templom orgonáján tovább tanuló, 18 éves korától fogva pedig Párizsban, Ch.-M. Widornak, az akkori francia orgonaművészet kiemelkedő mesterének legkedvesebb tanítványaként jutott el a művészi orgonajáték és az orgonaismeret legmagasabb fokára. Nem minden tárgyból kiváló középiskolai tanulmányainak befejeztével a strassburgi egyetemre iratkozott be. Itt hihetlen szorgalommal és kitartással egyidejűleg teológiai, filozófiai és zenetudományi tanulmányokat folytatott. Egy órát sem hagyott kihasználhatlanul. Miután 1898 őszi szemeszerében a párizsi Sorbonne-on filozófiai előadásokat hallgatott, 1899 tavaszán elkészítette Kant vallásfilozófiájával foglalkozó filozófiai disszertációját. Ez év végén segédlelkésszé állást kapott, de 1900 júliusában, a második lelkészképesítő vizsgán kis híja, hogy meg nem bukott. Az történet nevezetesen, hogy a kitűnő egyházzenesés az énekköltőkre vonatkozó kérdésekre adott egyik feleletében a bizottságban jelenlevő és igen híu Spitta professzor egyik atyjának énekszövegét jelentéktelennek ítélte és ennek a nézetének kifejezést is adott. Csak a bizottság őt jól ismerő tagjainak közös fellépése mentette meg Schweitzert a bukástól.<sup>3</sup>

Közben orgonál, Berlinben filozófiai előadásokat hallgat, segédlelkészkedik, majd 1902-ben a strassburgi egyetem teológiai fakultásának magántanára lesz. Az ezt követő évben ismerkedett meg Helene Bresslauval, aki kilenc éven át leghívebb munkatársa, 1912-ben pedig — 1951-ben bekövetkezett haláláig — Schweitzer felesége lett.

\* \* \*

Harmincadik életévének betöltése után, kilenc évvel azelőtt tett fogalmának megfelelően elhatározta, hogy életének hátralevő szakaszát az Egenlítő közelében fekvő Gabon francia gyarmat őserdőinek kellős közepén, az Ogove folyam partján, Lambarenében, az elhagyatott, kizsákmányolt, szegény és tudatlan négek, leprában és mindenféle más trópusi vagy egyéb betegségekben szenvedők gyógyítására fogja szentelni. Hogy ezt a tervét megvalósíthassa, először is meg kellett szereznie az orvosi diplomát és a gyógyítás minden területére kiterjedő gyakorlatot. Azonkívül pénz kellett gyűjtenie részben a francia protestáns Missziói Társaságtól, részben az ügyet támogatóni kész pártfogóktól; egyénektől és intézményektől. Ugyanakkor — és ez különös figyelmet érdemel — nem az orgonazene művésziileg olesőbb, romantikus fel fogásának hódoló Németország, hanem az akkori Franciaország legjobb zenészeivel szövetkezve megszervezte a párizsi Bach-Társaságot. Ennek koncertjein maga is sűrűn fellépett és ettől fogva már minden hangversenyének, előadásának és nyomtatásban megjelent műveinek tisztelet-

díjait a megszervezendő afrikai kórházmisszió anyagi megalapozására tette félre.

\* \* \*

Egyidejűleg, mint már érintettük, a történeti Jézuskutatás területén évek óta végzett tanulmányainak eredményeit foglalta össze és adta ki egy hatalmas kötetben. A mű 1913-ban megjelent második kiadása, lélegzetelállító bibliográfikus anyaggazdagsággal és gondolati mélységgel az első kiadás másfélszeresére bővült. A XVIII. századi felvilágosodással nekilendült, főként pedig a XIX. század második fele óta tetőpont-ra jutott bibliakritikai harcok keresztútjében, az akkori „pozitív”-nak nevezett orthodoxia és egyeseknél a gyakorlati tagadásig eljutott liberális, valamint materialista bibliakritika sokféle irányzatának sokszoros feszültségében Schweitzer két fő tételből indul ki:

1. megállapítja, hogy Jézus vallásának, következőképpen az evangéliumok tanítására támaszkodó krisztianizmusnak az Isten országáról való elképzelése a késői zsidó eszkatológia gondolatvilágában gyökerezik, és ide torkollik Jézus önként vállalt, aldozatos keresztthalála is.
2. A második tétel egy valóban forradalmi kérdésfeltevés, és így hangzik: „Élt-e Jézus egyáltalán?”

Ezzel a kérdéssel egy, a mai napig eldöntetlen és tudományos módszerekkel el nem dönthető, de tagadhatatlanul mindig időszerű, a lojális demitologizálás-tól (ha van ilyen) a történeti Krisztus-személy, sőt a Jézus-ember létezésének tagadásáig terjedő teológiai vitába nyúlt bele. Műve a teljes tudás elfogulatlan ismeretében és felmerésében a teljes és tudatos pozitív állásfoglalás a krisztianum mellett. Csakúgy, mint az élet tiszteletében és a felebarát szolgálatában a mindkét végén meggyújtott és elégett gyertya élete ezért meggyőző bizonyosága annak, hogy lehet, sőt *kell* mindig és mindenben a valóságot keresni, azzal *elfogulatlanul szembenézni és sohasem szembefordulni*. Ezért vált mindennél meggyőzőbb Krisztus-bizonyosságá Schweitzer döntése, amikor a pro és contra érvek és elméletek ismeretében, a konkrét adatok hézagosságai és egyes bibliai helyek ellentmondásai között is *a jelenségeken túli, belső valóságra* támaszkodik; arra, amit mi keresztyének kijelentésnek nevezünk és fogadunk el. Ennek megfelelően elveti azt a kísérletet, hogy a Jézus-jelenséget egyszerűen holmi Krisztus-mitosszá oldja fel. Mindenben csak valódi érveket fogad el, ugyanakkor kerüli a magáéval ellenkező nézetek terméketlen cáfolatát. Könyve **XXIII.** fejezetének végén, ahol a történeti Jézus létezésével foglalkozó vitákat összefoglalja, így szól: „Befejezhetjük (ti. a probléma kiértékelését) azzal, hogy Jézus létezése fölöttébb valószínű, annak ellentéte azonban fölöttébb valószínűtlen.”<sup>5</sup>

Könyvének mind első, mind második, majd végül Lambarenében 1950 augusztusában keltezett harmadik kiadásához külön-külön előszót írt. Az utolsó, legterjedelmesebb előszó végén azt olvassuk: „*A Jézus-kutatás a protestáns keresztyénség szavahihetőségének megnyilatkozása. Menetének felvázolásában a tudományos protestantizmus teológiájának egyik korszakát keltem életre a későbbi nemzedékek számára. Éljk át ők is ezt a szavahihetőségre törekvést, amely ezeket a nemzedékeket áthatotta, és erősödjenek meg abban a felismerésben, hogy a megtéveszthetetlen szavahihetőség az igazi vallásosság lényegéhez tartozik.*”

„Mindazokban a nehézségekben, amelyeket a történeti megismerés támaszthat a hittel szemben, vitáztatásunkra szolgálhat Pál apostol szava: 'semmit sem cselekedhetünk az igazság ellen, hanem csak az igazságért.' (2 Kor. 1,38)”<sup>6</sup>

\*

Kevesen voltak akkor és későbbben is azok, akik felismerték Schweitzer gondolkodásában a keresztyénség-

nek a mai kor embere számára egyedül tartható ilyen átfoglalmasát. A teológusok sokat vitáztak arról, hogy Schweitzer egyáltalán keresztyén-e? Többben nem-keresztyénnek, sőt istentagadónak, mások különnek nyilvánították, és csak kevesen vallották róla, hogy ő a legigazhitűbb keresztyén. E kérdésben, mint szöveget letrajzírójának, B. Noszizknak könyvében olvasuk, egyik bírálójához és barátjához intézett levelében egyebek között így nyilatkozik: „amikor a vallás hagyományos nyelvén beszélek, az 'Isten' szót annak történelmi meghatározásában használom, ugyanúgy, ahogyan az etikában 'szereetet' mondom 'az élet tisztelete' helyett. Ezzel a céloom, hogy a gondolatot közvetlen elevenségével és a hagyományos vallásossággal való kölcsönös összefüggésében mutassam be.”<sup>7</sup>

\* \* \*

Műveltségfilozófiája (Kulturphilosophie: fordításában szándékosan kerülöm a magyartalan „kultur” szót) első részének 1923-ban kelt rövid előszavából<sup>8</sup> megtudjuk, hogy ennek a roppant jelentőségű műnek az első csírai 1900-ig nyúlnak vissza. Végleges alakban kidolgozott bevezető szakaszát (Verfall und Wiederaufbau der Kultur) már az afrikai őserdőben, 1914 és 1917 között öntötte formába, majd internálása következtében Afrikától 1917-től 1924-ig tartó távolléte idején az uppsalai egyetemen elő is adta, a Kultur und Ethik c. második résszel együtt. Ez a két rész nyomtatásban 1923-ban jelent meg. Időközben, hogy csak a legfontosabb írásai kapjanak említést, már 1900-ban megjelent a „Filozófia és az általános művelődés”,<sup>9</sup> 1901-ben az Urvacsoira problémájával foglalkozó tanulmány,<sup>10</sup> valamint a „Messianitáts- und Lebensgeheimnis”, amelyet már szintén a Jézus történetiségét tárgyaló nagy mű egyik előfutárának tekinthetünk;<sup>11</sup> 1906-ban a „Válogatott művek” teljes harmadik kötetét magában foglaló Jézus-monográfia első kiadása, a „Német és francia orgonaművészet és orgonaépítés”,<sup>12</sup> 1908-ban az azóta megszámlálhatatlan kiadásban és sok nyelven megjelent hatalmas „Johann Sebastian Bach” című könyv, mely nemcsak Schweitzer legfőbb zenetudományi műve, hanem a nemzetközi Bach-irodalom mindmáig legteljesebb, felülmúlhatatlan teljesítménye. 1911-ben élete e szakaszát ismét egy teológiai tárgyú, Pál apostolról szóló tanulmánnyal zárta le.<sup>13</sup>

Orvosdoktori disszertációjának címe: „Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik.” Ebben a tanulmányában is szembenéz az igazsággal, kiemeli a negatív Jézus-kritika valamennyi pszichiatrai ellenvetését, és végül megtalálja Jézus emberi személyiségében azt a többletet, amely őt, a tudóst és gondolkodót nem hagyta eltántorodni Jézus mellől. Az 1913 februárjában megtörtént orvosdoktorrá avatása után, az időközben már megkezdett előkészületek befejeztével, 70 óriás ládába csomagolt mű- és gyógyszerivel és a trópusi éghajlat elviselésére alkalmas, a párizsi Bach-Társaság által ajándékozott, orgonapedállal felszerelt zongorával már márciusban feleségüstül utrakelt az ortodox teológusok által eretneknek, sőt olykor ateistának nevezett legnagyobb és leghívebb jelenkori Krisztus-követő, felismert és vállalt életcélja, az egyenlítői missziói állomás, Lambarene felé.

\*

Utazásának részletezése helyett arról emlékezünk meg, hogy odaérkezte előtt a párizsi missziói központ vezetősége Schweitzert tanbeli kivizsgálásra maga elé akarta idézni. Ezt visszautasította és ahelyett a vezetőket egyenként kereste fel. Végül is köteleznie kellett magát, hogy tanbeli eretnokséget nem hirdet, lelkesítő funkciót nem végez, csupán orvosként működik, egyébként néma lesz, mint egy ponyt (muet comme une carpe). Ebben megnyugodtak, és egy tag kivételével, aki a működési engedély megadása miatt bejelentette a vezetőségbe való kilépését, hozzájárultak orvosi munkájához azzal, hogy semmit nem tesz, amivel a feketebőrű híveket hitükben megingatná.<sup>14</sup>

Az első lambarenei korszak elején berendezte és megnyitotta a primitív kórházat s máris kitört a világháború, melynek — s vele együtt az európai polgári kultúra és társadalmi életforma széthullásának kezdetét már 1900 óta érezte. 1915-ben, egyik afrikai útján fogalmazta meg művelődésfilozófiája és életvitelének vezető gondolatát: az élet tiszteleté-t.<sup>15</sup> Ezt a gondolatot állította gondolkodása középpontjába a Kultur und Ethik c., már említett műve második részének XXI. és XXII. fejezetében: „Az élet tiszteletének etikája adja kezünkbe a fegyvereket a hamis etikával és a hamis eszményekkel szemben. De ezt csak addig tarthatjuk meg, amíg ki-ki maga életében megőrzi a humanitást. Majd ha az emberek, akik gondolataikban és tetteikben a humanitást a valósággal egységbe hozzák, akkor szűnik meg a humanitás mint szentimentális idea, és válik azzá, amivé lennie kell: az egyéni és a közösségi gondolkodásmód erjesztő kovászává.”<sup>16</sup>

1917-ben, mint német állampolgárt, feleségüstül internáló táborba szállították, míg 1918 nyarán fogolycsere kapcsán hazatérhettek Elzászba. Még abban az évben újra a strassburgi Szent Miklós templom segédlelkésze, egyúttal a városi kórház segédorvosa lett. Ettől fogva Lambarenebe való visszatéréséig több mint öt éven át ismét szabadabban mozgott: előadásokat tartott és hangversenyeket adott Európa számos országában és városában. Az afrikai kórházat ezalatt ott maradt munkatársai vezették.

Ennek az időszaknak irodalmi termékei az első lambarenei tartózkodása idején készültek, „Zwischen Wasser und Urwald” cím alatt összefoglalt kisebb írások,<sup>17</sup> a „Verfall und Wiederaufbau der Kultur” első és második része (1923),<sup>18</sup> „Das Christentum und die Weltreligionen” c. nagyobb értekezése (1924)<sup>19</sup> és „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit” (1924) c. önéletrírása.<sup>20</sup>

\*

Lambarenebe való visszatérte után, hosszabb-rövidebb, mindig a misszióval összefüggő, alkalmilag előadásokra is felhasznált európai tartózkodásait leszámítva, életének egész hátralevő részét, jó negyven esztendőig egyre fejlődő, és a hihetetlen fáradalmak, próbatételek és nehézségek alatt egyre növekvő mértékben világpéldává emelkedő kórháztelepen töltötte. Már 1924 és 1927 között — állandó gyógyító munkája mellett — újraépítette, részben átköltöztette és megnagyobbította a bennszülött betegek és családjaik sajátos igényeit figyelembe vevően működő kórházat. Időközben egyre több kitűnő és oadaó munkatársat kapott. Orvosokat, ápolónővéreket Európa különböző országaiból — egyszer-másszor magyar is akadt közöttük — de Japánból, sőt Amerikából is. Az ilyen munkatársak sorában többen csak átfutók voltak; az igazán hűségesek, azok akik ottan éltek-haltak, mindnyájan az „eretnek” tanbeli nézeteket valló, de élete példáját tekintve valóban krisztusi „nagy fehér doktor” hitét vallották és példáját követték.

Schweitzer szinte utolsó leheletéig fáradhatatlanul, önmérsztően dolgozott. Másokkal szemben türelmes, gyöngéd és önfegyelmző, önmagával szemben szigorú volt. Minden legapróbb orvosi és emberi részletre kiterjedő elfoglaltsága szinte emberfelettinek mutatja munkabírását: következetességét, türelmét, részvétét, gondosságát és mindezeket egybefoglaló emberi jóságát.

Első elutazása előtt nagyon szeretett és fiáért aggodó édesanyja próbálta fiát lebeszélni egy kortárs-teológus nézete szerint „esztelen, időszerűtlen és Don Quijote-i” vállalkozásáról. Schweitzer, a kikéltett heterodox teológus, egy evangéliumi történettel (Mt. 12, 48—50) válaszolt anyjának: „kicsoda az én anyám és az én testvéreim?... Aki cselekszi az én menyeyi Atyám akaratát...” Amint azt olyan sokszor megírta és elmondotta, az egyház nagy történelmi vétké és itélete az, hogy csak beszélt — akár hirdette, akár vitatta — az Isten és kiváltképp Jézus Krisztus dolgait, ahelyett, hogy cselekedte volna is azokat.



Betegeinek testi-lelki fájdalmait, gyöttrődéseit maga is szinte személyesen átélte és mindenképpen próbálta enyhíteni. „A fájdalom félelmetesebb úr, mint a halál” — írja egyik súlyos műtétrel kapcsolatban. A műtét végén a fokozatosan magához térő beteg álmélikodva ismételteti: „fájt... már nem fájt”. Keze keresi a doktor kezét és nem akarja elengedni. És akkor Schweitzer kezd beszélni neki s az otllevőknek, hogy őt és feleségét az Úr Jézus küldte ide, és hogy olyan fehér emberek is vannak, akik minden segítséget megadnak ahhoz, hogy itt, az őserdőben a sötétbőrű betegek meggyógyuljanak és éljenek. Mert mi, feketék és fehérék *mindnyájan testvérek vagyunk.*<sup>21</sup>

A végleges afrikai tartózkodás időszakának is szer- ves része volt az orvosi és kórházvezetési munka mel- lett a zenélés és az irodalmi tevékenység. Ez utóbbi- nak eddig nem említett fő terméséből elsősorban az Isten országáról és az eszkatológikus hitnek a nagy- eszkatológiaivá alakulásáról szóló nagy tanulmány,<sup>22</sup> a Pál apostol misztikája,<sup>23</sup> Isten országa és a kereszt- tyénség,<sup>24</sup> Az indiai gondolkodók világszemlélete,<sup>25</sup> különösen pedig a lambarenei kórházi áhitatokról szó- ló rövid beszámoló írása<sup>26</sup> emelkedik ki. Ebben há- rom egyszerű, rövid és közvetlen hangú igemagyará- zatot olvashatunk azok közül, amelyeket évtizedeken át nap-nap után elmondott, úgy, hogy nemcsak az or- vosok, ápoló nővérek és a többi munkatársak, hanem a franciául értő betegek is megérték. A kórház hi- vatalos nyelve ugyanis a francia, az elzászi Schweitzer második anyanyelve volt. Első, igazi anyanyelvének mindig a németet vallotta.

A második világháború utáni korszakban egyre vi- lágosabban felismerte az emberiség politikai, társa- dalmi, de legelsőbb lényegét tekintve etikai kettéha- sadását és a hanyatló világrend hatalompolitikai erő- feszítéseiből, mesterkedéseiből sarjadó feszültségeket és a hidegháború veszélyeit. 1954-ben felhívást inté- zett az emberiséghez a hidrogénbomba-kísérletekkel kapcsolatban.<sup>27</sup> 1958-ban három, a norvég rádióban el- hangzott előadását adta ki „Béke vagy atomháború” címmel.<sup>28</sup> Meg volt győződve afelől, hogy az esetleg bekövetkező harmadik világháború egyúttal az embe- riség és a lakott föld utolsó háborúja lesz, amelyben nem győz, mert nem győzhet semmiféle igazság, mert nem marad többé ember, aki harcol és akiért valaha is harcolni lehet, mert a Föld halott bolygóvá dermed, vagy szétbomol.

Ezekben az utolsó években a nyugati világ haladó gondolkodású és az emberiségért felelősséget érző ke- resztyénei egyre növekvő mértékben ismerték fel Schweitzer személyiségének, gondolkodásának, legfő- képpen pedig életműve jelképességének valódi érte- lét, az emberi, etikai *magatartásban* megnyilatkozó, egyedül hitelképes krisztianumot. Ugyanakkor a pol- gári világrend elfogult, reakciós körei egyre inkább el- idegenkedtek tőle. Ezzel szemben, túl hiten és világ- nézeten, a szocialista világ és az el nem kötelezett or- szágok legjobbjai egyre növekvő tisztelettel, sőt cso- dálattal tekintettek az őserdő nagy aggastyánjára, aki kilencvenéves korára sem „öregedett meg”, mert nem veszítette el az eszményeit.

Utolsó napjairól, haláláról és temetéséről Noszik ad életrajzi könyve végén egyszerű, szép beszámolót. Tem- tetésén a néger asszonyok anyanyelvükön ütemesen énekelték: „Nyugodjék békében.” A kórházi nővérek az „Ach, bleib mit deiner Gnade”<sup>29</sup> kezdetű, hazai éne- keskönyveinkben is benne levő éneket énekelték. Ugyanebből az életrajzból idézzük a Sri Lanka-i (ré- gebbi néven Ceylon) Tribune c. lapból a következő, nagyon megszívlelésre méltó sorokat:

„Találunk-e Nyugaton még egy olyan embert, aki azért tart Európában orgonahangversenyeket, hogy a hgonrariumból munkát fizessen Afrikában?... Akad-

még olyan ember, aki egy olyan nyomorúságos kór- házban él, amelytől sok nyugati idealista elfordul, ré- műletbe esve ettől az egész piszoktól, büztől, az egész primitívsegtől... akihez ezerszámra özönlenek a benn- szülöttek, tele szeretettel és istenítéssel.”

Gabon köztársasági elnöke is annak a személyes áha- jának adott kifejezést, hogy Schweitzer kórháza ma- radjon *az igaz és aktív keresztényen érzés élő emléke,* és hogy modernizálásának a nagy doktor szellemében és gondolkodásmódjának megfelelően kell történnie.<sup>30</sup>

Élete utolsó évében Schweitzer saját kezével készí- tette el egyszerű fejfáját. Ugyanebben az évben egy magyar orvosházaspár töltött nála néhány napot Lam- bareneben. Hú és megértő leírást adnak mindenről, el- mesélik a vacsora utáni esti áhílatot, a 90 éves ujjak improvizáló játékát a billentyűkön, a közös éneket, az egyszerűségében és mélységében egyaránt csodálatos és tiszta rövid igemagyarázatot, végül az együttlétet le- záró, hanglemezen elhangzó zenét, amelyben Beetho- ven IX. szimfóniája szólal meg, az ősködökre emléke- ztető üres kvintektől az Öröm-ódáig.<sup>31</sup>

Schweitzer Albert személyisége egy összeomló kul- túra alkonyán formálódott ki a szolgálatban és a hű- ségben kifejeződő emberség örök példaképévé. Egy olyan korban, amikor az elintézményesült keresztény- ség belső csődje egyre nyilvánvalóbbá vált, az igaz- ságot kereső és azzal szembenező bibliakritikus, mint Jézus-tanítvány és az Evangélium aktív bizonyoságté- vője önként mondott le mindenről, ami életét kényel- messé tehetné volna és elment „Grand Docteur”-nek, nagy fehér orvosnak a fekete emberek Afrikájába, ahol a fehér gyarmatosító a néger őslakók réme és megrontója volt csupán.

Egy ilyen korban, korszerű, nagy kultúrájú gondol- kodó és élő Krisztus-bizonyoság: ez volt Schweitzer Al- bert.

Csomasz Tóth Kálmán

## JEGYZETEK

1. Albert Schweitzer, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. Union Verlag Berlin, 2. Auflage 1973. A további jegyzetekben rövidítve: AW (kötet- és lapszámmal). — 2. AW-ben nincs benne. A monumentális mű előbb francia, majd kétszeres terjedelműre bővítve német nyelven jelent meg, és ma is a Bach-ismeret legfőbb iránymutatója. — 3. AW 1., 45–46. l. — 4. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. AW 3. 15–888. l. Első kiadása 1906-ban, a második, másfélszeresére bővült. 1913-ban, a harmadik, egyben utolsó, 1950-ben jelent meg. Mindegyikhez külön előszót írt; AW 3. mind a hármat közli. — 5. AW 3., 789. l. — 6. Az utolsó előszóból, AW 3., 36–37. l. — 7. Noszik, B., Schweitzer, Moszkva 1971. Magyarul Bp. 1975. Lásd 95. l. — 8. AW 2., 21. l. A „kultur”-szóalak nyelvi tart- hatatlanságát Kodály Zoltán mutatta ki: *Visszatekintés*, Bp. 1964. 2. köt. (először 1955-ben külön cikkekben, 329–333., ill. 518., 1., rádióelőadásból). — 9. A „Das neunzehnte Jahrhun- dert” c. 24 tanulmányt tartalmazó kötetben. Strassburg 1900. 644. skk. l. — 10. AW 1., 51–58., továbbá teol. dissertációja: „Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Be- richte, Tübingen 1901.” — 11. AW 5., 195–430. l. — 12. Második, bővített kiadása 1927-ben jelent meg. — 13. Lásd AW 5., 644. l. — 14. AW 1., 128–130. l. — 15. *Ehrlucht vor dem Leben* (ve- neratio vitae) — ezt a fogalmat számos kisebb írásban is ma- gyarázza. — 16. AW 2., 401–402. l. — 17. 1921., lásd AW 1., 315–469. l. — 18. Lásd 8. sz. jegyzetünket, ad AW 2., 21. l. — 19. AW 2., 665–716. l. — 20. AW 1., 253–313. l. — 21. AW 1., 401–402. l. — 22. *Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatolo- gischen*. Schweizerische Theol. Umschau, 1953. AW 341–375. l. — 23. 1930. — AW 4., 15–510. l. — 24. *Reich Gottes und Christentum*. AW 4., 311–738. — 25. 1935. — *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*. Bővített kiadása 1965. — AW 2., 421–664. l. — 26. AW 5., 380–387. l. — 27. *Appell an die Menschheit*. AW 5., 564–577. l. — 28. *Friede oder Atom- krieg*. AW 5., 578–611. l. — 29. „O, maradj kegyelmeddel!” — ref. 200., ev. 290., *Hit Hangjai* 339. sz. — 30. I. h., 433–434. l. — 31. Albert Schweitzer, *Conférences du Congrès International des Ecrivains-Médecins*, Debrecen 1966, magyarul 188–189. l. Az egész cikk franciául is, 192–206. l., szerzői dr. Márton Kálmán és Mártonné dr. Ecsi Edit.

## Pillantás Nairobra

A keresztyén világ figyelme ezekben a hetekben, hónapokban egy afrikai ország, Kenya fővárosa: Nairobi felé fordul. Itt tartja meg ugyanis az Egyházak Világtanács ötödik nagygyűlését ez év november végén — december elején.

Kenya Kelet-Afrikában Etiópiától délre, Szomália, Uganda, Tanzánia s az Indiai-óceán között terül el. Területe valamivel több mint fél millió négyzetkilométer. Lakosainak száma jelenleg 13 millió. Érdemes megjegyezni, hogy 1960-ban még hat milliónál alig volt több a lélekszám. Az ország lakossága heterogén, annak ellenére, hogy 97%-a afrikai, főleg — különböző nyelvet beszélő — bantu néger (összesen 42 törzs), azonkívül indiai, arab és európai. Az ország legnagyobb része a Kelet-afrikai magassíkhöz tartozik, s 500 méternél magasabban fekszik, amely a nyugati részekben 2—3000 méter magasságot is elér. Az ország északi részén terül el a Rudolf-tó, amelynek partján nemrég találták meg a legrégebb emberi koponyát, amelyet 2,8 millió évesre becsülnek. Nyugaton a Victoria tó egy része az országhoz tartozik. A természetes növényzet szavanna, a legszárazabb vidékeken félsivatagi, a hegyvidékeken a trópusi erdőtől a havasi legelőig változnak a növényzeti övezetek.

Kenya történetét a régi és a modern kolonizáció alakította. A 7. századtól kezdve arab uralom alá került. A 16—17. században az arabok és a portugálok küzdőtere volt; 1837-ben Zanzibár szultánja hódította meg, majd a múlt század végén angol fennhatóság alá került. 1920-ban Brit-Keletafrika részeként koronagyarmat lett. A II. világháború idején megerősödött a nemzeti felszabadító mozgalom. Több szakszervezet alakult, amelyek a háború után jelentős sztrájkokat vezettek. 1952-ben kezdődött meg a Kenyai Afrikai Nemzeti Unió vezetésével a néger földmunkások — elsősorban a kikuju törzs — felkelése (az ún. Mau-Mau felkelés), amely általános nemzeti felkeléssé vált. Ezt csak nagy katonai erővel tudták az angolok elfojtani, de felszámolni nem sikerült. A négyéves háború során több mint tízezer ember esett áldozatul, százhetvenzert zártak koncentrációs táborokba. A mozgalom vezetőjét Jomo Kenyattát kényszer munkára ítélték, s csak hosszú évek után engedték szabadon. Végül is 1963. december 12-én kénytelenek voltak függetlenségét adni az országnak, amelynek első s mindmáig uralkodó elnöke éppen Kenyatta lett. Független ország felépítése volt a feladat. Ültetvények telepítését kezdték meg és a gazdaság modernizálását. Közép Kenya gazdagon termő völgyei akkor még európai telepések kezén voltak. Ma már ezek a gazdag területek az őslakosoké. Bár az országot évekig tartó aszály sújtotta, mezőgazdasága mégis fejlődő. 1969 és 1973 között évente 8,8% volt a gazdaság növekedésének mutatója. A kávétermés 72% emelkedést mutat 1969-hez képest, a rizsből 172%-kal termett több, kukoricából 224%. E számok helyes ér-

tekelésénél figyelembe kell venni, hogy a népesség erőteljesen növekedik, s az infláció ezt az országot sem kerülte el. Az országnak egyetlen pártja van, a Kenyai Afrikai Nemzeti Unió. Ez a vezető párt belső egyenlenségekkel küzd, amelynek háttérében törzsi ellentétek húzódnak meg. Jelenleg tervbe vették a gazdaság újjászervezését, a kormány iránti bizalom erősítését és a korrupció letörését. A jelszó a nemzet építésére a „Harambee”, azaz „dolgozzunk együtt”. Ez a lelkület az élet sok területén jelen van és egyre növekedik a nevelés, a mezőgazdaság és a vallásterületein is. Ez a lelkület készteti arra a kenyai hazafiakat, hogy megoldásokat keressenek és erőfeszítéseket tegyenek a soknépű ország előtt álló feladatok elvégzésére.

Más afrikai országokhoz hasonlóan, Kenya népe is mélyen vallásos. Lakosainak többsége keresztyén. Kenyában az első hittérítők a portugál kereskedőkkel érkeztek a XV. században. A keresztyén befolyás a múlt század közepétől egyre erősebb. Előbb az Anglikán Missziói Társaság kezdte el működését, majd más missziói társaságok is megjelentek. Sok tekintetben Kenya 20. századi történetét azok az erők alakították, amelyek a keresztyénségből fakadtak. A modern nevelés megalapítói ezek a missziós társaságok voltak. Nemcsak keresztyénekké nevelték az ifjúságot, hanem nemzetük szolgálatára is. Ugyancsak ők alapították meg az első kórházakat, amelyekben nem keresztyéneket is ápoltak. A misszionáriusok kezdték Kenya mintegy ötven nyelvét leírni. A Bibliát több mint harminc nyelvre fordították le. Az első könyveket is ők nyomtatták. A szabadságért és függetlenségért való harcok háttérében mindig ott találjuk a keresztyén tanításból fakadó indíttatásokat is. Kenya ma egyike Afrika legkeresztyénibb országainak. 1962-ben lakosságának csak 53%-a volt keresztyén, ma 67%, 26% különféle afrikai vallások követője, 6% mohamedán. A legtöbb keresztyén felekezet jelen van Kenyában: római katolikus, anglikán, orthodox, református, lutheránus, metodista, baptista, hetednapos adventista stb. Ezekben belül ugyancsak megtalálhatók a liberális, fundamentalis, konzervatív és radikális irányzatok. Mintegy 49 missziói egyház működik Kenyában a 170 független afrikai egyház (50 katolikus missziói társaság vagy rend és 156 nemzeti egyház) mellett. Ma mintegy 210 denomináció létezik Kenyában. A keresztyénség megosztottságát régóta fájlatják a kenyai keresztyének. A Kenyai Keresztyén Nemzeti Tanács már 1943-ban megalakult, de az egyesülési szándék lassan valósul meg. A kenyai keresztyének egyre jobban felismerik, hogy megosztottságuk emberi gyengeségükből ered, s a megosztottság megszüntetője, az egyház egységének építője. E sokféleség ellenére a keresztyén egyházak ma is sok területen komolyan hozzájárulnak a nemzet életéhez és boldogabb jövője építéséhez. Bizonyára nem véletlen, hogy az Egyházak Világtanácsa ötödik nagygyűlését, amelynek témája: „Jézus Krisztus felszabadít és egyesít” éppen e sokféle keresztyén felekezetű országban rendezik meg.

Pungur József

## Az ember és az irodalom

### Válságtudat és elkötelezettség a polgári irodalomban

A művészet, s ezen belül az irodalom emberformáló, tudatalakító hatása felmérhetetlen. Az ember és világa szövevényes kölcsönhatásban létezik az irodalommal: az irodalom egyfelől a valóságból indul ki, leképezi, újjáteremti a valóságot, másfelől visszahat a valóságra, alakítva, formálva azt. Ennek a bonyolult komplexitásnak a közege az ember, azaz: az ember a művészet megteremtésével önmaga fejlesztésének eszközét hozta létre; az irodalom eleven hatóerővé válik az egyén és a társadalom életében egyaránt. Nem kell példákkal bizonyítanunk, annyira evidens és tapasztalatilag igazolható az ideának ideológiává transzformálódása, azaz az eszme anyagi hatóerőként való megjelenése. E tény tudomásul vétele nélkül nem érthetőnk helyesnek történelmünket. A múlt, a történelem ismeretének, az ember szellemi önismeretének egyik legnagyobb segítője az irodalom. Ahogy J. C. Poyvs mondta: „Az embernek lehet sikere könyvek nélkül, meggazdagodhat könyvek nélkül, zsarnokoskodhat ember-társai fölött könyvek nélkül, de nem »láthatja Istent«, nem élhet jelenünkben, mely a múlttól terhes és méhében hordozza a jövőt, ha emberi fajtánk csodálatos naplót nem ismeri”. Most az emberi nem eme naplót akarjuk fellapozni, hogy segítségükkel jobban tájékozódjunk korunk bonyolult, ellentmondásos világában. Azt vizsgáljuk tehát, hogy milyenek rajzolják s hogyan ábrázolják az utóbbi évtizedek irodalma az embert. Elsősorban a regények nyújtanak megfelelő támpontokat. A regényirodalmon belül is a tendenciákat jelképszerűen összesűrítő alkotók munkásságát vesszük szemügyre.

A görögségtől elkezdve az ember úgy jelenik meg a történelem színpadán, mint a világ aktív részese, alakítója, a történelem központi szubjektuma. A görögök fedezték fel (szemben a keleti mítoszok kaotikus rendezetlenségével, aránytalanságaival) a rendet és az arányt. A világot emberméretűen szemléltek, ezzel lényegében felfedezték az embert. Ez az antropocentrizmus annyira erős volt, hogy a túlvilágot, az istenek birodalmát is emberléptékben vetítették ki a mítoszokban. S végül felfedezték azt a két nagy irányt, mely sáncjává lett az európai gondolkodásnak: az idealizmust és a materializmust. A görög ember-értelmezés is kettős arcú, s ez a kettőség végigkíséri majd az emberiség szemléletét, s amint látni fogjuk, döntően meghatározza korunk irodalmát is. Az antik autonóm ember eszménye mellett felsejlik az ember relativizálódásának az élménye is. Érdekes, hogy a híres protagorászi homo-mensura tétel már a szolipszizmust előlegzi, az ember viszonylagossága felé mutat. Általában csak a mondat első felét szokás idézni, mint az emberközpontúság klasszikus locust: „minden dolognak mértéke az ember” —, pedig a folytatás arra utal, hogy a szövegben nem annyira az ember autonómiája a fontos, hanem az objektív törvények hiánya, a mérték bizonytalansága, a relativitás tudata. Íme a mondat második része: „a létezőknek, hogy vannak, a nemlétezőknek, hogy nincsenek; amilyeneknek én előttem mutakoznak a dolgok, olyanok azok rám nézve, amilyeneknek te előttem, olyanok azok reád nézve: mert te is ember vagy és én is”.

Nem lehet feladatunk a gondolkodás további alakulásának az ismertetése, csak megjegyezzük, hogy az antik minta, eszmény ihletése mutatható ki a középkor nominalizmus-realizmus harcában, a reneszánszban és a klasszika művészetében is. Nagyjából a múlt század közepéig nem volt kétséges az ember helye a világban és az irodalomban. Az ember integritásának,

autonómiájának hite, tudata jellemzi *Kierkegaardig*, *Dosztojevszkijig* az európai szellemiséget. Az emberi öntudat, az ész tekintélyének bizonytalansági érzése, a rossz lelki-szellemi közérzet általánosan először a romantikában nyilvánul meg, s olyan erővel, hogy *Byron* a kor meghasonlottságából egyfajta mondané divatot is csinált. Ez a meghasonlottság lassan válsággá mélyül; az utat *Werther*, *Musset*: „A század gyermekének valómása” jelzi, *Dosztojevszkij* pedig napvilágra hozta a mélyben lappangó krízist.

A válság fogalmánál célszerű megállni. Ugyanis a válság sok áttételen keresztül manapság már divattá, egyfajta lelki uniformissá vált. Századunkban divatos lett lelki válságba esni, neurotikusnak lenni, sok művész szemében az egészség, az aktivitás, a munka gyanús lett, megvetett fogalomná vált. A freudizmus vulgarizálása szintén ebben az irányban hatott; az akarat, a jellem, a lelkiismeret kategóriáit a komplexusok fogalmaival helyettesítették be.

Aligha csupán a mi korunkat jellemzi a válságtudat, nyilván *Szókratész* korában éppúgy volt válság, mint *Cromwell* korában. *Benedek* István szerint a világ ma sem betegesebb, mint volt bármikor, csak talán mutatványosabb a betegsége. Korábban is volt a világnak s benne az embernek elég baja: pusztító népvándorlások, tatár- és törökidulások, százéves háború, volt Európában járvány olyan, hogy a lakosság egy-egyede odaveszett néhány év alatt. De a világ nem rokkant bele, nem esett válságba, pedig bőven lehetett volna oka *Dzsingisz-kántól Napóleoniig*. Európa nem pusztult el, túlélte a kataklizmákat; de mi az oka a válságtudat mai kiéleződésének, széles körű tudatosságának, sőt mondhatni: népszerűségének? Az egyik ok kétségtelenül a műveltség terjedése, az életkörülmények javulása. Amíg a feudális jobbágnak aligha volt ideje és energiája válságba esni, sőt fel se fogta korának kérdéseit, addig a ma embere jobban tud tájékozódni, közelebbről érintik a külvilág eseményei. Ideje is inkább van lelkével és önnön helyzetével foglalkozni. Találhatóan mondja erről *Fernand Gregh*, a dekadens költő: „Van egy szomorúság a jólétben élő korokban, mikor az emberek szabad idővel rendelkezven, ráérnek észrevenni a semmit, amit az élet elrejt a virágok mögött”. S aztán a művészi divatok, áramlatok is megteszik a magukét; ami pl. *Baudelaire*-ben mély, őszinte élmény, az később felületes közérzéssé, közhelyé válik. A válság élménye, a tragikus élelérzés a nagyközönségben másodlagos utánérzés, divat, módor.

A társadalmi haladás egyre jobban tudatosította a tömegekben helyzetük túrheteritlen voltát. Az irodalomban a rossz társadalmi (s ebből következően: egyéni) közérzet az 1848-as eredménytelen forradalmi hullám után kap egyre nagyobb hangot. A nagy francia forradalomban a citoyen még egyszerre küzdött egyéni és társadalmi érdekeiért, a magánélet és a közélet még nem hasadt ketté. 1848 után a történelmi körülmények nyomása alatt a citoyenből bourgeois vált. S a közéletből kiszorult, kiszorított ember a magánéletbe húzódott, menekült vissza. A zoon politikon teljes embereszeménye széttört, az ember kiszolgáltatottnak érezte magát a társadalomban, abban a társadalomban, melynek irányításában már nem vehetett részt. Az ember megcsönkulásának, az élet elszegényedésének útját követhetjük nyomon az irodalomban (*Balzac*, *Tolsztoj*, *Dosztojevszkij*, *Flaubert*, *Maupassant*). *Balzac* még társadalmi embereket rajzol, *Maupassant* pedig már magánembereket. Lírában *Victor Hugótól Baudelaire-*

en át ugyanezt a társadalomtól elforduló tendenciát figyelhetjük meg. Ha csak *Balzac*, *Tolsztoj* három dimenziós, plasztikus emberegésként megjelenő alakjait összevetjük Dosztojevszkij kevésbé körüljárható, árnyaszerűvé váló figuráival, vagy az előbbieknél a külvilág teljességének ábrázolását az utóbbi introverziójával, a tendencia, az irány szembevetendő. A lírában még nyilvánvalóbb ez a befelé fordulás, az ember integritásáról való lemondás folyamata, ha a *Mallarmé*, *Stefan George*, *Valery* vonalra figyelünk.

A válságtudat századunkban tovább erősödik és mélyült. Amilyen mértékben ébrednek tudatára az emberek, hogy kicsiny alkatrészekké váltak a társadalom hatalmas gépezetében, úgy általánosodik a krízis érzése. Az ember elszemélytelenedésének, eltömegesedésének élménye ihleti a modern irodalmat. A válságtudat lényegében az ember teljessége, autonómiája elvesztésének az élményéből származik.

A probléma az, hogy a modern irodalom szinte csak ezt ábrázolja, ezt általánosítja, abszolutizálja, mintha csak ez volna, és nem lenne perspektíva az ember előtt. Szükséges megjegyezni, hogy a szellemi, kulturális válság másodlagos jelenség, a társadalmi válság következménye. Az ember nem ismerte fel az okokat a történelemben, csak a tényeket érzékelte. Az ok nem ismerése misztifikációt szült. Így történhetett meg, hogy a szorongást szubsztanciálizálta, mintha az a világ lényegéhez tartoznék, az irodalom morfológiai leírásból objektív ontológiai törvényt csinált. Így transzformálódott a művészetben a társadalmi válság először kulturális, lelki válsággá, majd létválsággá. A létezés krízisének gondolati-filozófiai megalapozását az egzisztencializmus végezte el. S a szorongásos, gondba vetett, lidérenyomámos világ elviselhetlenné, értelmetlenné vált az írók számára, így látták a világot, és így láttatták. Beteljesedett *Nietzsche* mondása: „aki sokáig néz az örvénybe, arra az örvény visszanéz”. A dekadens irodalom ennek a lelki örvénynek a megigéztette, s a múlt század közepétől a költők otthontalannak érezték magukat az értelmet vesztett világban, s az egyetemes, kozmikus hajléktalanság élményétől üzve kivonultak a polgári világból a magányba, a különcökösbe, a bohémiába, züllésbe. Az efféle exodus csak romantikus tiltakozás volt, és nem kivezető út. A polgári társadalom valóban elvesztette létértelmét, mert kezdetben a polgárság az emberi szabadság kiterjesztéséért harcolt, de idővel éppen ezt a szabadságot verte béklyóba. Viszont a polgári világ értelmetlenségét nem lehet azonosítani a lét ún. értelmetlenségével. Ezt a logikai hibát követte el az irracionálizmus alapján álló irodalom. Mert igaz *Nietzsche* idézett mondata, és ugyanúgy igaz ennek a fordítottja, kiegészítője is, melyet *Hegel* fogalmazott meg: „aki ésszerűen nézi a világot, arra a világ is ésszerűen néz vissza; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást”.

A válság talaján kibontakozó gondolkozásból éppen ez az ésszerűség hiányzik: az észellenességnek tünete az irracionálizmus gáttalan térhódítása. A racionalizmus, a humanizmus ellen agnoszticizmus, ismeretelméleti és történelmi relativizmus lép fel. Így lett a történettudományból kultúrmorfológia, a filozófiából misztika. Most mintegy exkurzusként az ész trónfosztásának legbrutálisabb következményeiről beszélünk, mert a szélsőségség világítja meg legjobban a lappangó tendenciát. Az észellenesség pregnáns megfogalmazását adja *Heinrich Forsthoff*, aki szerint minden tudás csupán illúzió: „A valóság nem ismerhető meg, csak elismerhető... Kauzális és teológiai tendenciák és motívumok a valóságban nincsenek. S nincsenek értékkülönbségek sem”. S az ész helyére a misztikát, a misztifikációt állítja a szerző. Csak ezen az alapon érthetjük meg az észellenesség legdurvább formáját: a fasizmust. *Forsthoff* szerint a valóság az ész detronalizálásával darabokra hull ugyan, de a világ nem válik kaosszá, mert vannak racionális és humanista illúziók nélküli valóságok: „Illúzió nélküli valóságnak tekinthetjük azokat a természetes közösségeket, amelyek a vér és föld alapján nőnek, mint: család, rokonság, törzsi összetartozás, a nyelv és erkölcs közössége, a nép. Az ezek által

közösségek által létrejött vonatkozások nem racionális természetűek, hanem valóságosak. Ezek a közösségek, mint minden valóság, probléma nélküliek”. Innen már csak egy lépés az új mítosz, a huszadik század náci mítosza. *Alfred Rosenberg* mítoszának az alapja a faj, a nemzeti becsület kódos, misztikus fogalma: „le kell törni a skolasztikus-humanista-klasszikus sematizmus uralmát a szerves-faji-népi világnézet javára”. Hogy mi a faj, a nemzet *Rosenberg* szerint? Erre nincs magyarázat, evidenciának tekinti. Ilyeneket ír: „A faj története természetétörténet és lélekmissztika egyszerre; a vér vallásának története nagy világmeze a népek ragyogásáról és bukásáról... Valamely faj és nép élete nem logikusán kifejlődő filozófia, nem is természetörvények szerint lejáruló folyamat, hanem egy misztikus szintézis kifejlése, lélektevékenység, amit sem az okok és hatások kutatása nem tesz felfoghatóvá”. Harcot hirdet a kereszténység (különösen a szeretetet, a részvétet gyűlöli) és a humanizmus ellen: „Hogy a vezetés tartós legyen, és erős természeteket neveljen, fényre és hatalomra s az emberek teste és lelke fölött való erőszakra van szükség”. *Spengler* pedig heroizálja az erőszakot, a brutalitást. Szerinte az ember ragadozó, s eszerint kell viselkednie; így méltatja a prehisztorikus embert: „ismerte az érzelme ama mámorát, amikor a kés az ellenség húsába hasít, amikor a hörgés és a vér szaga a diadalittas érzésekbe csap” — íme, ilyen eszmény hatása alatt születik a „*Neuadel aus Blud und Boden*”. A fasizmusnak semmi köze sincs az észhez, a tudományhoz, éppen az értelem ellenzékéeként jött létre, ezt *Mussolini* is elismeri: „Megteremtettük mítoszunkat. A mítosz hit és szenvedély. Nem szükséges, hogy valósága legyen”.

A fasizmus természetesen az észellenesség legvégső állomása. A polgárság azért nem tudott ellen hatékony eszmét kitermelni, mert maga is az irracionálizmus vízein evezett. A századvégén filozófiában *Schopenhauer*, *Eduard von Hartmann*, *Lagarde*, *Nietzsche*, *Bergson* az irányadó. Az irodalomban a dekadencia, a szimbolizmus legfőbb ihletője a metafizikai nyugtalanság, a racionalizmustól való elfordulás; *Laforgue* kimondja vezérlő csillagukat: „Nincs többé értelem!”. A dekadens költészet végtelen szubjetvizmusa, individualizmusa, arisztokratizmusa mellett a regény fejlődésében elkezdődik Dosztojevszkijjel az az ábrázolási mód, amelyik az embert a társadalomtól elszigetelve mutatja be, s ez a tendencia századunkban mind jobban felerősödik. S amilyen mértékben szakadnak el a modern regényekben az emberek a való világtól, olyan mértékben torzul el a világ képe is elvonttá, kísértetiesé, s olyan mértékben lesznek a regényhősök emberileg egysíkúakká, szegényekké, székémákká, azaz árnyakká. Ennek a félelmes, absztrakt és abszurd világnak talán legnagyobb, legszuggesztívebb szimbóluma *Kafka* Kastélya, s az eltörpült ember prototípusa. K., a névtelen földmérő.

A Kastély és K. szó szerint prototípus, mert később ömlesztve épültek a Kastély-imitációk, születtek a K.-utánzatok. *Beckett* „*Godotra várva*” c. drámája rekapitulálta, foglalta össze újabban ugyanezt az életérzést. Sokféleképpen értelmezték már, hogy kit vár Est-ragon és Vladimir, de úgy tűnik, hogy a karkai Kastély urára várhatnak csak. Ugyanaz a látás, ugyanaz a kérdésfelvetés mindkét műben: a világ kísértetiesé vált, ki van szolgáltatva az ember ismeretlen erőnek, hatalmaknak. Az ember tehetetlenségéből, csődjéből következik, hogy a modern regényben egyre kisebb szerepet kap az ember, eltűnik a hagyományos értelemben vett hős, kisszerű emberké, homonculusok botladoznak, csellengenek, kallódnak a regények lapjain.

Az emberről, a világról való információ minimálisra csökken ezekben a művekben. Leopold Bloomról (*Joyce* Ulysses-ében) sok mindent megtudunk, hogyan bolyong az utcákon, miket gondol stb., csak éppen a legfontosabb dolgokat nem. A végtelen belső monológokban, asszociáció-burjánzásokban felolvad a személyiség, és végül is nem tudjuk, hogyan gondolkodik. Bloom, nincs jelleme, nincs természete, egyénisége. *Virginia Woolf* Orlandójában a főszereplőről több évszázados élete so-

...még azt sem tudjuk meg teljes bizonyossággal, hogy férfi-e vagy nő, mert hol ez, hol az. *David Garret* pedig „A róka asszony” c. regényében egyszerű természetességgel közli, hogy egy asszony hirtelen átváltozik rókává, majd a kutyák szétépitik, volt férje pedig békésen megnősül újra. Az olvasó úgy kezeli a történetet, ahogy éppen akarja. Természetesen az ilyen hősöknek vajmi kevés közülük lehet a társadalomhoz. A regénytechnikai újítások (a szabad asszociációk áradása, a tudatfolyamok, a stíluscsere, a belső monológok, az action gratuite elve) a szereplők elzárására szolgál a külvilágtól. *Dos Passos*, egyébként kitűnő, „Nagyváros”-ának (a második kiadás címe: „Manhattani Kalauz”) a filmstílusra, a griffith-i montázstechnikára utaló szerkesztési módszere is az izoláltság kifejezője.

A magányos ember valóban csak gyámoltalan ellenpólusa lehet a társadalmi rendnek. A céltalanul, értelmetlenül létező és lézengő embernek valami pótszerre van szüksége, hogy elviselhesse az élet ürességét. Erre szolgál a narkotikum, az erotika. Sok író úgy szemléli a világot, mint egy pornográf filmet, az írásokban is ez tükröződik, a sex életvet, változatos és megválogatottan ábrázolása. Pl. *Urdike*: *Párok*, *H. Miller*: *Ráktéri-tő*, *Burroughs*: *Meztelen ebéd* stb. Míg korábban a szerelem úgy jelentette meg az írók, mint az életteli-jességének egyik részét, az emberi világ és tevékenység arányos mozzanatát, a szex erre a feladatra alkalmatlan. A szerelemből az érzelem kivetkőztetésével elveszett a nembeli lényeg, és csak a partikularitás maradt meg. A szerelem szexualitással meztelenítése és üresítése egy mélyen emberi szféra eldologiasítása, el-embertelenítése. Ahogy *Marx* kifejezte: „Enni, inni és nemzeni stb. ugyan valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja, és végső s egyedüli végcélökká teszi, állatiak”. S a modern regényekben éppen az a tendencia jelentkezik, hogy az ember integ-ráns egészéből kiszakított funkciók, szerepek, életszférák önálló életre kapnak. *Hemingway* regényeiben pl. többet isznak, mint a korábbi irodalom egész termé-sében együttvéve. A modern regény története szinte az ember eltűnésének, elveszésének a története.

A regény fejlődésével párhuzamosan a líra is hasonló jelenségeket produkál. Az individualizmusból, az én hipertrófiájából következik, hogy a költői szubjektum a társadalommal nem keres kapcsolatokat, s a közös-ségi korrespondenciák hiányában teljesen elmagányosodik. Van, aki tudomásul veszi ezt a megváltoztathat-lannak hitt tény, míg mások álforradalmi módon lázonganak. A sivárság, az üresség tudomásulvételének szimbóluma *T. S. Eliot* *The waste land* c. verse. A vers maga is az űrt, a széthullást, a megsemmisülést tükrö-ző töredékességével, összefüggéstelenségével. Egy más-ik költeményében rezignáltan megjegyzi: „A világ így ér véget. / Nem bumm-mal, csak nyüstítéssel”. A világ elképzelt agóniájának érzése tölti meg az izmusok termé-keiket is. Csak az izmusok költői többnyire nem nyü-szítének, hanem artikulátlanul üvöltének, esetleg ré-vülten tolmácsolják hallucinációikat. A dadaizmus ál-forradalmiságának jellemző jele *Tristán Tzara* vallo-mása: „Az ember piszkos, megöli az állatokat, a növé-nyeket, testvéreit, viszálykodik, intelligenciája van, so-kat beszél, nem tudja megmondani, amit gondol.” A dadaizmus sem tudja megmondani, hogy mit gondol, nem tudja kifejezni magát. De az is lehet, hogy nem gondol semmit, csak beszél. Az első világháború után a világ vége döbbenetével ordít tagolatlanul, de valami avas polgárpukkasztásnál nem jut többre. A szürrea-lizmus ún. forradalma az „automatikus írás”, az „ön-mozgás”, a „spontán fejlődés”, az „álmok logikája”, a „lelki automatizmus” alkalmazása csak a világ felbom-lasztásának az eszköze. A prózában ugyanezt láttuk az előbbieken. Míg pl. *Balzac*nál a hősből társadalmi tí-pus ölt testet, addig *Proust*nál már a társadalom pusztán dekoráció. *Proust* szereplői nem hősök igazában véve, nőalakjai, pl. *Odette*, *Gilbertine* nem igazi, plasz-tikusán megformált nők. *Proust*nál kezdődik a regény-hősök jellemének elvesztése, amely később az ember

elvesztéséhez vezet. A modern regényekben nem hő-sök vannak, hanem bábok, marionettfigurák. A legtöbb regényszereplőnek nincs akarata, márpedig — *Péterfy Jenő* megfogalmazása szerint — az akarat a jellem ge-rince. *Joyce*-nál a Bloom-mal, ezzel a kispolgári Odüssz-seusszal kezdődő út szükségszerűen a Finnegan's Wake-be ér véget: ez az antiregény összefüggéstelen, sőt értelmetlen szavak halmaza. Innen már nincs to-vább. A regényben megsemmisült a világ, meghalt az ember.

Napjainkban — mert ez az út járhatatlan, hiszen az értelmetlen írás önellentmondás, *contradictio in adjecto*: mert a beszéd, az írás a közlés eszköze — az iro-dalom másképpen akarja az embert kikapcsolni a re-gényből. *Robbe-Grillet* elméletileg igazolni szándéko-zik, hogy az egyéniség felbomlásának korában nem le-het élő figurákat teremteni. Szerinte elég csak a tár-gyakat ábrázolni: „Ha egyszer ábrázolják a tárgyakat, mindenféle más magyarázat fölösleges”. *Huizinga* tö-mör megfogalmazásából („El kell búcsúznunk a szabad-ság és a személyiség ábrándjától”) a modern irodalom felvonta a konzekvenciákat, és elbúcsúzott az ember-től.

*Joyce* és az „új regény” példája végletes, nem min-den író megy el eddig. Akik még akarnak valamit kö-zölni, akik még eseményt mondanak el, azok valami-lyen tragédia ábrázolására törekednek, azt sugallják, a világ tökéletlen és rossz, az ember sorsa balsors, szük-ségszerű bukás vár rá. Erre a szuggesztívra *Stefan Zweig* szerint azért van szükség, mert „a kor feszült-ségekkal és gondokkal teli embere, aki életszínvona-láért folytatott hiábavaló küzdelmében érzelmeit be-felé fordítja, ennek az embernek számára szükséges, hogy szomjasan kapaszkodjék az olyan történetek után, melyekben a szenvedélyek valószínűtlenek ugyan, de annál csillogóbban és akadálytalanul tobzódnak ki, s az egyéni sors a katasztrófában triumfál”. Elsősorban a bestsellerek, a lektűrök népszerűsítik ezt a negatív happy endinget. Az irodalomban a válság átlényegült a pusztulás gyönyörévé. De nemcsak a világot, hanem az embert is rossznak, perverznek, ostobának ábrázol-ják, mintha Baudelaire gondolatát parafrázeálnák: „nem a politikai intézményekben fog sajátképpen meg-nyilatkozni az egyetemes pusztulás vagy az egyetemes fejlődés: mert hogy minek nevezzük, nekem jóformán mindegy. A szívek elsilányosodásában fog végbemen-ni”. Tehát a modern irodalomban vagy felbomlik, el-tűnik az ember, vagy mint elembertelenedett lény je-lenik meg. (Benedek István szerint a modern iroda-lom egy része „felmentést ígér a züllöttség minden for-májára azzal az inszINUÁCIÓVAL, hogy ez a természetes.) Ez a végső pont, ahol az irodalom felbomlasztja ön-magát is, mert ember nélkül nincs irodalom.

Az eddigieket abban summázzhatjuk, hogy a szemé-lyiség felbomlásának, a szabadság eltűnésének etap-jait figyeltük meg *Kafka*, *Joyce*, *Woolf*, *Beckett*, *Robbe-Grillet* műveiben, a dadaizmus, szürrealizmus lirájá-ban. Természetesen az ember eltűnésével, vagy leg-alábbis degradálódásával, degenerálódásával együtt jár a környezetet alkotó világ képének eltorzulása is. A modern irodalomban hiába keresnők a társadalomnak, a természeti világnak azt a teljességét, amelyet *Bal-zac*, *Tolsztoj* bemutatott. A képzőművészetben páru-zamos jelenségeket figyelhetünk meg: az impresszi-onizmusban a valóság látványává esetlegesül, majd a ku-bizmusban át az absztrakt művészetben a realitás el-vonttá válik és megsemmisül. A modern művészet így a valóság megjelenítése helyett a transzcendens semmi szimbólumait hozza létre. Az elfogulatlan szemlélőnek azt a kérdést kell feltennie: vajon a világ csakugyan ilyen értelmetlen-e, az ember annyira alantas-e, ami-lyennek a modern irodalom kedvtelve mutogatja? Kétségtelen, hogy a ma embere (éppúgy mint más kor-ban) bajok, nehézségek, válságok közepette él, de él, dolgozik, továbbfejleszti a kultúrát. Baudelaire pesz-szimista prófécija nem látszik beigazolódni: „a fejlő-dés elsorvasztja énünk szellemi részét”. A fejlődés el-lenesség (ami oly divatos) pl. *Baudelaire* gúnyosan azt

mondja: „a fejlődéshit a lusták tana”), a technikai civilizációtól való félelem inspirálta részben az irracionális különböző válfajait.

A haladás eredményeiről felesleges vitatkozni, kézzelfogható tényeket teremtett. Elég, ha csak a munka és a munkakörülmények fejlődésére utalunk. Pl. a munka könnyebbé válása, a szabad idő megnövekedése stb. Akik visszasírják a múltat, az ún. régi szép időköt, azok mindig arisztokratikusan szemlélik a világot; de könnyű belátni a különbséget pl. a rabszolga vagy a középkori jobbágy és a mai gyári munkás, farmer helyzete között. S ez nem lebecsülendő eredmény. S még nem is szóltunk a közegészségügy fejlesztéséről, a közoktatás, a kultúra vívmányairól. Azt hisszük, mindezt értelmetlen dolog vitatni vagy letagadni. A régebbi korok gazdag ember és a mai milliomas közt valóban nincs nagy különbség, legfeljebb a kényelem, a luxus szempontjából. De a régi munkás és a mai munkás élete közti különbség szinte leírhatatlan. S a világ, a társadalmak helyzetét ez utóbbi határozza meg.

A mai irodalomnak az a része, amelyik az ember mellett kötelezte el magát, éppen ezt a humanizációs tendenciát ismerte fel, és ezt akarja szolgálni. A korszerű humanista irodalmat néhány névvel reprezentáljuk a rövidség kedvéért: *Thomas Mann, Steinbeck, Hemingway, Malraux, Saint-Exupéry, Semprun, Th. Mann* filozófiai-gondolati szinten győzi le, haladja meg az irracionalista modernizmust. A dekadencia, a morbiditás leküzdésének stációt láthatjuk a „Tomio Kröger”-től, a „Halál Velencében”-en át a „Faustus”-ig: az irracionális, sőt a nyílt fasizmus elleni harc útját a „Mario és a varázsló”, a „Varázshegy” mutatja. *Mann* életműve az ember leikicsinylésének, a világ megvetésének a gondolati bázisát cáfolja. Ennek az intellektuális pozíciónak a következtében marad el legtöbbször a konkrét cselekvés perspektívájának a felrajzolása. *Saint-Exupéry* a munka, a felelős erőfeszítés értelmét igazolja, és felismeri a technika roppant nagy szerepét az ember életének megkönnyítése érdekében. Regényeiben a férfias helytállás epozát írja meg, s talán elsőként asszimilálja, olvasztja be az irodalom világába modern környezetünket, a második természetűé vált technikát. Ahogy a természet szépségét *Petrarca* vette először észre, úgy *Saint-Exupéry* látta meg először a technika világának a szépségét, költőiségét. Bár a technikáról írt már korábban a futurizmus, az aktivizmus is, remekművekben neki sikerült megörökíteni ezt az életszférát. *Saint-Exupéry*-nél a technikai civilizáció szimbólumává növe repülés nem öncélú produkció, hanem eszköz, a világ továbbépítésének az eszköze. Az „Éjszakai repülés” c. regényében a pilóták nem az egyéni hősiesség következtében folytatják a repülést a főhős tragédiája után, hanem kötelességből, közösségi felelősségvállalásból. Bernis így foglalja össze pilóta-hivatását: „Nem vagyok más, csak egyszerű munkás, s a munkás számára, aki a világot kezdi építeni, minden nappal a világ kezdődik”. A repülés kötelesség, közösségi szolgálat, felelős cselekvés. A tett, a munka, a közösségi érzés eszméjének felmutatása, és megragadó ábrázolása *Saint-Exupéry* nagy érdeme. Az „Éjszakai repülés” az individualizmus virágzása közepette a barátság, a szolidaritás, a közösségi élet szépségeit dicséri, s egy olyan társadalom képét villantja fel, ahol nincsenek különbségek a közösség tagjainak és a közösség egészének érdekei között. A repülés munka, s mint ilyen az egyén kibontakoztatásának eszköze a közösség javára. A cselekvés vállalása, a tett pátozsa, a küzdelem ethosza rokonítja *Saint-Exupéryt Malraux*-val. *Saint-Exupéry* szerint a „cselekvés megszabadít a haláltól”, s ezért az ember arra törekszik, „hogy a dolgok és tettek ne veszítsék el előttünk azonnal értelmüket. Mert akkor megmutatkozik a semmi, amely körülvesz minket”. A semmi ellen küzdenek *Malraux* forradalmár hősei is.

S ezen a ponton kapcsolódik *Hemingway* művészete is a humanizmus nagy áramlatába. *Saint-Exupéry* is. *Hemingway* is felismeri, hogy a szabadság nem elvont kategória, hanem a feladat, a kötelesség vállalásában nyilvánul meg, s az így értelmezett szabadság adhatja

meg a boldogságot. Az „Akiért a harang szól” c. regényében Robert Jordan vagy El Sordo hősiessége nem magánügy, hanem közösségi érdekű. Sorsukat önmaguk választották, a helytállás kötelesség. Robert Jordan tudta, hogy nem önmagáért harcol, hanem az egész emberiség ügye forog kockán Spanyolországban: „Helyet vesz ez a háború, minden elvész velem együtt”. Ezért vállalta a halált is: „Nem szívesen távozom e világból, de remélem, nem dolgom végtelenül megyek. Megtettem mindent, ami erőmtől tellett”. — Ebben az irodalmi áramlatban a realizmus visszanyerte létjogosultságát az ember és a társadalom ábrázolásában itt a emberek nem maradnak székák. önmaguk sorsát egyhangúan lamentáló-kommentáló árnyak, akik kiszolgáltatottan kallódnak a világ esetlegességei között.

Az utóbbi évtizedek egyik legjobb regénye, *Jorge Semprun*: „A nagy utazás” c. munkája paradigmaként bizonyítja, hogy nem a regény-technikai eszközök minőségén múlik egy irodalmi alkotás realizmusa. *Semprun* felhasználja *Proust* újításait, a modern regény vívmányait, az idősfikok megbontását, az emlékek és a valóság összemontírozását, de a tartalom az ember harca a humanizmusért, a társadalmi méretű felelősségvállalása. S egyben azt a tényt is meggyőzően bizonyítja, hogy az egyén kibteljesedése összefügg a közösség feladatvállalással, hiszen senki se különálló sziget, nem önmagában él. Az sem véletlen, hogy éppen a humanista írók léptek fel leghatékonyabban a fasizmus ellen, mert az ember, a munka, a kulturális és szellemi értékek megvédése önvédelem is volt, s a világot nem tekintették pusztulásra ítéltnek. Aki az életet nem becsüli, az embert megveti, annak végsősoron mindegy, hogy milyen társadalmi rendszerben él, demokráciában, vagy fasizmusban. Aki közömbössé válik az ember iránt, végül elembertelenedik, ezt példázzák a náci-védlő írók.

A mottóban szereplő korunk megmentése, az ember megmentése nyilvánvalóan közösségi feladat. S ebben a munkában az olyan irodalom vehet részt hatásosan, amelyik emberközpontú, társadalmilag elkötelezett. A pesszimista jóslások, morbid borzongások, csődjelentések megírásával nem lehet cselekvésre mozgósítani, nem lehet megacélozni a belső tartást, a jellem szilárdságát.

A terjedelem határai miatt nem foglalkozhattunk sok olyan íróval, aki munkájával tevékenyen részt vett a humanista-realista irodalom kibontakoztatásában, mint pl. *Du Gard, Gorkij, Galsworthy, Jack London, Joseph Conrad, Archibald MacLeish, O'Neill* és sokan hiányoznak a modernizmus képviselői közül is, mint pl. *Henry Miller, Jonesco, Ezra Pound, Céline*, a beat-irodalom egy része stb. Éppen csak madántávlati képet adhattunk az irodalmi mozgásról, néhol szándékosan kielezve az egyes irányokat és jelenségeket. Elmaradt a sajátos esztétikai jelenségek, formai kérdések bemutatása, adócsak maradtunk a világnézet és a művészet-technikai összefüggések ismertetésével, elmaradtak a műelemzések stb. Csupán az emberértelmezést és emberábrázolást emeltük ki a modern irodalom kérdéskörének szövevényéből, mert szerintünk ebben a fő kérdésben pontosan érzékelhető az irodalom természete, célja, haszna. Ez a tény meghatározza művészetét. Ezen a ponton válnak el az utak a realista és a modern irodalom között. A realista-humanista irodalom az élet teljességébe ágyazva ábrázolja a nehézségeket, tehát perspektívájukban szemléli a dolgokat, így nem demoralizál a bajok feltárásával, hanem az élet-erőt, a helytállás készségét, a munkakedvet fokozza. Az emberi munka továbbépíti, humanizálja a világot, ebből a feladatból ki kell vennie részét az irodalomnak is. Hogy a jövődő szellemisége, kultúrája milyen tágas, szabad, egészséges lesz, ez az írók munkájától is függ.

Természetesen, amikor megpróbáltuk jellemezni a dekadenciát, illetve a dekadencia felé sodródó irodalmi irányokat és az élet, az ember mellett elkötelezett humanista realizmust, akkor kiéleztet, kisarkított ítéleteket, tehát túlzásokkal kellett dolgoznunk, hogy világossá váljék a kettő közti különbség. Meg aztán a túlzás mindig jellemez is, és a jellemzés egyúttal min-

ing túlzás is. A bajok diagnosztizálása, a válság feltá-  
 rása önmagában még egyáltalán nem dekadencia. A  
 válság felismerése és megismerése az első lépés a baj-  
 ok leküzdésének útján, de csak az első lépés, melyet  
 követniük kell a továbbiaknak. Mert bármennyire vál-  
 ságos és fenyegető is a helyzet, amelyben élünk, mégis  
 van kivetendő út, melyet a reménység távlatá mutathat  
 meg. A művészi koncepció egyik legfontosabb kategó-  
 riája a távlat. Az író mindig egy adott állapotból ki-  
 indulva jut el a törvényszerűségek megragadásához.  
 Az alkotás útja a terminus a quo és a terminus ad  
 quem között húzódik. A terminus ad quem adja meg  
 a perspektívát, értelmezi a valóságot. Hitünk szerint a  
 reménység az a távlatremítő erő, amely segíti az ember-  
 értelmélet és a világ magyarázatot. A modernista  
 irodalomból éppen a reménység látószöge, távlatá  
 hiányzik, az értelmes cél látomása, az eszkatológikus  
 perspektíva élménye. A modern irodalomnak nincsen  
 vonzó eszménye, mely vezetné, nincs programviziója.  
 Perspektíva nélkül lehetetlen helyesen értelmezni az  
 embert. S az ember felmutatása nélkül az irodalom ha-  
 lott.

A keresztyén hit hozzájárulása korunk vizsgálatához  
 abban állhat, hogy segít értelmezni az embert, mert  
 látomása van az élet értelméről, rendjéről. Vélemé-

nyünk szerint nincs „keresztyén irodalom” és „pogány  
 irodalom”. De ha a hit hatékonyan, érvényesen tud  
 szólni az emberről és világról, ezzel hozzájárulhat az  
 emberi tevékenységek kibontakoztatásához is. A ke-  
 resztyén üzenet egyik legidősebb aspektusa: a re-  
 ménység felmutatása a világ előtt. Az irodalommal va-  
 ló foglalkozás nem nélkülözheti ezt a szempontot. Azt  
 kell kérdeznünk, hogy a művészet mennyiben segíti az  
 embert önmaga és helyzete jobb megértésében, és sz-  
 által mennyire ihleti cselekvésre. Az irodalom végső  
 értelme az a parancs, melyet Rilke fogalmazott meg  
 a legutóbb: Du must dein Leben ändern. A jó  
 irodalom élni tanít, élni segít.

Hajdan Isten azt a parancsot adta a prófétáknak,  
 mondd el, amit láttál. Az íróknak is azt kell megírniuk,  
 amit látniuk adatott: egyedül az igazságot, a teljes  
 igazságot. És e parancsnak való engedelmeség mérté-  
 ke meghatározza művészi jelentőségüket is. A teljes  
 igazsághoz nemcsak a bűn, a rossz realitása tartozik  
 hozzá, hanem a kegyelem, a szabadulás lehetőségének  
 még nagyobb valósága is. S az igazság megszabadít a  
 haláltól — tanítja a Példabeszédek könyve. A teológiai  
 szempontú irodalomszemlélet a teljes igazság ábrázolá-  
 sát keresi a művészetben.

Tamás Bertalan

## Könyvszemle

### Az Újszövetség és a gnózis<sup>1</sup>

Az elmúlt évtizedekben egy-egy alkalommal kaphat-  
 tunk jó tájékoztatást az egyiptomi *Nag Hamadiban* ta-  
 lált (1947) kopt szövegű gnosztikus iratok tudományos  
 jelentőségéről.<sup>2</sup> Az iratok feldolgozásával, talán a leg-  
 nagyobb tudományos összefogással e tárgykörben egy  
 berlini munkaközösség foglalkozik *Hans-Martin Schen-  
 ke* professzor vezetésével<sup>3</sup>, az NDK Humboldt Egyete-  
 mének Theológiai Szekciója keretében. Egyidejűleg  
 mások is folyamatosan dolgoznak az iratokon, külön  
 ki kell emelnünk *James M. Robinson* nevét az USA-  
 ban, aki a Nag Hamadi szövegek feldolgozására ala-  
 kult nemzetközi bizottság titkára.<sup>4</sup> Mellette említhetők  
 még mások is, de mindegyik azzal a hátránnyal végzi  
 munkáját, hogy egyedül dolgozik, s így egyszerre csak  
 egy iratra tudja összpontosítani figyelmét. A berliniek  
 viszont a közös munka minden előnyét felhasználva  
 dolgozhatnak széles spektrummal és céltudatosan. En-  
 nek a közös feldolgozó munkának egyik összegező, bár  
 még korántsem végleges eredménye a *Karl-Wolfgang  
 Tröger* szerkesztésében megjelent gyűjteményes kötet,  
 melyben a munkaközösség tagjai tanulmányaikban be-  
 számolnak a gnózis-kutatás jelenlegi állásáról. — Is-  
 mertetésem címét *szándékosan fogalmaztam fordított  
 sorrenddel*, mert tudományos értelemben vett recenziót  
 csak az írhat, aki maga is első kézből ismeri a tár-  
 gyalt anyagot. Ezt ugyan egyikőnk sem mondhatja el  
 magáról (ehhez a kopt szövegeket kellene ismernünk és  
 értenünk), hálásak vagyunk viszont azért, hogy a jól  
 tájékozottak beszámolóiból hírt vehetjük a munka  
 eredményeinek. Együttal viszont azt is megvalljuk,  
 hogy teológusainkat, a gyakorlati lelképásztorokat mind-  
 ezekből főként az érdekli, ami az Újszövetség jobb  
 megértését segíti. Nem közömbös természetesen az  
 sem, ami az egyháztörténeti, sőt művelődéstörténeti  
 múlt részeként a gnózis gyűjtőfogalma alá sorolható.  
 — Az ismertetés módszerében az mutatkozott a leg-  
 inkább célravezetőnek, hogy sorra vegyem az egyes  
 tanulmányokat —, közben felvetődő gondolataimat zá-  
 rójelbe, vagy jegyzetbe tegyem. Majd végül néhány, a

munkaközösségre vonatkozó, továbbá a közös munka  
 céljára tekintő kérdésre kapott válasszal zárom íráso-  
 mat.

\*

A könyv első 76 oldalán „A Nag Hamadi szövegek  
 jelentősége a modern gnózis-kutatásban” cím alatt, a  
 berlini munkaközösség nevében a kötet szerkesztője ad  
 számot a nehézségekről és az eredményekről. Ebből  
 megtudjuk, hogy a 13 kódex egy kolostor könyvtárá-  
 ból származhat a 4. sz. közepe tájáról. Az 51 iratból  
 eddig 24 a kiadottak száma. A rendkívül rongált kó-  
 dex oldalak összeillesztésében nagy munkát végzett  
*Martin Krause* Münsterből. Ehhez az anyagi támogatást  
 az UNESCO adta. A fordításra és tudományos feldol-  
 gozásra előkészített anyagot a már említett *J. M. Ro-  
 binson* és intézete<sup>5</sup> bocsátja folyamatosan rendelkezé-  
 sükre. — A továbbiakban közli az egyes iratok tudomá-  
 nyos jelzését (NHC jelöli az egész anyagot, római  
 szám a kódexet, arab szám pedig az oldalakat), majd  
 pedig a már ismert iratok rövid tartalmát ismerhetjük  
 meg. Ezután a tanulmányok az alábbiakban követik  
 egymást.

*Petr Pokorný*: „A gnózis társadalmi háttere”. A gnó-  
 zis (a továbbiakban g. rövidítést alkalmazunk a „gnó-  
 zis” és a „gnosztikus” szavakra) eredete keresztyénség  
 előtti és a hellenizálódott diaszpóra zsidóságban keres-  
 sendő. Ott is főként a városokban, a gyökértelenül  
 vált kereskedő és kézműves kispolgár rétegekben. A  
 g. testvériségek különböztek a misztériumvallásokat  
 gyakorlóktól. A kultusz itt egyszerű volt. Étkezés köz-  
 ben történt a magasabb rendű ismeret átadása, közlé-  
 se. Ezt segítette a kicsapongás során támadt eksztázis.  
 A társadalom problémáival támadt konfliktus a g.-ban  
 ilyen mellékvágyokra sikkott: 1. Remete életforma,  
 askézis. 2. A gyermeknemzés elutasítása. A világi ismeretek  
 elvetése. — Tertullianus tudósít arról, hogy  
 míg az üldözés a keresztyénekből mártírokat formált,  
 a g. a világ ügyeinek semmibevevése révén mindig ta-  
 lált kiutat a konfliktusokból. Így lett a keresztyénség  
 szociális problémákat is feloldalmi akaró eklézsia, a  
 vele konkuráló g. maradt a földi életet alig befolyá-  
 soló „testvériség”. A későbbi keresztyén színekkel mó-  
 dosult g. pedig a keresztyénség parazita mozgalma lett.

Walter Beltz: „A samaritánusok és a gnózis.” — Johannes Hyrkanus leromboltatta az ortodox samaritánusok templomát a Garizimon. Ezzel is a herézis felé társította a samaritánusokat. A Séth személyéhez fűzött spekulációk a legnagyobb samaritánus szekta, a dosilheánusok teológiájához kötődtek. Ők Séthnek igazifiai. Az özönvíz, majd Sodoma pusztulása számukra Isten ítéletének ősképei, amit majd az istentelen világon végrehajt. A samaritánus herézisnek ez a világ első sorban a „zsidók”. (A g. egyöntetű vélemény szerint három fejlődési fázison ment át: 1. Keresztység előtti, vagy vele egyidejű, de tőle független első szakasz. 2. Egy zsidóellenes fordulat. 3. Keresztény elemeket magába olvasztani akaró ún. keresztény g.) Annyi bizonyos, hogy sokkal összetettebb volt az a szellemi táptalaj, amelyből a keresztység kinőtt, s arcultata a kornak, amelyet az evangéliummal megszólítani akart, gyakran úgy, hogy a terminológiát átvette, de megfosztotta pl. g. egyszínűségétől, ferdítéseitől. Vehetjük példának a Jn ev. sommás fogalmazását, amikor Jézus ellenfeleiről beszél, ugyanakkor pedig nem hallgatja el, hogy „az üdvösség a zsidók közül támad”. 4.22).

Karl-Wolfgang Tröger: „A Hermes féle gnózis”. — A Hermes Trismegistos tiszteletéhez kötött ún. hermetikus iratok hovatarozandóságának vizsgálatánál jó összefoglalást kapunk a g. jellegzetes ismertetőjeleiről, illetőleg, hogy mi a különbség a g. és a misztériumvallások között. A g. jellemzői: 1. Negatív, pesszimista felfogás a világról. 2. A test, a szóma szenvedések forrása. 3. Ebből a gyűlölt testből kiszabadulni vágya és célja minden g.-nak. 4. Aszkézis. Szerinte a források nem támogatják a libertinizmust. 5. Trichotomikus antropológia, melyben a lélek a világ 12 eleméhez kötött, s ez kapcsolódik a 12 állatöv asztrológiai jelentéséhez. Míg az emberben levő szikra, a szellem úgy juthat vissza mennyei otthonába, hogy önmagát megismeri, miszerint életből és fényből van alkotva. 6. A gnosztikus varázsige az ismeret, a gnózis. 7. Erre az ismeretre fel kell ébrednie az alvásból. Ezért vezetőre, szabadítóra van szüksége, aki az ismeret ajtajához elvezeti. 8. Ez az ismeret egyszerre önismeret és istenismeret. Visszaemlékezés isteni eredetére. 9. Ebben születik újjá az ember. A 12 elem alá vetett anyagi, halandó test felszabadul a kötöttség alól és helyette felépül a pneumatikus test. Isten tisztele erejéből. 10. Így lesz a g. fényből és életből alkotott új ember, mint Isten maga. Ettől kezdve Isten azonos az emberrel. 11. Jellemző még a szigorú dualizmus: sötétség — világosság stb.

A misztériumvallásokra ezzel szemben jellemző, hogy az újjászületés nem a belső ember kiszabadítása. A megistenülés kívülről kapott adomány, amit a miszték misztagógia, misztagógok segítségével ekstázis útján, szertartások révén, áldozatok bemutatásával, titoktartás fegyelmé alatt érnek el. Míg a misztériumvallások kultikus jellegűek. A g. a kultusz iránt közömbös, vagy éppen ellenséges. Mégis van mitológiája. A teremtés közvetítője pl. egy, vagy több demiurg. — Az ún. hermetikus közösségek egyiptomi talajon sarjadtt, misztériumvallásoktól színezett g.-ok voltak — állapítja meg a szerző.

Kurt Rudolph: „A mandéus vallástörténet mai állása”. — A mandéizmus iratainak ismerete is arra int, hogy a hellenizálódott zsidóság szellemi képe igen sokrétű volt. Elchasiták, nazoreusok (az utóbbiban látja némely kutató az első mandéusokat), qumrániak mind a különböző keresztelő mozgalmakhoz tartoztak a zsidóságon belül. A mandéizmus kezdetei még a keresztység előtti Palesztinába vezetnek. Innen emigrált a szekta Babilóniába, vett fel zsidóellenes vonásokat, majd iránt elemeket, de megőrzött egy iránival vegyített arameus nyelvet. Legismertebb rítusokról az arab források *szabeus* (cábeus) névvel illetik őket. Még ma is vannak Irakban, Iránban néhány ezren. Tanításbeli jellegzetességük a *manda* „értelem, ismeret”, ezért számíthatók a g. egyik válfajához. Bár erősen rituális jellegű a mandéizmus. A nőket lebecsüli, de a házasságot és gyermeknemzést igényli.<sup>6</sup>

Peter Nagel: „A 2. és 3. sz. apokrif Apostolok Cse-

lekedetei a manicheus irodalomban”. — A manicheusok legfontosabb irataiban, különösen a himnuszokban nyoma található annak, hogy a Pál, Péter, András, János, illetőleg Tamás Cselekedetei c. apokrif iratok különösen kedveltek voltak köreikben. Egyébként jellemző manicheus tanításuk, miszerint: Mani a megígért Paraklétosz. A kanonikus iratok meghamisították a Jézusra és apostolaira vonatkozó hagyományt, a kijelentést ő hozta, amit mennyei alteregójától kapott. Ezért a didymosz Tamást igen kedvelik, mert az „ikrek” név alkalom g. spekulációkra. Keresik a mártírium és az askézis témáit. Perzsiában a Szasszanidák előbb pártolták, később üldözték őket. Diokletianus is üldözte őket.<sup>7</sup>

Robert Haardt: „A gnózis-kutatás módszerei”. — Tárgyalja azokat a különböző módszereket, amelyekkel a kutatók a g. eredetét és lényegét meghatározni igyekeztek. Van, aki a görög-hellenista motívumokat, mások a keleti, babilóniai, még inkább perzsa elemeket, megint mások a heterodox zsidó vonásokat látja a legfontosabbnak a g. kialakulásában. Van aki viszont — elismerve a különböző elemek alkímista keverését a kifejezésformákban, a lényegét egy alaplélektani eseményben látja, amikor a szabadító „megismerés” különböző g. szisztemákban megfogalmazódik. A megszólított mivolt lenne az alaplélektani esemény, ez ölt különböző elemekből szőtt ruhát magára egy-egy g. rendszerben. — A tanulmány nyomán annyit világosan láthatunk, hogy nincs sem egyöntetűség, sem biztosnak mondható eredmény a g. eredetének és lényegének összetett problémájában. Az idők változásai közt felvetett módosulásait jobban ismerjük, mint eredetét.

Hans-Martin Schenke: „Az usz.-i krisztológia és a gnosztikus szabadító”. — A szerző az Usz. krisztológiáját csak annyiban érinti, amennyiben annak felépítésénél g. elemeket fedez fel a páli és deuteropaulinus levelekben, valamint a jánosi iratokban. Kimarad pl. a Dávid fia név és történeti szempont. Van a g.-al kapcsolatosan viszont néhány érdemleges megállapítása. Kimutatja, hogy a keresztény g.-ban Krisztus személyét utólagosan építették be a már kialakult g. megváltás rendszerekbe. Hiszen a legtöbb g. rendszerben a megváltás már megtörtént az emberiség történetének kezdetén, amikor az őskijelentés rangrejtve áthatolt az ellenséges fejedelemségek szféráján, hogy mélyre súlylyedt párjához jusson, s azt ismeret közlése útján megváltás, s így felemelkedését mennyei hazájába biztosítsa. — Tagadhatatlan, hogy a levegőbeli hatalmaságok ismert páli részletei így számunkra történetileg egyszerűbben érthetőbbé válnak. — Megkülönböztet a g.-ban egy őskijelentést és az azt követő folyamatot kijelentést, mint ismétlődő szabadítást. Szerinte a Jn ev.-ának a sémája, hogy Jézus az első Paraklétosz, akinek megdicsőítése után jön a más(ik) Paraklétosz, aki folyamatos munkával folytatja az elsőnek egyszerű művét, gnosztikus elemeket tartalmaz.

Wolfgang Schenke: „Jézus halálának gnoszticizáló értelmezése, annak kritikai feldolgozása a Mk evangéliumában”. — A kissé hosszú cím pontosan határozza meg a tanulmány tárgyát. A Mk 15. elemzése során szétfejt két forrást, egyikben felismerhetők az ósz.-i reminiscenciák (21—29 v. elemei), a másik (25—30) jellemzői az órák pontos megnevezése, a nagy kiáltás, a lélek visszatérése mennyei hazájába, és az ósz.-i idézetek teljes hiánya. E második szenvedéstörténeti tradíciót Mk kritikai éberséggel használja fel a végleges reakcióban, s így elveszi gnoszticizáló tendenciáit. E hagyomány mögött a szerző hasonló tanítást sejt, mint amit a korinthusi krisztus-párt mondott, hogy ők már a feltámadott létformát élék, az üdvöt már birtokolják. Minden földi és testi, legyen az a földi Jézus — átkozott és megvetendő (1Kor 12,3). Valószínű — így mondja a szerző és mások is, hogy az írásbeli megelőző szóbeli hagyomány is már többféle színezetű volt. A Mk által g. izétől megfosztott anyag eredetét a hét diakónus hellenistái között keresi, közelebből az antiochiai Nikolaushoz vezeti vissza, mert szerinte a Jel 2,6.15 kisázsiai g.-ai, a nikolaiták szellemi atyja ő volt.



**Karl Martin Fischer:** „A Jn ev. Krisztusa és a gnosztikus szabadító (Vizsgálódások a Jn 10 alapján)”. — A szerző meggyőződése, hogy a Jn ev. g.-okat akar megszólítani és eljuttatni a krisztushitre, ezért alkalmaz pl. a Jn 10 a g. megváltás tanból vett elemeket, amiket azután lényeges pontokon áttör. E lényegi különbségek a következők: 1. Mind az inkarnáció, mind a pásztor Jézus valóságos halála elképzelhetetlen a g. számára, legyen az akár későbbi keresztyén g. 2. A megismerés nem a megismerő lelkén belül megy végbe, mint önmegismerés. Megmarad a megismert Jézus és a megismerő között a különbség, s az ismeretre jutott nem válik maga is kijelentésszöveggé. (Tegyük azonban hozzá, hogy tagadhatatlanul közelít ehhez a gondolathoz mégis a 7,38 ... élő víznek folyamai ömlenek annak belsejéből”. Mintha tudná az evangelista, hogy g. módon félmagyarozható ez a kijelentés, ezért azonnal magyarázó megjegyzést fűz hozzá: „Ezt pedig mondta a Lélek”, s ha ezután azt mondja, hogy „még nem volt Szent Lélek”, azt is jobban értjük, a helyzet ismeretében. Elhárítja ugyanis ezzel a Szent Lélek emanációszerű értelmezését, 39. 3. János nem színezi ki a Jézus felvételét. A hit hit marad, s nem változik spekulatív látássá. — A szerző általában tagadólag kezeli.

**E. Kasemann** állítását, hogy a Jn ev. meglehetősen naív módon vett át sok mindent egyfajta g. gnoszizból.<sup>8</sup> (Azt viszont nekünk kell megkérdőjeleznünk, hogy szerinte a Jn 10 *egyedül csak* a g.-ból érthető meg, hiszen ő maga is hivatkozik ósz.-i pásztor igékre. Továbbá vö. azt az ősbib néprajzi párhuzamot, amelyre más helyen már utaltam.)

**Ernst Haenchen:** „Simon mágus az ApCsel könyvében”. — Az illusztris szerző természetesen nem tud többet mondani a Simon mágus személyéhez kapcsolódó g. tanhoz, mint ami eddig is tudható volt erről az ApCsel könyvén kívül Justin Mártír és Iréneus írásából. Elvégez azonban a 8,4—24 szakaszról egy olyan mesteri elemzést, hogy nagy kommentárja<sup>10</sup> eredményein túl is előhoz új dolgokat. Summázza: Kimutatja, miként törekszik Lukács a hellenista eredetű zsidókeresztyénség, közelebről a hét diakónus, jelen esetben Filep missziói eredményeit alárendelni az apostolok, általa egyedül hitelesnek tartott tekintélyének. Samária már hit- és megkeresztelkedett, s ekkor kiderül, hogy valami még hiányzik, jönniök kell az apostoloknak, hogy kézrátételükkel a Lélek is közöltessék.

**Erich Fascher:** „A korinthusi levelek és a g.” — A szerző különböző álláspontokat elemez abban a tárgykörben, hogy kik voltak tkp. Pál ellenfelei Korinthusban. Úgy tűnik fejtegetései nyomán, hogy más-más ellenfelekről van szó a 1Kor és a 2Kor levélben. Az első levél g.-okat sejtet, akik tagadták a testi feltámadást, a sákramentumokban magukat bebiztosították, s egyben etikailag felszabadítottak vélték, a test szerinti Jézust átkozták. Az is megfigyelhető, hogy Pál ebben a vitában használ g. terminológiát, de nála nem szakad meg a testben szenvedett Jézus és a feltámadott Krisztus egysége, nem törik ketté azonossága. A 2Kor viszont judaizáló ellenfeleket sejtet, akik magukat hébereknek nevezték. Tanulmányát ezzel a konklúzióval zárja: „Pál korinthusi ellenfeleinek problémája továbbra is vitatott marad”. — Hozzátehetjük, hogy ha az 1Kor 1,12 tanúsága szerint több irányzat is volt a gyülekezetekben, akkor eleve nem számolhatunk egyféle ellenfelekkel.

**Günther Baumbach:** „A tévtanítók, akik ellen Pál a Filippi levélben küzd”. — A Fil 3,2—4,1 polemikus szakasz két részre tehető. Az első (2—11) antijudaista, a második (12—4,1) antihellenista tartalmú. Az elsőnél kívülről veszélyeztetni a gyülekezetet a törvényeskedés tévtanítása, a másodiknál belülről jön a veszély, a magukat tökéletesnek vallók részéről, akik a megérkezetség birtokában szabadosságra estek. Pál olyan értelemben tökéletes, hogy nem érkezett még meg. úton van. E kétfrontos harc hasonló a Gal levélbelihez. Megállapítja végül, hogy egyik ellenfél sem nevezhető gnosztikusnak.

**Hans-Friedrich Weiss:** „G. motívumok és gnosztiku-

sok elleni polémia a Kol és Ef levélben”. — Kétségtelen, hogy a Kol levél centrumában egy tévtanítás elleni polemia áll. Nem egészen tisztázott az, hogy ez a tévtan mennyiben nevezhető g.-nak. Az bizonyos, hogy amár Krisztus idvezítő művét kétségbe nem vonták, de kétségbe vonhatták a kozmikus hatalmakra kiterjedő érvényét. Ezért tartották szükségesnek az „angyalok szolgálatát” (2,18). Az Ef levél már nem annyira konkrét herezis ellen küzd. Mindkét levélről megállapítható, hogy egyfajta hellenista keresztyén hagyomány elemeit felhasználva küzdenek a g. ellen, miközben a kettő között húzódik válaszvonal felé tolódónak el. Az idői, eszkatológikus szemlelet helyett hangsúlyosabb a térbeli szemlélet (odafelvalók — földiek stc.). Megállapítható a theologia gloriae, ami helyénvaló a krisztológiában, de meglepő a szoteriologiában („életetek el van rejtve a Krisztussal”, tehát feltámadatok Vele, sőt mennybementetek). Itt bizonyos entuziazmus és perfekcionizmus figyelhető meg. A hívők a keresztségben részesednek ezekben a javakban. Mégis azon, hogy mindkét levél a Krisztus testet, tehát a gyülekezetet, az egyházat történeti adottságnak tekintti, felismerhető az alkalmazott gnosztikus motívumok korrekciója. (Teológiatörténeti sajátosság, hogy amikor valami telfedezés, régi korok kultúrájának, vallási életének egy-egy szelete, írott emlékek nyomán ismeretléssz és megindul a bibliai kijelentéssel való összehasonlító tudományos munka, első időkben *mindent* azal akarnak megmagyarázni. Így volt pánbabilonizmus, majd századunkban pánqumránizmus, s mivel alkalmasabb szó nincs rá —, szólnunk kell arról, hogy a pangnoszticizmus első idői után bizonyára érvényre jut majd az a köztudott tény, hogy nemcsak a g. hatott a keresztyénségre, ill. az Usz.-re. Amit viszont köszönhetünk a g. irodalom ismeretének, s a vele való fáradozásnak az az, hogy amint nem volt külön usz.-i szent nyelv, ugyanúgy az alkalmazott gondolatoknak is megvolt a köznyelve, a „koinéja”. Ezt immár nem lehet tudomásul nem vennünk).

**Günter Haufe:** „Gnosztikus tévtanok elhárítása a Pásztori levelekben”. — *Efézusban és Krétán erős volt a páli tradíció. Erre építve védekezik a harmadik generáció egyháza az egyre erősebben és szervezettebben jelentkező g. herezis ellen, akik szintén felhasználtnak félreértett, túlértelmezett páli tanításokat. Az 1Tim-ban többször is említett „némelek”, mint a polemia stereotíp része, inkább a g.-ok megnövekedett számára utal. Az eretnokség eredetét tekintve zsidókeresztyén motívumokat sejtet a Tit 1,4. Az 1,10-ből meg arra következtethetünk, hogy Kisázsia mindkét eredetű keresztyénsége át meg át volt szöve g. tanításokkal. Tartalmilag kikövetkeztethető egy fajta rajongó szoteriologia: „a feltámadás már megtörtént” (2 Tim 2,18). Valószínűleg a keresztségben költött új élet kegyelmét értelmezték így, a misztériumvallások beavatási szertartásainak analógiájára. Szerepet játszott náluk a törvény, felfűzve sajátos írásmagyarázó spekulációik fonálára. Ide sorolhatók továbbá a kedvelt nemzetségtáblázatok. Etikájukban jelentős helye volt az aszkézisnek, valamint bizonyos étellektől való tartózkodásnak. Házasság, sőt a gyermek nemzése is bűn szerintük. A női emancipációnak is g. motívumai hatottak közöttük. A g.-ban gyakran nők vittek vezető, rajongó szerepet. Ilyen pl. a Pál cselekedetei e iratban Thekla, mint tanító és hirdető. Ezért utasítják a Pásztori levelek a nőket az ún. teremtési rendbe és helyesnek ítélik, ha gyermekeket szülnék. A g.-ok semmibe vették az állami rendet is. Ezért intenek a levelek állampolgári engedelmességre. — A mód, ahogy a Pásztori levelek érvelnek szintén szembeálló. Ellenérvek helyett elég a hagyományra, Pál tekintélyére történő hivatkozás. A heretikus portréja megbélyegző, tanításukat lelcinsnylően említik. A gyakorlati magatartás irányukban: menekülés, elutasítás, elzárkózás. Mégsem adják fel a reményt, hogy megtérhetnek. Ezért az intés eretükben helyénvaló. Megfigyelhető tehát az ignorálás szándéka, mégis következtethetünk arra, hogy a frontok már meglehetősen megmerevedtek. A g. ellen védekező egyház tanításában is módosul azonban pl. a páli kegyelemtan, főként a törvény értelme-*

zésénél, s ezzel tükrözi a keresztyénség polgárisodását és intézményesedését.

Konrad Weiss: „Gnózis a János levelei tükrében, ill. háttérben”. — A János leveleiben sejthető ellenfelek, az eretnekek, akik ellen küzd —, ilyen jellemző vonásokat mutatnak: történetietlenség, direkt, közvetlen istenismeret, a lelki belátás túlhangsúlyozása, büntelenség tudata, Krisztus inkarnációjának, kereszthalálának, vérének, a bűnbocsátnak ignorálása, Jézus Kr. tanításának, példájának mellőzése, megsértése a szeretet parancsának (anélkül, hogy libertinista kilengéseket szemükre tudna hányni). Mindezekből megállapíthatjuk, hogy lényeges elemei hiányoznak a g. tanoknak. Inkább az 1Kor által is támadott hellenista görögök és zsidók szellemisége áll mögöttük. S miként Pál, pl. az 1Kor 2.-ben az ellenük folytatott polémiaiban még g. gondolatokhoz közelálló eszközöket is alkalmaz, ugyanígy itt is találunk hasonló vonásokat: világ fogalma, az Istentől való nemzetség, Isten magvának megmaradása a hívőben. Továbbá Isten megismerése, a Vele való koinónia egy bizonyos szimpátiát mutatnak olyan gondolatokkal, amelyek később heretikus-gnosztikus rendszerek elemeivé válnak. Mégis centrális dolgokban a leghatározottabb: A doketista, tehát aki tagadja, hogy Jézus a testben megjelent Krisztus, az maga az Antikrisztus.

Walter Schmithals: „Az Usz. g. elemei, mint hermeneutikai probléma”. — Mindezek ismeretében, s ezek után mit tegyen az igehirdető? Erre a bennünk is felvetődő kérdésre ad hasznos tanácsokat a szerző, amit éppen ezért kissé részletesebben ismertetek. — Van, aki az Usz. g.-ra utaló elemeit a később kifejtett g. rendszerek előzményeinek tartja. Szerzőnk a másik álláspontot képviseli. Tehát az Usz. idején már volt g., mely zsidó jellegzetességekkel a keresztyénség különböző irányzataival kapcsolatba jutott, vagy ütközött velük. — Ezután elővesz két példát Pál leveleiből, ahol a g. elemek a leginkább szembeötlőek. Nevezetesen a Rm 8,5—11 és az 1Kor 2,6—3,4 részleteket. Az első esetében Pál g. eredetű dualista ellentét-párt alkalmaz: test — lélek. Téves lenne azonban a hermeneutikai eljárás, ha ezek nyomán úgy magyaráznánk a testről, mint a bűn szálláshelyéről. Hogy Pál sem így értette, az már a 11. v.-ből kiderül. A másik részlet szembeállítja a pneumatikusokat, akik Isten Lelkét hordozzák magukban, s ezért szinte közvetlenül értik Isten dolgait, a pszichikusokkal (2,14). vagy testiekkel (3,1). Ezeket a szinte akaratlanul használt terminológiákat nem magyarázhatjuk g. módon, mert teljességgel ellentmondana Pálnak, aki éppen a gyülekezet részletek szakkadottságát akarja helyrehozni. — Ahol Pál ellenfeleiről van szó, hermeneutikailag mindig a róluk alkotott páli képet kell mérvadóknak tartanunk a magyarázatnál, függetlenül attól, hogy megfigyelhető az, miszerint kezdetben néha tévesen, később jobban volt informálva felőlük. Az üdvbizonyosság, a Krisztusban létel kifejezésére mégha itt-ott g. vagy misztériumvallásokból eredő terminológiával él is, de amiért beleállítja az üdvtörténeti „már igen” és „még nem” dialektikájába, tartalmukban máris korrigálja azokat. Két példán szemlélteti a szerző azt, hogy mindig a konkrét helyzetet kell tekintetbe vennünk, ha helyesen akarjuk magyarázni Pált. Ha azt írja a 2Kor 5,6 skv.-ban, hogy amíg testben élünk, távol vagyunk az Úrtól, ez nem jelenti a test megvetésének tanát. Az apostol szándéka itt az ismerettel dicsekvők, a már „uralkodásra jutottak” g. gögijének korrigálása. Megfigyelhető, hogy pl. a Krisztus test képe *mindenütt* parenetikus részekenél található. Tulajdonképpen szándéka ezzel az összes kegyelmi ajándék megbecsültetésével, szemben a gnosztikussal, aki az elragadtatott állapotot tartotta egyedül igazi ajándéknak. Vagy vegyük a Pásztori levelekben levő ama részleteket, ahol az asszonyoknak kategorikusan megtiltja a nyilvános tanítást. Már Korinthusban probléma volt a nők emancipációja g. elvek alapján, miszerint a nemiség, a nemek különbsége mivel teszi, a démonok műve, ezért megvetendő. Az 1Tim 4,3 szerint még házassági tilalmat is hirdettek. Ezzel szemben a levél igent mond a gyermekszülés vállalására. Félremagyaráznánk ezt az anti-

gnosztikus hitvallást, ha pl. a gyermekszülésnek üdvözítő erőt tulajdonítanánk az 1Tim 2,15 (5,14) alapján. Az adott helyzetre vonatkozó korrekciók nem időtlen törvények. Megállapítható továbbá, hogy a Pásztori levelek hermeneutikai modellje más. Ezek a Pál által korábban akaratlanul használt g. terminológiát már tudatosan átrostálják, náluk már nincs nyelvi koncesszió a velük folytatott vitában.

Megint más a helyzet a Jn evangéliumában. János jobban ismeri a g.-okat, mint Pál, s úgy szeretné megnyerni őket, hogy jobban érti azokat, mint ahogy ők önmagukat megérthették. A világ nem azért gonosz, mert démonok teremtették. Az ember tette a jó teremtettséget gonosz világgá. Az Isten azonban szerette ezt a világot. A dualizmus tehát nem ontológiai, hanem történeti és függ az ember döntésétől. Jézusnak „nem e világból való” léte nem jelenti egyben a világnak, testnek (innen van a radikális *szarx* tudatos használata), történelemnek a megvetését. — János tudatosan kerül a Krisztusban való lét g. kifejezését, ehelyett a történeti és döntéstől is függő Krisztusban maradási hangsúlyozza. — Mindezekből azt a hermeneutikai következtetést vonja le, hogy amint az Usz. írói különböző módon, de tekintetbe vették koruk nyelvét és kortársaik hallókésztségét, úgy kell nekünk is ma kortársaink nyelvét és megközelíthetőségét tekintetbe vennünk, mert a „megértés olyan alapvető emberi folyamat, hogy csak az embernek magának a megváltozása tudja a megértés lehetőségeinek a feltételeit is megváltoztatni” (381).

Wolfgang Ullmann: „A g. istenképe, mint kihívás a teológia és igehirdetés számára”. — Az alábbi páli helyeken talál g. fordulatokra: 1Kor 2,10 „Istennek mélységei” (bathosz), tökéletesek” (teleioi), bár itt óv a túlmagyarázástól. A keresztyén g. lényegét nem a krisztológiában látja, hanem az istentanban. Ahogy Simon mágus magát az „Isten nagy erejé”-nek mondta (ApCsel 8,10), a g. legfontosabb tétele az Isten és a Pncuma azonossága, mely eonok során át megszakítatlanul tart. A másik centrum a kijelentés fogalma. Jelölő a g. Hippolyt által idézett definíciója: „A beteljesedés kezdete az ember megismerése a tökéletes beteljesedés pedig Isten megismerése”. Így érthető az ember—Isten, Isten—ember azonossága. Elemzése végén eszméletlenül húzza meg a vonalakat az egyházatyák homouzion tanáig, a „minden szabad nekem” elv alapján minden kultuszellenességig, a negatív teológiáig, el egészen a Fauszt legendáig. sőt az ateizmusig. — Csupán egy megjegyzés mindezekre: Az összefüggések, közvetett hatások elismerése még nem bizonyíték a közvetlen kontinuitás mellett.

Christoph Hinz: „A Krisztusban adott szabadság megőrzése és eltorzítása”. Kísérlet az 1Kor 10,23 — 11,1 (81,—10,22) alkalmazására”. — Bár nincs eldöntve még, hogy az 1Kor levélben kétszer is megtalálható „minden szabad nekem” jelszó népi filozófiai eredetű, vagy g., mégis amellett foglal állást, hogy gnosztikus áramlatok jelszava lehetett. Iréneus (Adv. Her.), valamint más egyházatyák tudósításaiból ismeretes a g. szabadság a test és világ iránt. Voltak ilyen jelszavaik, hogy testit a testinek, lelkit a lelkinék. Ennek párja a krisztológiai és kozmológiai dualizmus. Helyénvaló a szerző megállapítása, hogy az embertársan (azaz épülésén, lelkiismeretén) *tájékozódó szabadság épít*. Az apostol is ebben látta szabadsága korlátait. De nem egy általános humanizmus alapján, hanem a keresztyén kiábrázolóldó váltság és szeretet következtében. Az ismeretet a szeretet korrigálja. Majd ennek a mai problémákra vetített következményeit elemzi eszméletető módon.

Dr. Szabó Andor

## JEGYZETEK

1. Gnosis und Neues Testament (Studien aus Religionswissenschaft und Theologie). Herausgegeben von Karl-Wolfgang Tröger. Ev. Verlagsanstalt Berlin, 1973. 436. o. — 2. Az akkor még egyetlen ismert kódex, ún. Jung kódex alapján: Pákozdy L. M.: „A Nagymadban talált gnosztikus kéziratok bibliai vallástörténeti jelentősége.” Ref. Egyház, 1955.

7. 156–163. Valamint Dr. Walter Beltz: „A gnózis-kutatás jelenlegi állása (Az Adám-apokalipszis a Nag-Hammadiban talált V. kódexben).” *Theol. Szemle*, 1969, 9–10, 266–270. — W. Beltz maga is tagja a berlini munkaközösségnek. — 3. A gnózisról jó összefoglalás olvasható tőle. Vö.: *Umwelt der Urechristentums*. Ev. Verlagsanstalt Berlin, 1967. I. kötetében 371–415. o. — 4. Secretary of the International Comitee for the Nag Hammadi Codices. — 5. Nag-Hammadi-Projetes. Claremont (USA). Institute for Antiquity and Christianity. — 6. Ha jegyzetben is, de idekíváncsiok az az általánosabb művelődéstörténeti megjegyzésem, miszerint nem lehetetlen, hogy a különböző Volga-menti népeket is elértek mandeus hatások. Lehet, hogy e korból ered arameus és iráni szavaink egy része, valamint az ún. szabir magyarok neve is. Az „r” törökös végződés, de a *szab'a (cab'a)* — jelentése „bemerít” — némi tájékozódást nyújthat. Ezek a dolgok még teljesen feláratlanok. Irott anyag nincs. Mégis sejteni engedik, hogy milyen messze jutottak kultúrhatások hullámai. — 7. A manicheizmusról, mint egykori világvallásról már többet tudunk. Azt pl., hogy szent nyelven egy arámmal tűzdeli iráni nyelv, a *szogd* volt. A törkök a szogdoktól vették át az írás ismételtét. Elődeink viszont még talán az Ural menti öshazában érintkezésbe jutottak türk kereskedőkkel. Innen ered a türk és a magyar rovásírás hasonlósága. (Vö. *Kéki Béla*: Az írás története. Gondolat, Budapest, 1975. 122. o.) és talán újabb arameus és iráni szokászat átvétele. — A manicheizmus a 8. szd.-ban eljut Mongóliáig és Kínáig. Az ujgur türki birodalom pl. a manicheizmust tette államvallásá. — 8. *Ernst Kasemann*: Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen, 1971. 3 — 9. „Tallózás és beszámoló”, *Ref. Egyház*, 1975. 2. 42. skv. — 10. *Ernst Haenchen*: Die Apostelgeschichte (Meyers Komm. Abt. III.), Göttingen, 1968. 6

## A francia ökumené történetéből

*Richard Stauffer*: Moise Amyraut un précurseur français de l'œcuménisme, Paris, 54. o — L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des chrétiens (1670–1671) Paris, 1969, 95 o. — D'Huisseau a-t-il plagié Arminius? Paris, 1972, 14 o.

Napjainkban komoly megbeszélések folynak a keresztény egyházak között. A református-evangélikus dialógusnak már jelentős gyümölcse is termett, a leuenbergi megegyezés. De figyelemreméltók az egyéb felekezeti találkozások is.

Kevesen ugyan, de a múltban is voltak előfutárai az ökumenikus gondolatnak, amikor ez még nem volt népszerű, sőt a reformáció két nagy ágában is bizonyos ellenállásra talált. Richard Stauffer párisi professzor két könyve előttünk eléggé ismeretlen területre vezet. A francia protestantizmus két olyan jelentős alakjával foglalkozik, akik hazájukban és ref. egyházukban úttörői voltak az ökumenikus gondolatnak, református és evangélikus, illetve református és róm. kath. viszonylatban. (A harmadik kiadvány csupán rövid füzet, amelyben a szerző cafolja azt a vádat, mint ha d'Huisseau csupán ollózott volna Arminiusból.) Stauffer professzor neve nem ismeretlen előttünk, a párisi ref. teológia egyháztörténésze, ugyanakkor a Sorbonne professzora. Két jelentős, bár terjedelmében nem nagy könyvét a *Theol. Szemle* ismertette (Die Entdeckung Luthers im Katholizismus, 1969/11–12; és *Calvins Menschlichkeit*, 1971 5–6).

Moise Amyraut 1633-tól 1664-ig volt saumuri teológiai tanár. Az 1631-ben tartott charentoni zsinat pozitív foglalt állást az evangélikusok és reformátusok közti házasságkötés és keresztelés dolgában. Voltak, akik ezt helytelenítették és ezeknek írta a szerző első ökumenikus jellegű könyvét a következő címen: „*De secessione ab Ecclesia romana deque ratione pacis inter Evangelicos in religionis negotio constituendae disputatio*”. Az ajánlás a mindössze 18 éves VI. Vilmos hesseni örgrófnak szól (1647), akit franciaországi útja alkalmával ismert meg mint kegyes hívő uralkodót. Nevezett 1661-ben Casselben teológiai kollokviumot hívott össze, amelyen a két egyház teológusai vettek részt. Ha voltak is vitás pontok, nagy eredménynek számított, hogy egymást kölcsönösen testvérnek és Krisztus egyháza valódi tagjainak ismerték el. Amyraut-t ez a tény lelkesedéssel töltötte el. Még egy második ökumenikus vonatkozású könyvet is írt, az

„*Eirénikon sive ratione pacis in religionis negotio inter Evangelicos constituendae consilium*”-ot (1662).

Amyraut felismerése az volt, hogy a két egyház között nincs áthidalhatatlan ellentét. Ha azonban a lényegre nézve megegyeznek is, vannak közöttük eltérések. Ezek egy része elviselhető, mert nem érinti az üdvösséget. A másik része öt csoportra osztható: a keresztiségre, az úrvacsorára, Krisztus személyére, a predestinációra és a gondviselésre vonatkozóan. A szerző sorra veszi és elemzi e vitás tételeket. Kimutatja, hogy még ezekben sem állnak fenn áthidalhatatlan ellentétek. Az úrvacsorát illetően pl. idézi a híres marburgi megbeszélést, amelynek folyamán Luther és Zwingli kijelenti, hogy ebben a kérdésben nincs ugyan megegyezés köztük, de mindegyik fél szeretetet tanúsít a másik iránt és kölcsönösen kéri Istent, hogy vezesse el őket az igazságra. Amyraut ennek értelmében lehetségesnek tartja az intercommuniót a két egyház között.

Hogyan gondolja el Amyraut az egység útját? Először is fontosnak látja, hogy a két egyház teológusai találkozzanak és beszélgessenek egymással. E találkozások akkor lesznek gyümölcsözőek, ha a résztvevők három dolgot állandóan szem előtt tartanak: 1. győzzön az igazság szeretete; 2. az igazság kérdésében ne a szavazatok döntsenek; 3. ne keverjék össze az eltérő nézeteket, mert ezzel csak újabb vitáknak adnak tápot. A szerző még a személyes találkozásoknál is nagyobb jelentőséget tulajdonít a levélbeli érintkezésnek. A két egyház közeledésében jelentős szolgálatuk van a lelkipásztoroknak, a zsinatoknak és a fejedelmeknek is. A lelkészek pl. kerüljék igehirdetéseikben a vitás kérdéseket.

Milyen következtetésre jut Stauffer a könyv végén? Csodálattal adózik a két ökumenikus könyv írójának, akiben valódi hívőt és teológust lát. Felteszi a kérdést, vajon volt-e maradandó, történelmi hatása Amyrautnak. Rámutat arra a figyelemreméltó tényre, hogy az angol kvéker *William Penn*, Pennsylvania későbbi kormányzója azért hagyta ott az oxfordi egyetemet, mert Saumurban óhajtott tanulmányait folytatni. 1661-től 1664-ig volt Moise Amyraut tanítványa és talán vendége is. Feltehető, hogy a későbbi államférfiben az amyrauti gondolatok ihlették meg az egyetértés iránti érzéket. Ha ez így van, akkor Amyraut ökumenikus öröksége — némi taneli módosulás után — Pennen keresztül válhatott a Barátok Társaságának szellemi közkincsévé. Stauffer úgy látja, hogy a két francia történelmi protestáns egyháznak ma is sok tanulnivalója van az egykori saumuri professzortól.

A Napkirály uralkodásának kezdetén jó lelki légkör alakult ki a róm. katolikusok és a reformátusok között. Ekkor, 1670 elején jelent meg Saumurban egy névtelen szerző műve: „*La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrestiens sous une seule confession de foy*”. A közvélemény mindjárt Isaac d'Huisseau-t vélte a szerzőnek, a saumuri ref. lelkipásztort, az ismert személyiséget, akit három ízben is megválasztottak az akadémia rektorának és aki nagy szolgálatot tett a francia ref. egyháznak azzal, hogy szerkesztette a „*Discipline des Églises reformées de France*”-t. A szerző névtelenségét különféle okokra vezették vissza. de d'Huisseau fiának 1695-ben kell levele kétségtelenné teszi a saumuri lelkipásztor szerzőségét.

A könyv előszava egycsapásra elárulja a szerző célját. Elszomorodva látja az Isten Fia hozta szent váltság nyomorúság megosztottságát és évek óta azon tűnődik, hogyan lehetne ezt megszüntetni. Könyve első fejezetében a megosztás természetét és következményeit vizsgálja. Siratja a harcokat, amelyek megbontják a kereszténységet és amelyek annyi bajt, keserűséget, megütközést okoznak. A megosztás okai közt szerepel az emberi gőg, amely megváltoztatta az Isten Fiának tanításában jelentkező tisztaságot és szentséget. Kora felfogásának megfelelően mindenesetre különbséget tesz a vallás tanításai tekintetében lényeges és kevésbé fontos elemek közt. Az okok közt említi azt is, hogy eltértek a Szentírástól és ezzel annyi tekin-

télye lett az embernek, mint Istennek. Harmadik okként felhozta az emberi „körmönfont ürügyet”, amely egyeseket arra vitt, hogy saját boldogulásukat szolgálják a világban.

Ezután az eszközöket vizsgálja, amelyek egy hitvallásúvá tehetik a keresztyéneket. Öt ilyen sorol fel: 1. Le kell mondani az előtételekről, csakis Isten dicsőségét és a lelkek üdvösségét kell szem előtt tartani. 2. Szilárd fundamentumra kell támaszkodni, ez először is a Szentírás, azután az Apostoli Hitvallás. 3. A Bibliában három elemet különböztet meg: a dogmákat, a fegyelmi és liturgiai szabályokat, továbbá az erkölcsi előírásokat. Megállapítja, hogy vitára okot csakis a dogmák adhatnak. 4. Az írásban további szelektálást hajt végre, megkülönbözteti benne a vallás titkait, a történeti elbeszéléseket és a jövődöleéseket, a profeciákat. 5. A megosztás okai csak a vallás titkaiban kereshetők. Itt is további szűkítést végez, amennyiben megkülönbözteti a lényeges és szükséges dogmákat a kevésbé fontosaktól. De hol van a kritérium? Azok a tanítások, amelyeket a Biblia nem jelent ki egészen világosan, nem lehetnek lényegesek. Melyek számára a fontosak? Itt az Apostoli Hitvallás tételeit veszi sorra, viszont kizárja a lényegesek közül Isten titkos végzéseit, a predestinációt, Jézus Krisztus kettős természetének kérdéseit, a Szentháromság titkait stb. Illesztrációként felhozta azt az elképzelt esetet, hogy egy keresztyént a vihar Dél-Amerika szélére sodor. Az illető csak a Credót ismeri, viszont azt hittel vallja és elkezd tanítani rá a vad bennszülötteket. Vajon ha elfogadják, nem nevezhető-e igazi keresztyéneknek, még ha nem ismerik is a minket túlterhelő sok kérdést?

D'Huisseau ezután megvizsgálja terve megvalósításának útjait. Fontosnak látná az „unionista” irodalom terjesztését, a felekezeti megbeszéléseket, serkenteni kellene szerinte a fejedelmeket, akik sokat tehetnek. Meglehető optimizmussal nézi elgondolásait. Foglalkozik a kifogásokkal is, amelyek érhetik elképzeléseit és ezeket igyekszik előre megcáfolni. Ezután összefoglalja tervének előnyeit, köztük első helyre teszi az erkölcsök várható megjavulását.

Stauffer rövid kritikai méltatást ad d'Huisseau gondolatairól. Megállapítja, hogy a könyv a tanítás vonalán egvedülálló merészséget tanúsít a maga korában. Amikor azonban elsősorban a keresztyénség etikai tanításait helyezi előtérbe — mint jóval később a XIX. század protestantizmusa — az ekkleziológiát feláldozza az egység kedvéért. Hajlamos rá, hogy a látható egyház területén tabula rasát csináljon. Lényegében elveti a református orthodoxiát, teológiailag Arminiust követi, sőt nincs messze a szentháromságtagadó Socinustól sem.

**D'Huisseau első elítélése.** A „La réunion du christianisme” első néhány olvasója között csak egy volt, aki elítélte: a dogmatikai professzor *Étienne Gaussen*, de előbb maga is ajánlotta a könyv kiadását. De hamarosan megváltozott a helyzet. Stauffer véleménye szerint elsősorban nem teológiai okok játszottak közre, hanem főként személyiek, mélyszéges neheztelések, be nem vallott ellenségeskedések. D'Huisseau-nak egy sorozat személyes ellensége volt a lelkészek soraiban, sőt Móise Amyraut-val is feszültségbe került. Kollégái csak az alkalmat várták, hogy leszámoljanak vele. Ekkor történt Gaussen megfordulása is. Amikor ő lett Amyraut utódja a saumuri teológiai akadémia katedráján, hadat üzent mindenkinek, akinek valamilyen viszálya volt nagynevű elődjével. Kitért a felekezeti szennvedély azok részéről, akik hívek akartak maradni atyáik örökségéhez. A konzisztórium mérték nélküli ítéletet hozott d'Huisseau ellen, amely ellentétben állt a Disciplinnel: nemcsak letette, de ki is közösfítette. Barátai azonban védelmére keltek, három művet is kiadtak érdekében — ezeket Stauffer ismerteti — de válasz nélkül maradtak, sőt maga Gaussen sem válaszolt.

**A második elítélés.** Gaussen hallgatása nem azt jelentette, hogy letette a fegyvert, sőt még harsogóbb elítélést készített d'Huisseau ellen. 1670 szept. 18-án

ült össze a saumuri zsinat, amely előtt d'Huisseau kijelentette, hogy hű a református hithez és kész elítélni a tévedéseit, ha meggyőzők ezekről. Az ítélet ezáltal is súlyos volt, megfosztották hivatalától, eltiltották az úrvacsorától. A feljegyzések szerint csodálatos méltósággal fogadta az ítéletet és ennyit mondott: „Az emberek elítéltek egy olyan tárgyban, amiben lelkiismeretem egyáltalán nem vádol.”

**De la Bastide fellépése.** Az első irodalmi támadás d'Huisseau ellen a charentoni presbiter, de la Bastide részéről jött 1670-ben: „*Remarques sur un livre...*” címmel. Egyfelől helytálló, másfelől alattomos kritikát gyakorló könyv ez. Mind a reformátusok, mind a katolikusok előtt le akarja járítani D'Huisseaut. Névtelen szerzőtől választ is kapott rá „*Remarques sur les remarques...*” címen, ez azonban, pamflet, teológiai mélység nélkül, képtelen megcáfolni a Remarques teológiai érveit, csak sajnálni lehet fölényes hangjáért.

**Jurieu közbelépése.** 1671-ben emelkedett a vita színvonalára, amikor Pierre Jurieu mer-i lelkész, később sedani professzor kiadta a „*L'examen du livre de La réunion du christianisme...*” c. könyvét. A szerző hangsúlyozza, hogy személyesen nem ismeri a „La réunion” íróját, de azzal vádolja, hogy szellemében nem protestáns, kedvez a római egyháznak, keresi kegyüket. Allítja, hogy könyvét a rom. kath. egyház is csak elítélné és ha a szerző az inkvizíció országában írta volna, sem ő, sem könyve nem kerülne el a máglyát. De nem a személyes támadás az érdekes, hanem a könyv teológiai tartalma. Jurieu nem helyteleníti a könyv szándékát, de szerinte az eszközöknek legitimeknek kell lenniük. A keresztyének egyesítéséhez három út vezet: 1. a reformációé, 2. a csend útja, amikor már egyetértésre jutottak a viták elcsendesedése után 3. a türelem (megegyezés a fő pontokban, egymás elhordozása minden egyéb területen). Megállapítja, hogy a „La réunion” sem az elsőt, sem a másodikat nem képviseli, a türelemnek ilyen fajtája meg az ördög találmánya, elvetették már az apostolok és az egyházi atyák is. Ezután Jurieu a saját nézeteit adja elő. Érthetően módon még szélesebb alapokra helyezkedik, mint akit vádol. Nem tudja megérteni, hogyan lehet valakit kiközösíteni csak azért, mert más a véleménye a megigazításról, a jócselekedetéről, a predestinációról stb. Különös érvelés! Jurieu veszélyesen lekiicsinli a dogmatikai kérdéseket. Nem csoda, hogy a saintonge-i zsinat neki sem adja meg az orthodox jelzést. Amikor pedig a saját gondolatát fejti ki, álláspontja alig tér el az általa elítélt könyvtől. Még egy könyvet írt Jurieu, a „*Considérations*”-t, ez válasz a d'Huisseau barátai által kiadott három könyv egyikére, az „*Apologie*”-ra. Óvakodik d'Huisseau nevének kiejtésétől, de azzal vádolja, hogy azoknak kedvez, akik vallást változtatnak és csodálkozik rajta, hogy a letett saumuri lelkész még nem tért át a római egyházba. Jurieu írására közvetlen válaszként jelent meg egy névtelen szerzőtől származó mű, a „*Lettre écrite a Monsieur d'Huisseau...*” a megfosztott saumuri lelkész érdekében. Azt akarja bizonyítani, hogy Jurieu nem lehet az „Examen” írója, az csak Gaussen lehet. Ez a feltevés valószínűtlen. Később a szerző maga is árnyalja álláspontját: az „Examen” Jurieu írta, de Gaussen emlékezései alapján. A „Lettre” végső fokon felhívja d'Huisseau-t, kímélje Jurieut, aki csak Gaussen „szegény balekja” volt. Stauffer szerint a „Lettre” tételel el kell vetnünk, nemcsak azért, mert Jurieu elutasította, hanem azért is, mert nem felel meg Jurieu jellemének: egy ilyen edzett ember még karrierje elején sem fogadhatta el, hogy Gaussen statisztája legyen.

**D'Huisseau közbelépése és Jurieu reagálása.** Az ítélet saumuri lelkész hallgatni akart addig, amíg össze nem hívnak új gyűlést ügye kivizsgálására. De az „Examen” megjelenése arról győzte meg, hogy nem hallgathat tovább. Megírja a „*Réponse de Monsieur d'Huisseau au livre intitulé Examen du livre de La réunion du christianisme*”-c. könyvét. Ebben — néha patétikus hangon ártatlanságát hangoztatja. Ami személyét illeti, megerősíti törhetetlen hűségét a pro-



## Az órálló riadót fúj

Gunnar Myrdal: *Korunk kihívása: a világszegénység — egy szegénység elleni világprogram vázlata* — 1970. Gondolat kiadó Budapest 1974. 633. old.

A széles látókörű, Nobel-díjas svéd közgazdásznak első nagy könyve, az *Asian dráma* (Vizsgálat a nemzetek szegénységének okairól) a dél-kelet ázsiai helyzetet elemezte. Annak részben összefoglalása, részben folytatása ez a könyv, melyben már az egész földre kiterjed a szerző figyelme. Az ezékieli órálló felelősségével emeli fel szavát a fejlett országok közvéleménye előtt: rámutat a veszélyre, de részben megjelöli a kivetető utakat is. Könyvét nemcsak azoknak kellene elolvasniuk, akik a külkereskedelem révén közvetlen kapcsolatba kerülnek a fejletlen országokkal, hanem szinte a „folle lege” parancsával minden értelmiséginek, mert így érthetőek meg mindazok az események és az ezekről szóló híradások, amelyek a harmadik világban történnek, vagy onnan jelentést adnak.

Az igazságot szenvedélyesen kutató szerző művét egyrészt páratlan precizitás, korunk gazdasági és politikai szövevényei közti határozott eligazodás, ugyanakkor tiszta, érthető stílus jellemzik. „Ohajunk, hogy bár csak mi tudósok általában jobban meg tudnánk fejteni jó előre a »mene mene tekel ufarszn«-t s így társadalmainkat ne érné rendszeresen meglepetés s ne kellene rögtönözniük politikájukat!” — írja

Első és egyik legfontosabb javaslata — amit mi is át kellene vegyünk — az, hogy a divatosá váló „fejlődő országok” kifejezés helyett: fejletlen országokról beszéljünk, mert a „fejlődő országok” kifejezés azt a látszatot kelti, hogy csupa fejlődő országról van szó, holott némelyik stagnál, sőt vannak visszafejlődő országok is! *Bognár József* akadémikus, a Világgazdasági Kutató Intézet igazgatója e könyv Utószavában legszabatosabbnak a „gazdaságilag fejletlen” vagy „gazdaságilag gyengén fejlett” megjelölést tartja, mert nagy kulturális örökséggel rendelkező országok is tartoznak e kategóriába (India, Kína stb.). Ezekben az országokban nem volt ipari forradalom és elmaradtak annak társadalmi-műveltségi kísérő jelenségei is, de éppen ezért — ez másik fontos megállapítása — a fejlett országok tapasztalatai nem tekinthetők túlságosan mérvadónak, mikor azt kell eldönteni, mit kell tenni a fejletlen országokban.

Myrdal egyformán fontosnak tartja a gazdasági és a nem gazdasági tényezőket és leszögezi, hogy a fejlett országok fokozott segítsége nélkül nem tudják megvalósítani az esedékes reformpolitikát a fejletlen országok.

Első nagy problémakör az *egyenlőség kérdése*. A fejletlen világ túlnyomó részében merev társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek vannak, s ezek az utóbbi időben csak növekedtek. Sajnos a népi vallások is erősítik az örökölt társadalmi egyenlőtlenséget és erősítik a társadalmi tompultságot. Rájuk nézve jogosult *Marx* megállapítása, hogy a vallás a nép ópiuma. A tömegek többnyire passzívak, jelentős változást az államcsínyek sem hoznak, mert csak azzal a következménnyel járnak, hogy a felsőbb osztály különböző csoportjai közt átrendeződtek a hatalmi pozíciók. A tömegek politikai passzivitása alól kivétel Dél-Ázsiában a vietnami nép.

A fejlett országok a pénzügyi és katonai segélyeket tudatosan reakciós rendszereknek folyósították, miközben a néptömegek hiányos táplálkozása, a demográfiai robbanás és az élelemtermelés lassú növekedése a világéhínség rémét idézik fel.

A földreformot a földbirtokosok — a hivatalnokokkal szövetkezve — rendszerint megakadályozzák, ezért a fejlett országok egyik fontos feladata, hogy ne erősítsék azokat az érdekeltségeket, amelyek leállítják a reformokat a fejletlen országokban.

Az oktatásügy közreadott statisztikai rendszerint túlságosan „szépített”-ek ahhoz, hogy megbízhatók legyenek.

Az ember kezébe adja azt a vezérfonalat, melynek segítségével képes megérteni és megváltoztatni a világot. Formálni a történelmet. Az emberek nemcsak szereplői, hanem szerzői is drámájuknak: maguk csinálják történelmüket. Marx kimutatta, anélkül, hogy elért volna a történelmi kauzalitás elvétől, hogy a történelmi folyamatok nem az emberek cselekvéséből függetlenül valósulnak meg. Amit történelmi szükségszerűségnek nevezünk, az maga az embernek történelmi — társadalmi gyakorlata. És ez a gyakorlat nem áll szemben az emberekkel, mint valami tőlük független, objektív dolog, hanem éppen ellenkezőleg az emberek cselekvéseiből tevődik össze, mint azok szükségszerű eredménye. A szabadság és a szükségszerűség viszonyában gyakorta megfelelkeznek arról, hogy a tudatos teleológia és a vak determináció, a céltalan kauzalitás közé beekelődik közvetítőként az élő organizmus, az élet öntudatlan teleológiája, és ez a tényező viszi bele a kettő konfliktusába azt a sajátosan emberi dimenziót, minőséget, amit érzelemvilágnak, érzékiségnek nevezünk. Marx mondja egy könyvünkben nem szereplő tételében: „az ember, a valóságos eleven ember az, aki mindenben tesz, rendelkezik és harcol; nem a »történelem« az, amely az embert eszközül használja fel a maga — mintha a történelem valamilyen különálló személy volna — céljainak keresztülvitelére, hanem a történelem nem egyéb, mint a maga céljait követő ember tevékenysége”.

Ezért állíthatja Gyertyán Ervin: „Nem a történelemnek van célja velünk — a történelemnek nincs célja, csak oka: a történelem nem alany, hanem állítvány —, nekünk van célunk a történelemmel — mi magunk ígérjük önmagunknak a jövő ígéretföldjeit felismert, vagy annak vélt lehetőségeink alapján; a történelemfilozófia alapkérdése: hogyan harmonizálnak történelmi-társadalmi céljaink történelmi-társadalmi feltételeinkkel, hol és miért keletkezik megvalósításuk során az a bizonyos engelsi — lenini más szándékunkon kívüli”. A történelemfilozófia etikájára és aktualizására is rámutat ez az idézet; a történelemfilozófia az emberi élet mindennapi gyakorlatának ihletőjévé lehet, anyagi erővé válhat.

Aszmuusz tanulmánya alapos elemzésekkel és érvekkel mutatja ki a tárgyalt filozófusok és filozófiájuk társadalmi gyökérzetét, osztálykötődését; meggyőzően bizonyítja, hogy a marxizmus felszabadít a történelmi fatalizmus ember-kicsinyítő, élet-leigázó, cselekvést-bénító szuggesztíója alól. Az ember nincs úgy a körülmények hatalmában, mint a médium a hipnotizőrében. „A körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket” (Marx). Marxnak és a marxizmusnak éppen az ad nagy jelentőséget, hogy fel tudja mutatni mind a történelem addig rejtett törvényszerűségeinek tudományos magyarázatát, mind az ember történelem-alakító képességét és lehetőségét.

A szerző nagy anyagismerettel és logikusan adja elő mondandóját, sajnos néha inkább pamfletistához illő túlátlalánosító fölényeskedéssel fogalmaz; csak egy kirívó példa: „a (19.) század polgári természettudománya létrehozta a maga lapos, korlátolt empirizmusát”. Vajon csak ezt hozta létre Darwin, Mendel, Pasteur, Koch, Helmholtz, Bolyai természettudományos százada?! Kár, hogy a Hegel utáni polgári filozófusok közül csupán Rickerttel és Spenglerrel foglalkozik, ők ugyanis aligha tekinthetők a kor legjobbjainak, az utóbbi különösen nem. (bár érthetően szükségesnek látszott Hitler uralomrajutásának idején hadbaszállni Spengler ellen.)

A fordító Szűszmann György általában korrekt munkát végzett, eltekintve némi nehézkességtől; de el kellett volna kerülnie az „alacsony szinten mozog Stuart Mill munkáinak filozófiai alapja”-féle sutaságokat (hiszen nagy baj, ha mozog az alap, még filozófiai alap esetében is).

tb

nek. Myrdal helyteleníti azt a különben igen elterjedt szemléletet, amely egyszerűen: pénzügyi ráfordítás és — elért eredmény szerint akarja értékelni az egész oktatást. A gvarmati korszak úgy ért véget, hogy a néptömegeket többnyire még a szele sem érte semmiféle formális oktatásnak, sajnálatos, hogy a közép- és felsőfokú oktatásban a szakmai képzéssel szemben a „rangosabbnak” elismert és kevesebb költséget igénylő humán képzést valósítják meg.

A földtulajdon monopolizálásával együtt a műveltség monopoliuma az egyenlőtlenség legfőbb tényezője írja a szerző, de arra is figyelmeztet, hogy bármely hagyományos kultúrának a modernizálás befogadására való előkészítése bonyolult feladat, nem elég egyszerűen átvenni a fejlett világ módszereit. Sokszor a fejletlen országból érkezett egyetemi hallgatókat olyan képzésben részesítik a fejlett országokban, mely nem felel meg hazájuk követelményeinek, sőt esetleg többen a „brain drain” hatására külföldön maradnak.

Fontos megállapítása, hogy valamennyi fejletlen ország — bár eltérő mértékben — „erőtlen állam”, azaz ezekben a törvények betartása hiányos, a közhivatalnokok sokszor éppen azokkal árulnak egy gyékényen, akiket nekik kellene megrendszabályozniok. Általános a korrupció is. A fejlesztési irodalom rendszerint elhallgatja ezt a kényes kérdést. A nyugati konszernnek képviselői gyakran megvesztegetik a magasrangú kormánytisztviselőket, hogy céljaikat elérjék. Fontos lenne, hogy a fejlett országok saját állampolgáraik külföldi korrupciós eljárásait ugyanúgy büntessék, ahogy odahaza büntetik.

A tőkemozgásról és a kereskedelemről szólva tévesnek tartja azt a sokat hangoztatott tételt, hogy a nemzetközi kereskedelem egymagában megnyitja az utat a különböző országok jövedelmei közli fokozatos kiegyenlítésre, ez inkább csak az egyenlőséget növeli. A fejletlen világ nagy része kényre-kedvre ki van szolgáltatva a piaci erők játéknak, az alacsonyabb szinten álló országok pozíciója egyre gyöngyül, adósságtérheik növekednek.

A fejlett országoknak egyoldalúan meg kellene nyitni határaikat a fejletlen országokból származó import előtt, de ezen túlmenően is meg kellene találniuk a módját annak is, miképpen mozdíthatnák elő a fejletlen országból származó importot.

„Opportunisták szemfényvesztés segélystatisztikákkal” címen külön fejezetben szól arról a képmutatásról, amit statisztikák eltorzításával követnek el a nem is olyan önzetlen segélyosztó hatalmak. Megállapítja, hogy a külföldi segélyek és befektetések sokszor az oligarchikus vezetőréteg gazdasági és politikai hatalmát növelik, csak néhány országban jutottak túl egy szélesebben alapozott ellenzéki mozgalom kezdeti szakaszán. Sokhelyütt a demokráciát csak azért hangoztatják, hogy igazolják a gyökeres reformok elodázását.

A közgazdászok, a társadalomtudósok felelőssége nagy, mert ők alkotják az ésszerű és a tényleges politikai döntések közli lanszemeket, írja a szerző, de hozzászól, hogy aki befolyásolni akarja a döntéseket, annak nemcsak kollégáit, hanem az egyszerű embereket is meg kell győznie, tehát világosan kell írnia.

A Latin-Amerikai puskaporos hordó című függelékben rámutat, hogy a kontinens elérkezett az eszmék és erők erőszakos összecsapásának szakaszába. Szerinte az amerikai nemzet liberális hagyományainak megfelelően az Egyesült Államoknak újra kellene fogalmaznia a latin-amerikai országokkal szembeni politikáját és el kellene tűrnie, sőt elő kellene segítenie amerikai vállalatok nagyarányú államosítását.

Egész könyvének végig húzódik a radikális reformok sürgős szükségességének hite, de nem mutat rá a szocializmusra, mint kivezető útra, bár sokszor elismeri, hogy a kommunista rendszer következetes a problémák megoldásában és jó eredményeket ért el sok területen. Bognár József ezért méltán nevezi „nyugtalan keresőnek” Myrdalt.

Könyve elolvasását mindenkinek ajánljuk, aki pontosabban kíván tájékozódni a harmadik világról.

Dobó László

## Folyóiratszemele

# Reformatio

## Euthanasia

Helyes és téves euthanasia

H. M. Koelbing:

Richtige und falsche Euthanasie. Reformatio, 5.75. 264—270. oldal.

1. Eredeti értelmé szerint az ókorban a jó és könnyű halált jelentette. A XVI. században: segíteni a gyógyuló és haldokló beteg. Humánusabb gyakorlat szerint a haldoklótól sem szabad megvonni a segítséget. A XIX. század felfogása: az orvos úgy segítse a haldoklót, mint legközelebbi rokonát. A felvilágosodás óta természetes orvosi kötelesség a szenvedésteli halál enyhítése orvosi segítséggel.

2. Mai bizonytalanság: A mai orvostudomány lehetővé teszi, hogy bizonyos esetekben a természetes végpont túl megnyújtsák az emberi léte. Ez vezethet gyógyulásra, de szenvedésteli vegetáláshoz is. Kötelessége-e az orvosnak a két eredményű, hosszabbító kísérlet és a természetes végpontnál, reménytelen esetben a fájdalommentes halál segítése? A passzív és aktív euthanasia fogalmának ismerete segít a választásban.

Passzív euthanasia névezi a szerző azt a magatartást, mikor kikerülhetetlen, hamar bekövetkező halálról van szó: az orvos lemond minden módszerről, ami meghosszabbítása lenne a végére jutó életnek, de használ mindent, ami a szenvedést könnyíti.

Aktív euthanasia az idő előtti élet — befejezésének segítése lenne. Ez gyilkosság! Tisztázza a szerző

a „kegyelmi ölés” fogalmát is: (Gnadentötung). A személyesen motivált és szociálisan gyakorolt formáról tudunk. Az utóbbi az állam állítólagos érdekéből történt a nácizmus idején. Platon és spártai ideál is ez volt: alacsony rendű élet (lebensunwertes Leben) elpusztítása, magukra hagyása. Orvos ezt nem teheti, egyáltalán az ember.

3. Hippokratési erkölcs és a keresztényiség. Ismerünk Platon korából egy orvosi esküt: Keppességem szerint segítek, óvakodom, hogy ártsak, kérésre sem adok halálos szert, nem tanácsolok ilyet, nem abortáltatok... Az élet felettlen tisztelete szólal meg itt: az anyaméhtől az utolsó percig! Független ez a magatartás minden külső elvárástól. Az életért dolgozik, konzekvensen nem használja tudását ellenkező célra. Ez teremti meg a nélkülözhetetlen, orvos

iránti bizalmat. Koelbing hangsúlyozza: „Hívő zsidók, keresztényeknek, mohamedánok számára az élet és halál Istentől adatik. az ember ebbe önhatalmúlag nem nyúlhat bele.” A szenvedés Isten megpróbáló tette lehet. Ez a fel fogás a mai embernek nagyon idegen. „Hallatlan dolog”, amit a fejlődésnek már rég ki kellett volna küszöbölni — így vélekedik sok mai ember. A szenvedés illegális- sá nyilvánításától egy lépés csak az ún. kegyelmi ölés. Egyszerűbb megszüntetni az ember nézete szerint az életet, mint együttér- zéssel körülvenni.

4. Megengedett-e a kegyelmi ölés? Napoleon egyszer megkér- dezte sebészét, vajon nem lenne- e emberségebb a halálos sebesül- teket halálra segíteni. Orvosa azt válaszolta: Kezelní, nem ölni jött a katonák közé. Köznapi vonatko- zásban; szóba jöhet-e ez a „segí- tés mód”, pl. gyógyíthatatlan be- tegségnél, újabb szenvedés alkal- mával, ha a beteg is azt mondja: elég! Egészen specifikus esetben adható-e halálos injekció? Az egy- értelmű, etikus válasz: *Egy em- bernek sincs erre joga!*

5. A halál respektálása. Az or- vos nem jogosult az élet értékét megítélni és lezárni az életfunk- ciót. De kötelessége-e tudással, technikával meghosszabbítani a haldokló életet, a halált megnehe- zíteni? Az utóbbira semmiféle norma nem kötelezheti. Különbsé- get kell tennie *előtti és termé- szetes halál között*. Ez tisztázni segít az etikus magatartásban: kötelessége minden eszközzel aka- dályozni, menteni az idő előtti halálból, de nem lehet kötelessé- ge a természetes halál útjába ál- lás, amely mint a pubertás vagy mint a fogamzóképeség elmara- dása jelentkezik. Albert Schweit- zer élet iránti mély tiszteletét idé- zi a szerző, miszerint: az élet mindig személyes élet. Nem össze- egyeztethető az emberi méltósággal a vegetatív életben tartás, ha a személyiség elpusztult és nincs remény a helyreállítására. Saját végkímülésre is ezt óhajtotta Al- bert Schweitzer. „Az élet iránti mély tisztelethez hozzátartozik a halálnak kijáró tisztelet is.” — summázza véleményét a cikk szer- zője.

*Van-e joga az embernek a sa- ját halálához? (Passiv euthanasia)* J. Moltmann: *Hat der Mensch ein Recht auf seinen eigenen Tod?* — *Reformatio*, 5.75. 261—264. old.

1. Köztudott: az ember halandó. Ki tudja, hol és miképp halnak meg emberek? A haláltapasztalás korábban része volt az életélmény egészének. A kórházba és öreg- otthonba szállítással *izolálódik* a bajban levő és szenvedése a tár- sadalomtól. Instrukcionált lesz a szenvedés és halál. Így az ember előbb meghal szociálisan, mint fi- zikailag. Teher a súlyos beteg és haldokló — mondja Moltmann. Eltávolítja és ez kifejleszti benne a szenvedés iránti közömbösséget és szeretetlenséget. Nincs meg az élet egységben látása, amihez a halál élménye is hozzátartozik.

2. Az orvos elsősorban az idő előtti halál ellen küzd. Általános elvárás: az orvos hosszú, egészsé- ges élethez segítsen. Ha bizonyos a kórházi beteg közelgő halála, gyakran elkülönítik. Ez az újabb izoláltság, az emberi lényt meg- alázó magány kétszeresen terhes lehet. Tapintatból nem közli az orvos legtöbbször betege bekövet- kező halálát. Megfigyelték, azért is titkolják, mert a tényközlés után még kellene „valamit” mon- dani, s erre sok egészségügyi kép- telen, nehezebbre esik. A halál or- vosilag életfontosságú szervek el- halásával áll be. Manapság az agyvelőelhalást tekintik a halál *realszimbólumának*. A fejlődés eredménye, hogy az orvostudo- mány a halál után is tud emberi szerveket „életben tartani”. Ezért fontos tisztázni — írja Moltmann —, mi a halál, milyen joga van az embernek a saját halálára és miképp halhat meg méltósággal.

3. A halálnak nemesak testi, hanem emberi dimenziói is van- nak. A középkor tanította a halál művészetét. Begyakorolni nem le- het, de készülni a halálra segítsé- get jelenthet az élő számára. A tudatos halál önmagunk bizalom- ba való odaszánása. „Mi lenne a hit és bizalom az életben más, mint magunkat arra rábízni, ki az életet adja... tudatos halál, arra hagyatkozni, ki elveszi az életet” — állapítja meg a szerző. Szemé- lyes életünk elfogadását és ha- lálra adását átfogja „az isteni élet nagyobb titka” adta magát érettünk, hogy minket magához vegyen! Találó Moltmann meg- jegyzése: „A haláltól való mo- dern félelem: a *bizalomra való képtelenség*.”

4. Az életmeghosszabbítás ön- magában még nem teszi az életet értelmessé. Az ad értelmet az életet hosszabbító orvosi művé- szetnek, ha a páciens az életet tu-

datosan éli és szeretetben tud a halálra készülni. A betegség elle- ni harcnak többnek kell lenni „halálüzésnél”. Az ember élheti halálhoz való jogát azzal is, hogy elbúcsúzik, átgondolja életét, tes- támentumot hagy: „... mestersé- gesen ne tartsák életben, amikor az élet elviselhetetlen, vagy többé már nem szolgál rá az emberi élet névre”. Aktív életkioltásra nem kérheti az orvost, de joga van arra, hogy békén hagyják, ha nincs kilátása. Az orvostudomány fejlődésével ez egyre aktuálisabb kérdés lesz. Moltmann szerint az „ars moriendi”-t időszerűen így foglalhatjuk össze: ne szakítsuk ki a halálélményt az élet egyete- mességéből. Legyen joga nagy betegnek, öregnek, haldoklónak a societásra. Ne legyen a halál tabu, beszéljünk róla.

„A nyílt társadalom: egészsége- sek, betegek, élők, haldoklók, vi- dámak és gyászolók közössége és mindegyiknek jogot és méltóságot ad.”

Bizonyára segít ez a látás ben- nünket gyülekezeti munkánkban, különösen betegek, haldoklók, hozzátartozóik lelki gondozásában.

*Élni és élni hagyni — meghalni és meghalni hagyni. Egy orvos gondolatai leendő életéről, létről, szenvedésről és elmúlásról. H. Zollikofer: Leben und leben las- sen-sterben und sterben lassen. Reformatio 5. 1975. 270—278. old.*

1. A terhességmegszakítás és „halásegítés” (Sterbehilfe kifeje- zést használja inkább, mint az euthanasiát) összetartozó dolgok. Az ember önhatalmúlag nyúl bele alapvető életfolyamatokba mind- két esetben. Nincs egyikre sem büntudatmentes megoldás. A ter- hességmegszakítás, ha az anya élete érdekében történik is, de különösen nem kívánt terhesség- től való szabadulásnál a leendő élet szempontjából: utálatos halál. Utal az orvos szerző az euthanasia emberibb értelmezésére, mikor a halálra segítés fogalma mellé oda- teszi a halálnál való, beteget „ki- sérő”, külsőleg és belsőleg moti- vált segítséget. (Hilfe zum Ster- bennel szemben: Hilfe am Ster- benden.)

2. A szenvedéstől való menek- vés jelenségét elemzi a szerző. Jellemző: nem teljesértékű életrel van szó, különleges élethelyzet mindegyik, szenvedéssel kapcsola- tosak. (Az egészséges terhesség is, ha nem kívánt: anyaszégyene.) Éppen ezért mindkét tennél a



szenvedésnélküliség nevében érvel a beavatkozó. Figyelni kell mind az abortusnál, mind az euthanasianál a következő, döntő különbségre: az anya érdeke-e vagy nem kívánt terhességről van szó, ami indirekte lehet csak az anya érdeke. Nem mindegy milyen életről van szó az euthanasia szóban forgásakor: Öreg vagy fiatal, hamarosan várható halál vagy láthatóan értelmetlen élet. A továbblépésre két út áll nyitva: mindenképpen *nemet* mondani az életre, vagy *vállalva* (enyhítve) viselni. Ez utóbbi elismeri: „az élethez tartozik a szenvedés, mint éresi lehetőség, vagy éppen megvilágosodás” — írja Zollikofer.

3. Törvény és lelkiismeretről szólva megállapítja, hogy *törvény* és *lelkiismeret* e téren sem lehet azonos. A törvény addig ébrentartója a lelkiismeretnek, míg az orvos lelkiismerete nem élkeze nyebb a törvéynél. Ez esetben a törvény már elaltatója lehet az igényesebb lelkiismeretnek. A törvény keret, minden kázusra nem adhat eligazítást. Számol a törvény az orvos konstruktív felelősségével. Legtöbb döntés a vizsgált témában ebben a szférában történik meg. Ezért fontos az orvosok magas fokú *felelősségtudata*.

A lelkiismeret nem abszolút döntés, mindig magándöntés. Nem sugározhat gőgösséget, sőt az emberi korlátozottságot bizonyítja. Tudniillik a lét nagy kérdéseinél elakad a törvényszerű döntésnél és erre a nagyon szubjektív judiciumra szorul. Az orvosszerző Brunner Emil kifejezését idézi a lelkiismeret precizizálására: „Felelősségtudat Istennel szemben”.

4. Archimedesi pont alcím alatt az orvos más szavakkal, a más vonatkozásban említett „együttlátást” hangoztatja. Az ember egyre jobban megismeri egész a mikrokozmoszig az összefüggéseket. A mi nemzedékünk újdonságos kiváltsága a Föld és élete szó szerinti kívülről szemlélése. Ez a látás: „az isteni nézésben való részvétel” — mondja a szerző. A Föld egyszerre az idői végtelenség és elmúlás, nyugalom és örökös változás színtere. Nehéz felfogni az életvidámság és szenvedés egymásmellettségét. Érezzük mégis, hogy ez a kettősség hozzátartozik az élethez. Izoláltan látni a szenvedést és elmúlást: felháborító érzés. Könnyű belátni, hogy életünknek szigorú törvényszerűségei

vannak, nem véletlenszerű a lét. Az élet, a földi existencia „magasabb rend keretében van a földi valóságba bele állítva”. Mint minden jelenség az ember léte és halála is ebbe a magasabb rendbe van bele foglalva. Ha így tudnánk látni, a jelenségek véletlensége, szörnyősége nagyrészt megszűnne. Ha nem érti is az ember ennek a nagyszerű rendnek a teljes értelmét, annyi világos: *nem véletlen műve*. „A kozmikus rend értelme mögött sejtethünk egy mindenkinek fölérendelt »fórumot« (Instanz), ha nem látjuk és nem bizonyítjuk is.” — írja Zollikofer. Ez a teoretikus fejtegetés a szenvedés és elmúlás dolgában bázist jelenthet az orvosnak és hozzátartozóknak a szenvedés megítélésénél. Megnyugtató és vigasztaló tartalma van.

5. „A döntés nehéz” — idézi a szerző Hippokratést. Esméltet arra, hogy mi jogon beszél az ember a szenvedés nélküli törekvéstről addig, míg alakuló életet öl és míg a szenvedés megrövidítése az élet megrövidítésével azonos lehet. Nyomasztó ez az ellentmondás. Vallja egyértelműen ebben a tussakodásban is a szenvedés enyhítésére való elkötelezettséget. A praktikus (dosis, módszer, időpont) az orvos ítéletére hagyandó. Ő a döntéseit a törvényből, tudásából, etikai látásából, egész személyiségéből veszi. A lelkiismerethez mondottakkal összefüggésben nagyon fontos dolognak tartja az orvos személyiségének formálását, habitusát. „Az élni, élni hagyni — halni, meghalni hagyni az orvosra hagyandó, feltéve, ha az tudatában van felelősségének, az általános és emberi törvényeknek, lelkiismeretes és emberileg érzékeny a beteggel és hozzátartozókkal.” Fejlesztse az orvos emberségét a szellemtudományok művelésével, művészet megismerésével, elmélkedő magáncsendességgel. Így feladatát nemcsak abban látja, hogy betegséget és szenvedést akadályozzon és eltávolítson, hanem cselekvése határait is felismerje és betegével együtt igyekezen feldolgozni azt. Összefoglalva így szól: az agónia is egy életfolyamat, mint a születés. „Szenvedés és halál nézhető úgy is, mint szenvedésteli születés új életre, mint megérkezés másfajta, számunkra ismeretlen formájú létre, talán lelkire, túlvilágra. érzékfölkötire.”

Tislér Géza

## LUTHERISCHE RUNDSCHAU

### Asszonyállat – Nő – Embertárs

„Ti emberek és asszonyi állatok” — szólította meg 200 évvel ezelőtt szülőfalum papja a gyülekezetet. Arról nincs följegyzés, hogy a megszólítás ellen bárki is tiltakozott volna. A késői utód gyökereit mindenesetre jókedvre derítette és napokig izgalomban tartotta a felfedezés, miszerint a család nőtagjai és a nőismerősök a szomszéd nénitől a tanítónőig nem emberek, hanem asszonyállatok. Nagy utat kellett megtenni ahhoz, hogy az ENSZ az 1975-ös évet a nők nemzetközi évének nyilvánítsa és a nőkérdés minden fórumon előtérbe kerüljön.

A Lutheránus Világszövetség folyóiratának, a *Lutherische Rundschau*nak ez évi 1–2. száma több dolgozatban foglalkozik a nőkérdéssel. Az alaphangot a bevezető adja meg, melyet *Zabolai Csekme Éva*, az LVSZ tanulmányi osztályának nőkérdéssel foglalkozó munkatársa írt. A nők éve — kérdések éve. Nőknek és férfiaknak egyaránt meg kell felelniük a kapott kérdésekre: kielégítő-e az egyházakban a nők munkája, mely a bibliaközi munka mellett többnyire a templomok rendbentartására, díszítésére, pénzügyekkel való foglalkozásra korlátozódik? Megváltoztatta-e ez a munka életüket, gyülekezetüket, a társadalmat? Készek-e a nők arra, hogy kilépjenek a passzivitásból és Krisztust követve tevékenyen részt vegyenek az igazságtalan gazdasági-társadalmi struktúrák megváltoztatásában? És készek-e a férfiak, hogy Krisztust követve túltegyék magukat régi szokásokon? Készek-e arra, hogy az egyházon belül nagyobb munkaterületet biztosítsanak a nőknek, és hogy velük együttműködve hajtsák végre a kultúrparancsot?

Helyszűke miatt nincs lehetőség arra, hogy a folyóiratban található összes tanulmányt ismertessük. Csak megemlítjük, hogy *Chie Nakane* az ázsiai nők helyzetéről, *E. Maxine Ankras* az afrikai nők problémáiról, *Elisabeth Moltmann-Wendel* a németországi nőmozgalomról, *Erika Reichle* az NSZK-beli teológiát végzett nők elhelyezkedéséről ír.

*Letty M. Russel* tanulmánya: „Der Weg in die Freiheit” az Egy-

házak Világtanácsa 1974-ben rendezett nőkérdéssel foglalkozó konferenciájára készült. Ennek egy részét közli a Lutherische Rundschau „Frauen und Freiheit” címmel. A szabadság nem definiálható. Könnyebb egy folyamatot elképzelni, ezért használják a szabadság fogalmával kapcsolatban a „felszabadítás” fogalmát. A szociális, kulturális különbségek miatt persze teljesen változó, hogy mitől, mi alól akarnak megszabadulni a nők. L. M. Russal a Római levél 8. fejezetét használja vezérfonalként a szabadsággal kapcsolatos kérdések megválaszolásakor. Az alábbi következtetéseket vonja le: 1. Az egész teremtett világ a szabadság után vágyakozik. A keresztyének is a világhoz tartoznak és egyek vele ebben a vágyakozásban. Ez az egység kötelez a másokkal való szolidaritásra és a szolgálatra. A szolgálat azonban nem merülhet ki a segélynyújtásban, a preventív intézkedésekben sem, lehetővé kell tenni, hogy mindenki részt vehessen saját sorsának formálásában. 2. Aki a szabadságért harcol, türelmetlenül várja, hogy megláthassa, mit jelent szabadnak lenni. Ezért várja a teremtett világ — a keresztyének is — Isten gyermekeinek megjelenését. Isten Jézus Krisztusban megmutatta a szeretet, engedelmség és valódi emberség kezdetét; az új teremtés jellemzőit. I. Kor. 12,10 szerint a Lélek adománya a lelkek megítélésének képessége. Ez lehetővé teszi a nőknek is, hogy figyelmeztessék a világnak azt a részét, amely szembeszegül Isten tervével, az igazsággal, szabadsággal és békével. 3. A szabadság szorosan összefügg a reménységgel, méghozzá azzal a reménységgel, hogy az Isten által megígért jövő valóság. A keresztyének megtapasztaltak valamit ebből a jövőből és ez sajátossá teszi helyzetüket. A nők megismerkedhettek pl. a szabadsággal és már most szabadokként élhetnek. Ezért kell szembeszállniuk az igazságtalansággal, közreműködniük a béke megteremtésében, szolidaritást vállalniuk a szegényekkel, új közösséget teremteni a férfiakkal a családban, egyházban és a társadalomban.

Nelle Morton „Auf dem Weg zu einer Ganzheitliche Theologie” címmel ugyancsak az Egyházak Világtanácsa fentebb említett konferenciáján tartott előadást. Az egység, teljesség szerinte akkor érhető el, ha a történelem és természet egysége, melyet a patriar-

chális kultúra szüntetett meg, újra helyreáll. A dolgozat a későbbiekben a patriarchális kultúra kialakulásával és mai szerepével foglalkozik. A mai istenfogalmat (Úr, Atya, Teremtő, Béke fejedelme) is a patriarchális szemlélet határozza meg, holott az Elohim nem egyértelműen férfi-istent jelöl, még csak nem is egynemű istennév (az Elohim istennő-névhez —im hímnemű végződés járul), a Jahvet pedig sumér istennő nevére vezették vissza, s a „vagyok, aki vagyok” is megkerüli a nem szerinti jelölést. Az USz (Gal. 3,27) olyan közösségről beszél, ahol „nincs férfi, sem nő”, ennek azonban nyomát sem lehet találni az egyházban. A patriarchátus később alakult ki, mégis felmérhetetlen a hatása a hétköznapi és társadalmi-gazdasági életben egyaránt. A rasszizmus kifejlődésének és a multinacionális szervezetek létrejöttének okát is ebben látja a dolgozat szerzője. A nők feladata ilyen körülmények között szakítani a multtal, melyben semmi szerepük nem volt (a történelem nem nőkről, hanem királyokról és hadvezérekről íródott) és a teológus igényével föllépni. Tisztában kell lenniük szerepük fontosságával és súlyával, változásokat kell előidézniük a társadalomban és az egyházban egyaránt. Az egységes (teljes) teológia csak úgy képzelhető el, ha nemre, nemzetiségre, kultúrára való tekintet nélkül mindenkihez szól és mindenki részt vesz benne.

Gerta Schaffenorth, az LVSZ tanulmányi programjához készített tervezetet „Frauen als Innovationsgruppen” címmel. A főbb csomópontokat a következő kérdésekben látja: Teológiai alapvetés az emancipációs mozgalmakhoz, egyházi és nem egyházi nőmozgalmi szervezetek együttműködése, mik a lehetséges közös célok, az emancipáció jelentősége az egyházban, innováció és emancipáció összefüggése. Az LVSZ célja, hogy a fenti témakörben széles alapokon induljon meg az eszmecsere, hogy a tapasztalatok átadása és a véleménycsere segítségével legyen nőknek és férfiaknak a felelősség felélesztésében és a cselekvésben.

Nagy utat tettünk meg azóta, hogy a nőket asszonyállatnak tekintették. De maga az a tény, hogy nőév van, jelzi, hogy még benne van a köztudatban: a nők mások, mint a férfiak. Egyesek alacsonyabbrendűnek tartják a nőket, mások minden eszközt fel-

használnak, hogy bizonyítsák a nők egyenrangúságát vagy — átvesse a ló túlsó oldalára — felsőbbrendűségét a férfiakkal szemben. Más megoldási lehetőség is kínálkozik: a nő embertárs. Férfiak és nők együtt viselhetik a felelősséget a világ jövőjéért. Befelejtül Zabolai Csekme Évát idézem: „Eljött az idő, amikor csak egy választás marad: egymást emberségünkben elismerni és mint egyenjogú, felelősségtől áthatott emberek együttműködni. vagy mindent a régiben hagyni és együtt elpusztulni.”

Gsepregi Zsuzsa

## Zeitschrift für Mission

### Párbeszéd a buddhizmussal

Gottfried H. Rothermundt: *Im Gespräch mit dem Buddhismus Zum Stand des christlich—buddhistischen Dialogs in Ceylon.*

Amikor az ötvenes évek táján a világkeresztyénység az akkor új „dialogus” célkitűzését vette alapul, s mindenfelé erről volt szó, akkor készültek a ceyloni buddhisták Buddhának a Nirvánába való bemenetele 2500 éves megünneplésére. Keresztyének számára a buddhista világ szempontjából Ceylon volt mindig az a terület, ahol e két világvallás egymással az élet minden területén találkozott. A ceyloni keresztyénység természetesen elenyésző létszámú az ottani buddhizmushoz képest, mégis itt folyik figyelemre méltó párbeszéd keresztyén és buddhista teológusok között.

Ceylon nemzeti keresztyén tanácsa elhatározta 1955-ben egy buddhista tanulmányi központ felállítását (Christian Institute of Buddhist Studies), melynek előmunkálatai már 1951 óta folytatók a methodista egyház keretein belül. E tanulmányi központot eredetileg teológiai hallgatók, illetve misszionáriusok szakképzésére szánták, de később a kérdés iránt érdeklődő gyülekezeti tagok számára is hozzáférhetővé vált információs szolgálatával. Célkitűzése elsősorban a dialógus folytatása, másodsorban pedig eligazítás, tájékoztatás, segítség nyújtása keresztyéneknek a buddhista környezet által feltett kérdésekre.

(Folytatás a borítólapon)

## **Jézus Krisztus felszabadít és egyesít**

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának tanulmányi hozzájárulása  
az Egyházak Világtanácsa V. nagygyűléséhez  
Nairobi 1975. november 23—december 10.

Szerkesztette:

D. Dr. Bartha Tibor  
D. Káldy Zoltán és Palotay Sándor  
közreműködésével

A tanulmány készítésében részt vettek:

Dr. Hafenscher Károly, Dr. Kocsis Elemér, D. Dr. Pákozdy László Márton,  
Dr. Prőhle Károly, Reuss András, a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsá-  
nak munkacsoportja (Győri Kornél, Hetényi Attila, Nagy József, Simonfalvi  
Lajos, Szigeti Jenő), Dr. Szabó László Ambrus

Lektoráló munkát végeztek:

Dr. Aranyos Zoltán, Dr. Bajusz Ferenc, ifj. Dr. Bartha Tibor, Harmati Béla,  
Dr. Huszti Kálmán, Dr. Kocsis Elemér, Kovách Attila, Dr. Prőhle Károly, a  
Magyarországi Szabadegyházak Tanácsának munkacsoportja, Dr. Szabó László  
Ambrus, Tarr Kálmán, Dr. Tóth Károly

Sajtó alá rendezték:

Dr. Aranyos Zoltán és Dr. Prőhle Károly

## Köszöntés és áldáskívánás

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa — a tagegyházak nevében és megbízásából — áldáskívánással köszönti az olvasót, az Egyházak Világtanácsa V. nagygyűlését és annak minden résztvevőjét.

Hitünk és reménységünk szerint ez a nagygyűlés Isten Igéje és Szentlelke által sereglük egybe, testvéri tanácskozássra, hogy gyakorolja a közösséget, az egyház élő Urával és egymás között. A magyar ökumené a világkeresztyéniséggel együtt könyörög: Isten áldja meg a nagygyűlést, hogy betölthesse hivatását.

## A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

A magyar ökumené — amelynek tagjai: a református, evangélikus, baptista, methodista, magyar ortodox, magyarországi román görögkeleti egyház és a Szabadegyházak Tanácsa — hálával és örömmel emlékezik meg arról, hogy kezdettől fogva részt vesz az EVT munkájában. Képviselői már a század első felében bekapcsolódtak az ökumenikus mozgalomba. Küldöttjei jelen voltak az EVT megalakulásakor. Az ökumenikus szellem Magyarországon már 1943-ban munkaközösséget hozott létre. Ez kiegészült a kisebb protestáns felekezetekkel és az ortodox egyházzal, s így 1948-ban megalakult a Magyar Ökumenikus Tanács.

A századforduló idején a történelmi protestáns nép-egyházak teológiai gondolkodására a racionalizmus és a liberalizmus nyomta rá bélyegét Magyarországon is. Egyidejűleg azonban ébredési mozgalmak is kifejtették tevékenységüket. Isten blikikus gyökérzetű megújuláson keresztül vezette egyházait Krisztus engedelmesebb követésére. A lelki ébredés radikálisan gyötörő élességgel, egzisztenciális módon vetett fel alapvető teológiai kérdéseket: az egyház és a keresztyén ember viszonya Urához és Fejéhez, Jézus Krisztushoz, az egyház látása önmaga létéről és küldetéséről. A vajúdsággal terhes, bűnbánatban, itéletben és kegyelemben elnyert teológiai újraeszmélődés következtében egyre inkább és meghatározó módon a krisztológiai aspektus került a teológiai gondolkodás középpontjába, jelesül az a felismerés, hogy Krisztus követői Uruk küldetésében részesednek. E küldetés tartalma a bizonyoságtévő szolgálat az Úrral való közösségben (Mt 20,28; 28,19—20). A megtérés és újjászületés betagozódás Isten dicsőségének és a felebarát javának szolgálatába: Isten és ember szeretetébe (Mt 22,37—39).

A teológiai gondolkodás blikikus újulása megváltoztatta az egyházak etikai látásmódját és állásfoglalását a társadalmi kérdésekben is. Ez az újulás olyan időszakra esett, amely a magyar nép és társadalom életében döntő változásokat hozott. A társadalmi erjedés már a II. világháború előtt és alatt egyre nagyobb erővel hozta felszínre a magyar társadalom égető, megoldatlan problémáit. Az akkori, félfudális magyar társadalom Európa egyik legelmaradottabb társadalma volt. A Habsburg dinasztia évszázadokon át gyarmati sorban igyekezett tartani az országot, amelynek elsősorban nyersanyagát akarta kizsákmányolni. A Habsburg, germanizáló, elnyomó politika egyidejűleg támogatta a magyarországi ellenreformáció törekvéseit is. A Habsburg elnyomással szemben, a függetlenségért folytatott évszázados küzdelemben a magyar protestáns egyházak ugyancsak jelentős részt vállaltak.

E történelmi háttér ismerete szükséges a legújabbkori magyar történelem és egyháztörténet alakulásának megértéséhez. A múlt század második felében a Habsburg dinasztia kiegyezett a magyar uralkodó osztályokkal (1867). Ezek rendkívül nagy befolyással bírtak a magyarországi egyházak vezető köreire. Így ala-

kuhatott ki az a helyzet, hogy a múlt század végén és e század elején kieleződött szociális problémákat illetően az ún. történelmi egyházak vezető körei nem az elnyomott, jogaitól, emberi méltóságától megfosztott, kizsákmányolt széles néprétegek mellé állottak, hanem többé-kevésbé az uralkodó osztályok érdekeit képviselték.

Az egyházi vezető körök mellett azonban az egyházak hívó közösségeiben felébredt és élt a Krisztustól való elkötelezettség tudata: az a felismerés, hogy Krisztus követőinek támogatni kell az emberhez méltó életért küzdő széles néprétegeket.

A magyar nép életében döntő fordulatot hozott a II. világháború befejezése. A szocializmus erői, nem keresztyén vallás-erkölcsi, hanem marxista ideológiai alapon állva, új társadalmi rendet alakítottak ki, és következetesen a társadalmi igazságosság érvényesítésére törekedtek.

Ez a fordulat kihívást jelentett és állásfoglalást kívánt az egyházaktól. A magyar ökumené egyházaival együtt, egymást segítve igyekeztek választ adni a kihívásra és kialakítani állásfoglalásukat. Ennek során bűnbánattal felismerték mulasztásaikat: közönyüket a nép sorsával és tehetetlenségüket az elmaradt társadalmi rendszer igazságtalanságából eredő szociális nyomorral szemben.

Az Isten Lelkétől vezetett belső megújulás tette lehetővé, hogy az egyházak felismerjék: a történelmi eseményeket is a Szentírás Istene kormányozza, hogy ne legyenek vakok a nagy átalakulási folyamatban Isten elnyomástól megszabadító szeretete iránt, hogy megtalálják a megváltozott körülmények között Isten és a felebarát szolgálatának engedelmes útját.

A magyar ökumené tagegyházaival, a II. világháború befejezésének harmincadik történelmi évfordulóján együtt adnak hálát Istennek a bűnbánat ajándékáért, a Krisztus ismeretében való újlásért. Isten Igéje úgy szólalt meg, hogy az egyén üdvösségére vonatkozó üzenetén túl és azzal együtt eligazítást adott az egyház szolgálatára vonatkozóan is a világban.

Azok az egyházak, amelyek ilyen történelmi háttérből és helyzetből fejezik ki áldáskívánásukat és várokozásukat a nagygyűléssel kapcsolatban, az alábbiakban megpróbálják összefoglalni látásukat, állásfoglalásukat a nagy keresztyén gyülekezet fő témáját és altemáit illetően, hogy így maguk is hozzájáruljanak a nagygyűlés tanácskozáshoz és szolgálatához.

Tudatában vagyunk annak, hogy ez a nagygyűlés az emberiség és a keresztyénység életének egy olyan döntő időszakában gyülekezik egybe, amely meghatározhatja az emberiség jövőjét. Ebben az időszakban Krisztus egyházaival szemben fokozottan érvényesül az Úr igénye: tudnak-e Krisztus megosztott egyházai a világ világozása, áldások forrása lenni már itt a világban, a történelem dimenzióiban is. Mi úgy érezzük, hogy Krisztus egyházai válaszüton vannak. Éppen az emberi együttélés problémái kapcsán tárultak fel Krisztus egyházainak körén belül is a válságok. A válság közvetlenül morális-etikai jellegű. Krisztus egyházainak nagy része olyan struktúrákhoz tapadt története folyamán, amelyek korunkban kérdésessé válnak.

Tanúi vagyunk egy világméretű küzdelemnek, amelynek során elnyomott társadalmi osztályok, népek küzdenek az emberhez méltó, emberi élet jogáért, szellemi, kulturális felemelkedésért. Alapvető kérdés: milyen választ ad a keresztyénység ezekre a kihívásokra.

Mi úgy értjük Krisztus egyházainak szituációját, hogy az egyházban elmélyülő etikai-morális válság valójában hitbeli válság, amelynek központi kérdése a Krisztussal való közösség, a Krisztusnak való engedelmség. Ilyen ige- és helyzetmegértés mellett tartjuk kötelességünknek, hogy mi is hozzájáruljunk az EVT sorsdöntő tanácskozáshoz. Nem akarjuk tapaszt-

talatainkat másokra ráoktrojálni, nem akarunk senkit kioktatni, de kötelességünknek érezzük, hogy bizonyosságot tegyünk mindarról, amire megtanítottunk.

Igemegértésünkről számot adva, elvárásainknak is hangot adunk. Kérjük testvéreinket, ezeket az elvárásokat is úgy értsék, ahogy mi: szeretnénk hozzájárulni ahhoz, hogy az alább felsorolandó váradalmaknak a nagygyűlés eleget tehesen.

## Az evangélium proklamálása: Krisztus felszabadít és egyesít

Azzal a reménységgel és várakozással tekintünk az EVT V. nagygyűlésére, hogy meghirdeti az evangéliumot, az örömhírt, hogy Krisztus elvégezte a szabadítás munkáját és benne minden válaszfal leomlott (Gal 3,28). „Szabadság és egység nem olyan célkitűzések, amelyeket a keresztyéneknek kellene megvalósítani, hanem ez az ő számukra a Krisztusban megadott valóság” (Ökumenische Rundschau, 24. évf. 1.8. lap).

A Krisztusban elnyert váltság egyaránt átfogja az idő és az örökkévalóság, a történelem és az eschaton dimenzióját. Ebben az összefüggésben különösen is figyelni kell a soteria vertikális és horizontális aspektusának interdependenciájára.

A szabadság, amelyet Krisztus vére árán megszerzett, nemcsak túlvilági szabadság és nemcsak a lélek üdvössége, hanem már itt és most: a földön és az időben — a keresztyén egyházak és az emberi együttélés jelenlegi helyzetében is releváns. A nagygyűlés azonban nem rakedhet meg a problémák kolligálásánál. Azt kell felismerni, hogy mit jelent a keresztyének jelen ökumenikus valóságában és a világ mai helyzetében az élő Úr által megszerzett szabadság a bűn és a halál hatalmából és a Benne elnyert egység.

## A bűnbánat ajándékának elfogadása

Ebben az összefüggésben — a keresztyénség és az emberiség életére és helyzetére tekintve — fájdalommal és bűnbánattal kell megvallani: Krisztus egyházai nem mindig és nem teljes mértékben éltek az Uruk által megszerzett szabadság és egység ajándékával. Sem az ökumené szűkebb értelemben vett körében, az egyház világában, sem a lakott föld, az emberi együttélés területén. Azzal a reménységgel és várakozással tekintünk a nagygyűlésre, hogy eszköze lesz Isten Szentlelkének, aki korunkban prófétai szó hangoztatásával hívja az egyházak népét megtérésre, Krisztus engedelmis követésére.

A magyar ökumené tagegyházai Isten iránti hálával és örvendező szívvel tehetnek bizonyosságot arról, hogy Isten kegyelméből megtapasztalták, átérték: van helye a megtérésnek, szabad elkérni és el lehet nyerni a bűnbánat ajándékát. Örömmel lehetünk tanúi annak, hogy Isten Lelkének munkája nyomán a világkeresztyénség más köreiből is sokan elnyerik ezt a felismerést. Ennek a tapasztalatnak és váradalomnak adott kifejezést a Bangkoki Missziói Világkonferencia: „Mélységesen tudatában vagyunk annak, hogy az Úr iránti engedetlenségünkben vétkeztünk, hogy vakágunkban nem láttuk azt az utat, amelyet Ő mutatott nekünk, a bűnbánat mélységes érzése tőlt el bennünket, amely emészt minket, de ugyanakkor felszabadít a Krisztusban való megújulásra” (IRM LXII. nr. 246. 183. lap).

E lelkiület elmélyítésével, a bűnbánatra hívó szó meghirdetésével — szabadság és egység összefüggésében — a nagygyűlés áldott eszköznek bizonyulhat Isten kezében, s jelentős szolgálatot végezhet a világkeresztyénség körében.

## Cselekvő bizonyágtétel

Az a hitünk, hogy az egyház Ura élő Úr, Ő maga munkálja egyházában a megújulást és Lelke által fokozódó mértékben cselekvésre indítja az egyházakat és

a keresztyéneket. Reméljük és várjuk, hogy a nagygyűlés e megújulásának áldott eszköze lesz.

Az evangélium hirdetésére Krisztus követői kaptak megbízatást, akik tudják, hogy Krisztus együtt írja elő az Isten tiszteletének és a felebarát szeretetének parancsolatát (Lk. 10,27).

A Krisztusról szóló bizonyágtétel szükségképpen kifejezi az egyházaknak a világ iránti elkötelezettségét. Ez az elkötelezettség egyaránt magában foglalja az ember üdvösségeért és a földi javáért hordozott felelősséget.

Ezt a felelősséget fel kell ismerni. Meggyőződésünk szerint olyan evangélizációra van szükség, amely így hirdeti Krisztust, a megfeszítettet és feltámadottat, így hív az Ő követésére. Hisszük, ennek az evangélizációnak áldott eszköze lehet a nagygyűlés. Külön is hangsúlyozni kívánjuk, hogy azoknak, akik a bűnből való szabadulásnak, az egységet teremtő megváltásnak a jó hírt meghallják és befogadják, követni kell Krisztust, aki azonosítja magát az elnyomottakkal, akik éheznek és szomjúhozak az igazságot a földi élet dimenziójában is, maguknak is bizonyosságot kell tenniük az evangéliumról azzal, hogy állást foglalnak az emberiség égető kérdéseiben.

A Krisztus bűnből, halálból szabadító, egységet teremtő, megváltó munkájáról szóló bizonyágtételnek állást kell foglalni azokkal a jelenségekkel kapcsolatban is, amelyek megosztják az emberiséget és akadályozzák a szabadság és egység érvényesülését a világban. Ezek ellen a jelenségek ellen az emberiség kétharmada elkeseredett felszabadítási harcot folytat. Ilyen körülmények között a keresztyén bizonyágtétel és állásfoglalás sem maradhat meg elméleti síkon. Mindez különös hangsúlyt kap Afrikában, ahol paradigmátikusan fellelhetők az emberiség nagy és égető kérdései, ugyanakkor dinamikusan jelentkeznek a problémák megoldására irányuló erőfeszítések is. Az egyházakat is rendkívüli aktivitás jellemzi. Ez megfigyelhető azokban a törekvésekben, amelyek a társadalom és egyidejűleg az egyházak felszabadítására irányulnak az egykori kolonializátor befolyása alól.

Ez a helyszín különösen nyomatékokot adhat a nagygyűlés fő témájának: a Krisztus által szerzett és elnyert szabadság és egység üzenetének.

Végül még egy szót: az alábbiakban különösen is súlyt fektettünk arra, hogy kifejtsük véleményünket az egyházak egységéről. E helyen csak röviden érintjük a kérdést. Az ökumenikus mozgalom tapasztalatai arra tanítanak, hogy nem a szervezeti és tanbeli egység erőltetése, hanem a közös szolgálat a járható út. Az egyházi egységtörekvések e tekintetben akkor jelenthetnek igazán segítséget, ha a helyes cél: a Krisztusban adott egység felmutatása érdekében helyes eszközöket alkalmaznak. Az egyházak egységéről abban a reménységben szólunk, amely feltételezi, hogy az egyházak hatékonyan hozzá tudnak járulni az egy vérből teremtett emberi nemzetség egységéhez: e tudat elmélyítéséhez, az egység kialakításához és megszilárdításához az egész lakott föld területén. Nagy szolgálatot tehetnek az egyházak és a keresztyének, ha hozzájárulnak minden olyan pozitív erő párbeszédéhez, összefogásához és együttműködéséhez, amely felelősséget hordoz és kész cselekedni az emberiség sorsdöntő kérdéseinek a megoldásáért.

\*\*\*

Ezeknek az imádságos érzéseknek és gondolatoknak a jegyében nyújtjuk át az alábbi hozzájárulást, nem szűnve meg könyörögni: bárcsak találna kedvességet közös Uruk színe előtt a világkeresztyénség tanácskozása; Szentlelkének ereje által tegye valósággá a Krisztusban ajándékozott szabadítást és egységet; áldja meg az ökumenikus mozgalmat, az egyházak Vele és egymással való közösségét, a keresztyének közös bizonyágtételét és szolgálatát az egész lakott földön, az Ő dicsőségére, minden ember javára és üdvére, „mert ez jó és kedves dolog a mi megtartó Istenünk előtt, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (1 Tim 2,3—4).

# Jézus Krisztus felszabadít és egyesít

„Jézus Krisztus felszabadít és egyesít” — időszerű megfogalmazása az EVT V. Nagygyűlésére kitűzött témának. Alkalmos arra, hogy megszabja a nagygyűlés tónusát, kijelölje fő irányvonalát. Ezáltal segíthet betölteni a nagygyűlés elé kitűzött célt: hogy a nagygyűlés olyan középpont legyen, amely felé az EVT munkatársai és a tagegyházak együtt haladva munkálkodnak és amelynek eredménye az ökumenikus mozgalom új látása és elkötelezettsége lesz, irányt szabva az elkövetkező évek munkájának, hogy érvényes választ tudjanak adni, korunk kihívására. (Vö. az Előkészítő Bizottság jelentését az EVT Központi Bizottságának 1973. évi genfi és 1974. évi nyugat-berlini ülésén).

A fő téma interpretálása során biblikus alapvetés segíthet a téma univerzális jellegét átfogó módon érvényesíteni és elkerülni a különböző kisértéseket (spiritualizmus, partikularizmus, individualizmus, egyoldalú horizontalizmus és vertikalizmus stb.).

## Jahve az Ószövetség szabadító Istene

A szabadításról és egységről szóló bizonyágtétel alapja a bibliai kijelentés egészének.

Az ószövetségi bizonyágtétel centrumában Isten szabadító tette áll, amelynek során Isten egységes néppé kovácsolja Izraelt. Mindez egyben az egész emberiség ígéretes paradigmája is.

Az Ószövetség prófétái magyarázata szoros kapcsolatban látja Jahve teremtő, gondviselő és szabadító munkáját. Izrael megváltója, Izrael teremtője is (És 44,24). A szabadító Isten a teremtő Isten. Ez a szemlélet nem engedi az élet különböző dimenzióit és Isten munkáját ezekben a dimenziókban elszakítani egymástól. Izrael hite szerint ugyanaz az Isten viszi véghez szabadító tetteit, ugyanaz az Isten szabadította meg népét Egyiptomból és Babilinból, mint aki a nemlétezőket létre hívta, a káoszból rendezett világot teremtett (Jer 27,4 És 45,12 kkk. Zsolt 77,17 kkk.).

Az Ószövetség tud az egyénnek és a közösségnek adott bűnbocsánatról, az Istennel való közösség felülmúlhatatlan és el nem enyésző kincséről (Zsolt 73,23—26). A bűnből való szabadításról biztosít az áldozat vére, amelyet Isten adott az oltárra, az embert megelőző szeretetének és irgalmasságának bizonyágtétel (Lev 17,11). Az ószövetségi kor határán megjelenik a feltámadás, a halálból való szabadulás reménysége (Dán 12,2). Isten szabadító tette a nép kultikus és társadalmi, politikai életének egyaránt középpontja. Az Ószövetség népe Isten szabadító munkáját politikai, társadalmi dimenziókban is átélte. A klasszikus ókori nagyhatalom szolgátságában élő ismeretlen nép nevet és jövedőt kapott, önálló és saját hazával rendelkező szabad néppé lett Jahve történelmi szabadító munkája által.

Jahve szabadításával szorosan összefügg Jahve igazsága, annyira, hogy az Ószövetség Jahve szabadítását igazsága kinyilatkoztatásának nevezi (Bir 5,11). Isten szabadítása és történelmi igazságszolgáltatása sokszor felcserélhető fogalmak, Isten úgy szabadít fel, hogy igazságot oszt. Anna énekében megrendítő mélységgel foglalja össze az ószövetségi bizonyágtétel Isten igazságszolgáltatásának nagy tetteit. Az Úr az elbizakodott, erőszakos hatalmasokat megalázza, a kizsákmányoló gazdagokat kifosztottan bocsátja el, az elnyomottakat felmagasztalja (1 Sám 2,1—10).

## Jézus Krisztus szabadsággal és egységgel megajándékozó Úr az Újszövetség szerint

Jézus Krisztus az örök Logos, a teremtő Ige, Isten testet öltött Fia, aki által van minden és akire nézve teremtett minden, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit (Jn 1,1 kkk. 29. Kol 1,15—16). De ez a

Jézus Krisztus az, akinek adatott minden hatalom mennyen és földön, Ő a megdicsőült, felmagasztalt Úr, a Kyrios, akinek a nevére egykor minden térd meghajol (Mt 28,18; Fil 2,11).

Jézus nevében benne van a szabadítás ígérete (Mt 1,21). Hogy a szabadítás milyen dimenzióira nyújtottak reménységet az ószövetségi messiási ígéretet, arról bizonyoság Mária éneke, amely „Magnificat” néven vonult be az egyház legdrágább himnikus imádságai közé. Ez az ének hatalmasan felerősítve foglalja össze és zengi tovább mindazt, amit Izrael népe megtapasztalt Isten történelmi szabadító tetteiről és igazságáról (Lk 1,46—55). Ha Isten újszövetségi népe mindig szem előtt tartotta volna, hogy ez az ének áll Jézus földi életének, történetének kezdetén, megmenekül az evangélium egyoldalú spiritualista félreértésétől. Jézus nyilvános működésének kezdetén küldetése tartalmát azzal az ézsaiási igével hirdeti meg, amely testi-lelki szabadítást ígér (Lk 4,17—19).

„Halálra adatott a mi bűneinkért és feltámasztatott a mi megigazulásunkért” (Rm 4,25). Az Ő váltságműve mindenekelőtt a bűn szolgátságából való felszabadulást jelenti Isten gyermekei dicsőséges szabadságára. Továbbá Jézus Krisztus megszabadítja övéit a törvény rabságából: „A törvény vége Krisztus” (Rm. 10,4). Benne érvényét veszti minden elavult emberi parancs és igény, amely akadályozza az élet kibontakozását, Istenhez és a felebaráthoz való új viszony felépítését. De Jézus megszabadít bennünket a végső ellenségtől, a halál félelmétől, a halál mindent lenyűgöző hatalmától és felszabadít az élet tiszteletére és szolgálatára. Aki elfogadja ezt a szabadságot, annak „örök élete van” (Jn 5,24) és Ő feltámasztja azt az utolsó napon. Jézus Krisztus közösségében az élet örök távlatokat nyer.

Ez a szabadítás a bűntől, törvénytől és haláltól a Krisztussal való közösségre történik, amelyet az Ő tetteinek — az egyháznak közösségében a Szentlélek, az Ige és a sákramentumok által él meg a keresztyén ember. A Krisztussal való közösség teljes szabadságot jelent: „Ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek” (Jn 8,36). „Felszabadulva a bűn alól az igazság szolgálóivá lettetek” (Rm 6,18) — üzeni az apostol minden idők Krisztus követőinek. Az ószövetségi és az újszövetségi bizonyágtétel Isten szabadító hatalmáról megegyezik abban is, hogy a szabadság és az igazság nyomon követik egymást. A különbség az, hogy az ószövetségi időkben Isten egy nép, a választott nép életében és történetében mutatta meg, jelentette ki szabadítását és igazságát, ma pedig az egész világon jelenlevő egyháza által hirdeti Jézus Krisztusban megjelent szabadító hatalmát. Ez a szabadság az élet minden területére kihat. Mivel a bibliai bizonyágtétel szerint a testetöltött, megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusnak hatalma van a teremtett világ és az emberi élet minden dimenziója felett, ezért az Ő szabadító munkája és az erről szóló bizonyágtétel nem korlátozódik a lelki szabadításra, hanem az egyén és a közösség, a társadalom és az emberiség életének minden viszonylatában valóságos. Krisztus szabadító munkájának nemcsak szoteriológiai, hanem szociológiai következményei is vannak. A szabadságot a keresztyének nem önző céljaik megvalósítására, hanem a szeretetben való szolgálatra kapták, hogy odaszánják magukat Isten megigazító kegyelmének hirdetésére és igazságának szolgálatára. (Gal 5,13).

## Az egység Jézus Krisztusban és szabadító tetteiben adva van

A bibliai kijelentés és az atyák bizonyágtétele szerint Jézus Krisztus felszabadított és ledöntött minden választalat (Rm 8,18—24; 2 Kor 3,17; Gal 3,28; 5,1). Az öskeresztyén egyház az Újszövetség Jézus Krisztusról szóló bizonyágtételében azt a szilárd hitet fejezi ki, hogy a bűn rontása, egyéni és közösségi életet romboló

hatása, a halál ereje és a gyülekezet erőtlensége felett diadalmaszkodott a keresztre feszített és feltámadott Úr. Krisztus felszabadított a bűn, a halál és törvény szolgaságából, az önzés izoláltságából és önmagában a vele és egymással való közösség, a szeretet és szolgálat egységével ajándékozta meg követőit. Krisztus váltáságművének, felszabadító és egyesítő munkájának eredményeként jött létre a tanítványokból az első gyülekezet, az egyház. Isten szeretete és hűsége mutatkozik meg abban, hogy az egyház története folyamán állandóan embereket hívott el, szabadított fel és egyesített a Krisztus követésére és a róla szóló bizonyoságtételre. Így hívja el ma is az élő Úr a maga egyházát különböző egyéni, társadalmi, a múlt és a jelenkori megkötöttségekből való szabadságra és egységre, hogy alkalmassá tegye az Ő univerzális szolgálatában való részvételre.

Az egyház egységének alapja a Szentháromság egy Isten Jézus Krisztusban megjelent szabadító szeretete. Amikor Jézus Krisztus megszabadít a bűn, halál és a törvény rabságából, akkor kiszabadít az önző élet elszigeteltségéből és közösséget teremt számunkra magával, az Ő testében az egyházban: „Egy a test és egy a Lélek, miképpen elhivatástoknak egy reménységében hivatottak is el. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Isten, aki mindenkinek felette van és mindennek által mindnyájatokban munkálkodik” (Ef 4.4–6). Krisztusnak csak egy teste van, mivel ő maga is egy Úr. Ezért öbenne mindnyájan egyek azok, akik a keresztség által elpecsételtettek az Ő számára és mindazok, akiket igéjével és az úrvacsora sákramentumával táplál az örök életre. Mivel Krisztusnak csak egy teste van, az egyházak, a keresztyén felekezetek is csak részei, tagjai lehetnek ennek az egyetlen testnek. Mivel Krisztus a fő és rajta kívül nincs más, egyetlen tagnak sem lehet kizárólagossági igénye. A tagok a főtől függenek és egymásra vannak utalva, mert a kegyelmi ajándékokat a Lélek szétosztotta a tagok között (1 Kor 12). Senki sem kapja meg a kegyelmi ajándékok teljességét. A teljesség az egész test, Krisztus tulajdonsága. Hasonló a helyzet az egész keresztyénségben. A gyülekezetek, egy organizált egyház egységében élő gyülekezetek, de a különböző egyházak is egymásra vannak utalva, mert Isten a kegyelmi ajándékokat úgy helyezte el, hogy ezek egymás nélkül ne jussanak teljességre. Így a különböző egyházaknak is szükségük van az egymás kegyelmi ajándékából való meggazdagodásra és a másik hitbéli felismeréseire.

Azok, akiket Krisztus kiszabadított a kárhozát izoláltságából és testébe beépített, az Ő szabadító szolgálatának részeseivé válnak. Az Ő szolgálatát, küldetését Isten országa erőinek érvényre iuttatása a bűn, halál és minden emberi szenvedés felett. A Krisztus papi, prófétai és királyi tisztében való részesedésről szóló rései keresztyén tanítás is kifejezése a közös szolgálatnak.

Az egyház egységének tehát nemcsak hitbéli, hanem szociológiai következményei is vannak. A Krisztus testében Icomlanak a válaszfalak, az ellenségeskedés válaszfalai a nemek, a fajok, a népek között (Gal 3,18; Ef 2,14). Ahol Krisztus valóban jelen van, ott egyesít. Az Ő jelenléte testében viszont el is választ mindattól, ami önzés, gyűlölet, elvromlás, kizsákmánvolás, a másik ember eszköznek tekintése saját érdekeinek szolgálatában. A Krisztusban való egység elválaszt minden magunkválasztotta istentisztelettől öncélú

vallásosságtól, szolgálatba állít és közösséget teremt a másik emberrel. Az egységnek ez az iránya túlmutat az egyház keretein az egész lakott föld, az oikumene felé. Az egyház egységének a Krisztusban ki kell ábrázolnia valamiképpen az egész emberi nem együvé tartozását. Így válik az egyház a testet öltött Jézus Krisztus szabadító és egyesítő univerzális szolgálatának részesévé. Reménységgel tekintünk minden keresztyén egységtörökvésre. Hisszük, hogy ezek a Kriszlatokban pedig az emberiség egységének és testvérisé-tusban adott gazdag és sokszínű egység — nagyobb táv-gének — jelei.

## Krisztus váltáságművének: a szabadságnak és az egységnek örökkévaló és idői dimenziói

Nem szününk meg könyörögni azért, hogy Isten óvjon meg bennünket, az egyházakat az egész lakott földön a szabadsággal és egységgel kapcsolatos minden egyoldalúságtól, hogy hiteles legyen a nagygyűlés és a keresztyénség bizonyoságtétele és szolgálata. Ennek elengedhetetlen feltétele igemegértésünk szerint annak felmutatása, hogy Krisztus szabadító és egyesítő váltáságművének örökkévaló és idői dimenziói — bár megkülönböztethetők és megkülönböztetendők, de — egymástól el nem szakíthatók, egymás ellen ki nem játszhatók, sőt, a bibliai kijelentés értelmében egymást ki-gészítik.

A keresztyénségre és a bizonyoságtétel ügyére nézve végzetes hitelvesztéssel járna, ha a keresztyénség is-mételen elkövetné azt a történelmi hibát, hogy a váltás-örök és idői, e világi dimenzióinak egységét bi-zonyoságtételében és szolgálata gyakorlatában elveszí-tené, vagy szem elől tévesztené. Végzetes lenne, ha a keresztyénség úgy próbálna ma bizonyoságot tenni ar-ról, hogy Krisztus felszabadít és egyesít, hogy közben figyelmen kívül hagyja a mai világ valóságát s — meg-értés nélkül állana szemben — az emberiség mai tö-rekvéseivel a szabadságot és egységet illetően. Végzetes volna, ha a keresztyénség nem tudna az evangélium alapján hozzászólni ezekhez a földi kérdésekhez és hozzájárulni ezeknek az e világi problémáknak a meg-oldásához.

Ezért értünk egyet a bangkoki világmisziói konfe-rencia felismeréseivel, amelyek az üdvösség e világi dimenzióit is hangsúlyozzák.<sup>1</sup> Ugyanakkor figyelemre méltónak tartjuk azokat a megnyilatkozásokat is (Orosz Ortodox Egyház Szent Szinódusa, Ökumenikus Patriarchátus), amelyek óvnak az üdvösség olyan egy-oldalú, e világi, horizontális hangsúlyozásától, amely-ben elvész vagy nem kap alapvető szerepet az örök és vertikális irány.<sup>2</sup>

Isten megváltó tettében és az erről szóló bibliai bi-zonyoságtételben az a csodálatos és nagyszerű, hogy át-fogja az egész ember egész életét. A mi feladatunk, hogy hitelesen és hűségesen adjuk tovább szóban és tettben ezt a bizonyoságtételt. Isten iránti hálával vesz-szük számba azokat a jeleket, amelyek szerint egyre-többen és egyre jobban felismerik ezt a világkeresz-tyénség legkülönbözőbb köreiben és igyekeznek levoni-ez ennek gyakorlati konzekvenciáit is. Adja Isten, hogy ehhez hathatós segítséget nyújtson a nagygyűlés is.



# A Krisztusról való bizonyágtétel ma

## A bizonyágtétel korszerűsége

A keresztyénség nem háríthatja el magától azt a kötelességet, hogy minden új történelmi korban — annak nyelvén — ismételten megfogalmazza a Krisztusról való bizonyágtételt. Ennek teljes összhangban kell lenni a Szentírás örök érvényű kinyilatkoztatásával, mely egyúttal azt is eredményezi, hogy az apostolok és atyáink bizonyágtételével való kontinuitás is megvalósul. A tradicionális bizonyágtétel modern interpretálását és közlését követnie kell egy történéseknek is: a ma is élő és szolgáló Krisztus megjelenítésének.

Fontos azonban, hogy a bizonyágtétel a népek és az egész emberiség problémáival, örömeivel, eredményeivel és az ezeket fenyegető veszélyekkel összefüggésben hangozzék el. Szükséges a korunkat és közvetlen környezetünket meghatározó (ideológiai-, politikai-, gazdasági-, szociológiai- és kulturális) tényezők ismerete. Fontos, hogy a bizonyágtétel igyekezzék választ adni az emberiséget ma foglalkoztató kérdésekre is. De ugyanakkor azt is látni kell, hogy ezek a tényezők a „mának” csak egyik dimenzióját képezik. A „ma” tehát több, mint korunk igen sok tényező által meghatározott világa. mert egyúttal azt az időt (kairos) és kegyelmi lehetőséget is jelenti, melyben Isten végzi üdvözítő munkáját az emberiség életében (2 Kor 6,2; 2 Tim 4,2; És 49,8), amely munkában a keresztyéneket munkatársaként kívánja használni. Igazán korszerű tehát akkor lesz a keresztyénség, ha koronként újra felismeri, hogy milyen feladat végrehajtására érkezett el az „idők teljessége” és mindent megtesz, hogy mind igei, mind pedig a korral kapcsolatos ismereteit a Szentlélek vezetése szerint, a töle kapott erővel és bölcsességgel használja fel a bizonyágtételhez Krisztusról.

Dár formai vonatkozásban jelentős eltérések mutatkozhatnak a világ különböző részein elhangzó bizonyágtételek között — ami a fenti tényezők alapján teljesen érthető is — az igaz bizonyágtételek ennek ellenére teljes összhangban állnak egymással, mivel ugyanaz az Úr nyilatkozik meg rajtuk keresztül. Bizonyágtételünk eredményessége tehát nem annyira a formai tényezőktől függ, hanem egyrészt attól, hogy mennyire bizonyulunk engedelmes eszköznek a Szentlélek kezében a tanúszkodásban, arról a Krisztusról, aki megoldást hoz az egész világ és az egyes ember problémáira, másrészt attól, hogy mennyire tudunk azonosulni azoknak életkörülményeivel, problémáival, akiknek bizonyágot teszünk.

## A bizonyágtétel bibliai értelme

Az ószövetségi nép bizonyágtételének középpontjában az Isten szabadító hatalmáról való tanúszkodás áll: „Ti vagytok az én tanúim, így szól az Úr, én szolgálom, akit elválasztottam. Én vagyok az Úr és rajtam kívül nincs szabadító!” (És 43,10 kk). A bizonyágtétel azonban nemcsak az izráeli népközösségen belül feladat, hanem a választott nép maga, már pusztán létével is, bizonyágtétel a népek világában Isten szabadító tetteiről és Isten tervének, szándékának ígéretes jele az emberiség számára.

Ezért olyan éles a prófétai bírálat és Isten ítélete, valahányszor a választott nép életfolytatása és etikai minősége miatt veszély fenyegeti a népek közösségében az emberiség elé odaélt (vagy odaéltendő) bizonyágtétel hitelét. Ezért olyan fontos Izráel belső élete, rendje, mert ennek is bizonyágtéteve funkciója van.

Ezért áll ott az Újszövetség elején Keresztelő János és Jézus felhívása: a megtérés. A választott népnek kell megtérnie, mert alkalmatlanná vált küldetése betöltésére: Isten eszközeként a bizonyágtételre az ő országá rendjéről, amelynek a nép életében jelként és előlegként meg kell valósulnia. Jézus Krisztus maga

lép az ószövetségi ígéretet beteljesedéseként a — különösen a másokért való áldozatvállalás szolgálatában — hűtlenné vált nép helyébe a kereszten, de egész élete, szenvedése és feltámadása bizonyágtételével is. Ez a szabadító tett válik alapjává — konzekvenciáival együtt — az újszövetségi bizonyágtételnek, amely töretlen kontinuitásban van az ószövetséggel.

E bizonyágtétel részeseivé váltak Krisztus tanítványai, majd követői, az első keresztyén gyülekezetek és az egyház tagjai.

## A bizonyágtétel, az elhívás és a misszió összefüggései

A századforduló missziói fogalma a bizonyágtétel, elhívás és a misszió helytelen összefüggését tükrözi (végtelen példái mutatja ennek az ún. küldetéspraxisának sok vetülete.) Egyházaink merőben új helyzetükben és az új világhelyzetben szükségét érezték annak, hogy az egyház missziójának múltbeli koncepcióját a bibliai tanítás fényében, az egyes egyházak külön-külön és ökumenikus együttesben is alapvetően felülvizsgálják.

A Biblia tanítása szerint misszióról elsődlegesen csak mint Krisztusnak az Atyától nyert küldetéséről lehet beszélni (Lk 4,18—19). Az Atya elküldte egyszerűen Fiát a váltság művének elvégzésére (Jn 3,16). Ebben részesül az egyház, az elhívottak közössége és gyülekezete. Így az egyház missziójáról csak másodlagos értelemben szólhatunk, mint Krisztustól kapott megbízásról (Mt 28,19—20), mely egyszerre és elválaszthatatlanul tartalmazza a „tanítvánnyá tétel” szolgálatát, azaz az eszközzé tételt abban, hogy Isten elhívottja a hívó szót meghallják — és a részesedést a Krisztus követésében (Jn 17,18; 13,15), azaz a Krisztus akaratának engedelmeskedő, az Ő indulatával végzett szolgálatot ebben a világban. A gyülekezet közössége az, ahol — végül harmadfokon — az egyes tagok is kapják az evangélium áldásait és Uruk vezetésével részesednek az Ő küldetésében, megváltó szolgálatában. Ez a bibliai látás fordította egyházaink figyelmét hangsúlyozottan a gyülekezetekre. Krisztus testének csak úgy lehet tagja valaki, ha — befogadva a meghallott evangéliumot, a sákramentumok ígérete és ereje által — egy valószínű gyülekezetnek tagja. Ez a gyülekezet, mint az elhívottak Krisztust engedelmesen követő közössége, hordozza Krisztus egyháza ismertető jégeit, s benne, mint „rész”-ben is a teljes egyház élete történik. S mindaz, amit a gyülekezet Krisztusnak engedelmesen, vagy engedetlenül tesz, az az egész egyházzal is történik, valamiképpen az egész egyház szolgálatára is kihat. Az egyház katolicitásának erre a bibliai vonására korunk ökumenikus párbeszéde nem fordított mindig kellő figyelmet. Pedig csak ebben az összefüggésben illeszthető be a rendelt helyére: Isten egyházszerző akaratába a tanítvánnyá tétel és — létele szolgálatára és eseménye, s válik a Krisztus missziójában való részesedéssé az egyház küldetésének gyakorlata.

Ebből a bibliai látásból következik az is, hogy a keresztyén egyház bizonyágtételét és misszióját mindig az időszerűségnek kell jellemeznie. Korunkra ez a felismerés úgy alkalmazható, az isteni kegyelem munkájára figyelve, hogy az útjaink megváltoztatására, a megtérésre hívó prófétai szót, amely ma is az egész emberi együttélést is érinti, elsősorban maguknak a keresztyéneknek kell meghallaniok, s a névleges és a Krisztus követését helytelenül értő és gyakorló keresztyéneknek kell Urukhoz térni, javiában és szolgálatában engedelmesen részesedni. Örülünk annak, hogy az V. nagyvívés tematikája felöleli a ma élő emberiségnek számos olyan nagy, megoldatlan kérdését, amelyek egyszersmind a keresztyén egyházak korunkbeli szolgálatának is páratlanul komoly feladatai. Egyházaink, mint mindenkor, úgy most is készek a maguk

hitbeli, teológiai és gyülekezeti háttérével, ökumenikus szellemben hozzájárulni a közös keresztyén szolgálathoz e nagy kérdések megoldásának segítése érdekében.

## Krisztus biznyságtétele

Amint fentebb láttuk, a biznyságtétel alanya elsősorban Krisztus: Ő az, akit az Atya elküldött és aki biznyságot tesz Isten szeretetéről és elvégzi a váltáság művét. Az egyház — küldetése szerint — arról a Krisztusról beszél, aki mindezt elvégezte. Bűnbánattal kell megállapítanunk, hogy a keresztyénség biznyságtétele nem mindig a Biblia Krisztusát állította az emberiség elé. Ezért Isten ítélete az, hogy az emberek előtt gyakran hitelét veszti a keresztyének biznyságtétele. Isten kegyelme és reménységünk alapja, hogy meg akar bennünket újítani a Krisztusról való hiteles biznyságtételben.

Krisztus a Biblia tanúsága szerint Úr. A Krisztushimnusz záróakkordja szerint: „Jézus Krisztus Úr, az Atya Istennek dicsőségére” (Fil 2, 11). Ez megegyezik azzal, ahogyan a missziói parancs bevezetése tanít: „Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön”... (Mt 28,18).

Ez a hatalom univerzális és az egész világon érvényesül. Mégis az egyház az, ahol ezt a hatalmat már most tudatosan felismerik, elfogadják és elismerik.

Mindezzel nincs ellentétben, hogy a bibliai tanítás szerint Jézus, a Krisztus egyszersmind a nagy Diakonos, aki „szolgai formát vett fel... engedelmes volt”... a kereszthalálig. Mindezt, legfélreérthetlenebbül maga mondta meg magáról: „En tüköztetek olyan vagyok, mint aki szolgál”; „Az Embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon és adja az Ő életét váltáságul sokakért” (Mt 20,20).

Ennek konzekvenciáit világosan megmondta tanítványainak is, amikor arra tanított, hogy nem uralkodásra, hanem szolgálatra rendelte őket: „amiképpen én cselekedtem veletek, ti is aképpen cselekedjétek” (Jn 13,15). Erről beszél Krisztusnak az a tanítása is, amelyet a tanítványok rangvitájakor adott az uralomról és a szolgálatról.

„Keresztyénnek lenni nem egyfajta vallásosságot jelent. Nem azt jelenti, hogy valamiféle metodika alapján valamit (bűnöst, bűnbánót vagy szentet) csinálunk magunkból. Keresztyénnek lenni azt jelenti, hogy embernek lenni. Krisztus nem valamiféle embertípust te-

remt bennünk, hanem emberré: új emberré tesz bennünket” (D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. 244. 1944. júl. 19-i levél). A szolgáló Krisztus radikális vállalásának útján válunk ilyen emberré.

„A hit részvétel Jézus létezésében” (D. Bonhoeffer). Jézust mint szolgáló Urat akkor ismerem fel igazán, ha felismerem, hogy benne az igazi emberi létezés valósul meg: Jézus a „másokért itt levő” (für-andere-da-sein). Mai biznyságtételünk alapja a mai emberrel és annak minden problémájával vállalt szolidaritás kell hogy legyen, melyet Jézusnak az ember iránti szolidaritásából tanulhatunk meg. Így részeseidhetünk Krisztus létezésének valóságából, vehetünk részt küldetésében és szolgálatában. Az egyház Jézus Krisztus titokzatos teste: hitbeli kapcsolatban áll nem látható, élő Urával. Ugyanakkor azonban az egyház Krisztus követőinek élő közössége is, melyben annyira lesz látható mások számára Krisztus és a keresztyének hite, amennyire a rászoruló, az elnyomott, az éhes, a reménytelen ember megtalálja a keresztyénekben azt a Jézust, aki rájuk bízta a békéltetés ígét (2 Kor 5,18—19).

Krisztusnak, mint diakonosnak a követése az ő művében, szolgálatában való részeseidést jelent. Az egyháznak erről a szolgáló Uráról kell biznyságot tennie. A keresztyének biznyságtétele is csak akkor válik hittelessé, ha nem uralkodni, hanem szolgálni akarnak, ha a diakonia útján járva kívánják követni Krisztust, ezzel is biznyságot téve arról, hogy az Ő küldetésében járnak el.<sup>3</sup>

A biznyságtétel a fenti értelemben nem maradhat csupán verbális aktus, csak és kizárólag a szó és a tett egységében végezhető el és valósítható meg.

A biznyságtételre való felhívás akkor szólal meg helyesen a mai keresztyénség életében, ha arra hív, hogy a fenti értelemben újuljon meg és növekedjen a keresztyénség, Krisztus ismeretében, az Ő küldetésének, szolgálatának, egyúttal saját küldetésének, szolgálatának ismeretében és így a Krisztusról szóló hiteles, a szó és tett egységére épülő biznyságtételben.

A keresztyén ember, közösség, illetve az eklézia, mint Krisztus teste azáltal bizonyíthatja legjobban Urával való egységét, ha szóbeli és cselekedetekben megnyilvánuló biznyságtételével támogatja mindazt, amire Krisztus a mai világban ígét mond és szembe helyezkedik mindazzal, amire Őra nemet mond. Ez kell hogy képezze a biznyságtétel és korunk minden kérdésében történő keresztyén állásfoglalás alapját is.

## Az egyház egysége — feltételek és követelmények

### Ökumenikus egységkövetelmények

Helyeseljük, hogy az EVT 25 évi ökumenikus munka tapasztalatai alapján felvetette a kérdést: miféle egység az, amelyre törekszünk. Az ökumenizmus kérdésének ilyen fundamentális felvetése utat nyit az ökumenikus munka elmélyítése felé, ha újra alapokig mélyen gondoljuk végig, miben van az egyház lényegbeli egysége, mi az egyház egységének alapja, feltétele, követelménye és következménye.

Napjaink egységkövetelményeire jellemző, hogy univerzális és regionális szinten egyaránt folynak. Hálaadásal állapíthatjuk meg, hogy az ökumenikus mozgalom megtorpanásai és krízisei ellenére is haladás állapítható meg mind az egyetemes egyház egysége, mind a regionális egyházak egységkövetelményeinek tekintetében. Akkor is, ha a kezdetben várt gyorsan végbemenő egység, a hitbeli és szervezeti egység, a naiv ökumenizmus csalódást szenvedett és krízisen ment át, kezd kialakulni egy másfajta egység tudata, amely egyrészt a realitásokkal jobban számot vet, másrészt jobban kifejezi Krisztus tanítványainak, Isten népének és egyházának az Uráról való biznyságtételben és a cselekvés szeretetben való egységét.

Az EVT megalakulása előtt a különböző világméretű egyházi feladatok és munkaágak gyakorlati szükségletei által létrehozott különböző ökumenikus mozgalmak és szervezetek a felekezeti és teológiai különbségek mellett is viszonylag homogének voltak, mert egy bizonyos célkitűzéssel egy bizonyos feladatra vállalkoztak.

Az EVT megalakulása után a különböző ökumenikus mozgalmak gyorsan integrálódtak ebbe a szervezetbe. Ez kétségtelenül a keresztyén egység dokumentálása volt. Az ökumenizmus különböző típusai azonban tovább élnek és hatnak. Ennek következtében az EVT sokszínű szervezetté lett, amely egyúttal belső feszültségeket is hordoz magában. Ez nem tekinthető mindenestül károsnak. Tartalmassá is teheti az EVT munkáját, amennyiben a különböző irányzatok kiegészítik és megóvják egymást a szélsőséges egyoldalúságtól. Ugyanakkor ezek jelenléte mindig elevenen tartja azt a kérdést, hogy miben vagyunk valóban egyek.

Az EVT megalakulásával abban a tekintetben is új szakasz kezdődött az ökumenében, hogy az EVT-ben nem mozgalmak, hanem egyházak tömörülnek. Amint az egyházak egymás után az EVT tagjaivá lettek, egy időben már közeleink látszott annak a reménységnek a

megvalósulása, hogy az EVT az egész kereszténység egységének látható szervezetévé lesz. Az egyházak hivatalos részvétele azonban a korábnál élesebben vetette fel a tanbeli és szervezeti egység kérdését. Ezzel részben tisztább, részben nehezebb lett az ökumenikus munka, mert világossá vált, hogy az egyház tanbeli és szervezeti egységéről nem lehet akadémikus-elméleti alapon, egyházi-gyülekezeti háttér és elkötelezettség nélkül felelős módon tárgyalni.

A regionális szintű egységtörekvések közül különös figyelmet érdemel az Ázsiai Keresztény Konferencia és az Összafrikai Egyházak Konferenciája. Az utóbbi legutóbbi részben kifejezte az afrikai egyházak önállóságának és egységének elodázhatatlan szükségességét. Afrika egyházi önállóan, külső támogatás és gyámkodás nélkül akarnak élni. Tudják, hogy ez a döntés nagy kockázattal jár, de úgy látják, hogy a felszabadulás és az egység elengedhetetlen feltétele. Az afrikai egyházak az afrikai teológia alapján az egység saját modelljeit kívánják kialakítani. Úgy vélik, hogy csak így tudják önmagukat adva, a kapott lelki ajándékokat másokkal megosztani és ezzel a kereszténység és az emberiség felszabadítását és egységét szolgálni. (Lukas Vischer: In der Anrufung des Geistes Leben. Bericht über die Einheit der Kirche. Ökumenische Rundschau, 1974. október 516—527.)

Hasonlóan figyelmet érdemel az Európában regionális szinten folyó két jelentős egységtörekvés: az Európai Egyházak Konferenciája, valamint a Leuenbergi Konkordia. A Leuenbergi Konkordia megvitásában és a többség részéről történt elfogadásában jelentős eredményt értek el Európa református, lutheránus és uniált egyházi — bár mind lutheránus, mind református részről merültek fel megfontolások (vö. uo.).

Az egyházak hivatalos részvétele azonban a felekezeti dialógusok egész sorozata jellemzi az ökumenikus helyzetet az elmúlt másfél évtizedben és tény az, hogy a tanbeli és szervezeti egységre törekvés jelentős eredményeket ért el a reformátori egyházak között, sok esetben nem is az EVT keretében, hanem bilaterális vagy nemzeti alapon. Az ökumenikus eredmények túlzottan optimista értékelésétől azonban megóv az a tény, hogy a kereszténység három fő típusa: az ortodox, a római katolikus és a reformátori egyházak között csökkent ugyan a feszültség és növekedett a megértés, de szervezeti egység nem jött létre, tanbeli egyezések deklarálásáról pedig csak sok fenntartással lehet beszélni.

A különböző ökumenikus törekvések között már viszonylag hamar kikristályosodott két alaptípus: az egyik a hit, tanítás, egyházzervezet felől igyekezett megközelíteni az egységet, a másik a gyakorlati együttműködés felől. Az ökumenikus tapasztalat is viszonylag hamar megmutatta, hogy az egyházak egységének kérdését, ügyét a tanítás és az egyházzervezet felől nem könnyű megközelíteni.

A hitvallásos, tanbeli, szervezeti, liturgiai különbségek hamar eltörlésére irányuló törekvés nem ígér és nem hoz kívánt sikert, ezért sem tekinthető az ökumenikus mozgalom legfontosabb feladatának és legelső teendőjének.

Egyes körök korábbi reményességétől eltérően ma már világossá vált, hogy a római katolikus egyház nem szándékozik belépni az EVT-be. A „Mysterium Ecclesiae” nyilvánvalóvá tette, hogy a római katolikus egyház ökumenikus különállása mögött megfontolt egyházpolitika áll, amelyet egész tanrendszerének csatlakozhatatlanságával igazol. A római katolikus egyháznak ezt az állásfoglalását ökumenikus szempontból azért tartjuk hasznosnak, mert gátat vetett az elhamarkodott, megalapozatlan ökumenikus rendezvényeknek és kísérletezéseknek és elősegítette az ökumenikus kijózanodást, amelynek nyomán világosra reálisabban ítélik meg a tanbeli és szervezeti egység kérdését. E kijózanodás megóvhat pl. olyan túlzó kijelentésektől, hogy „leomlottak azok a falak, amelyek látszólag elválasztották a római katolikus egyházat a többi egyházaktól” (EVT KB ny.-berlini ülés). Ezzel azonban nemcsak nem oldódott meg, hanem még élesebben ve-

tődik fel az a kérdés, hogy milyen egységre kell törekednünk.

A kereszténység ökumenikus törekvéseit a hagyományos tanbeli és szervezeti különbségeken messze túlmenően teszi kérdésessé az a vita és ellentét, amely az egyháznak az evangélium hirdetése iránti elkötelezettsége és politikai-társadalmi felelősségvállalása körül támadt. Az EVT 25 éve alatt nagy utat tett meg, amikor látóhatára nemcsak az egész kereszténységre, hanem az egész emberiségre kiterjedt. Világosan jelzi ezt az útvonalat az 1966-os genfi konzultáció, az 1968-as uppsalai nagygyűlés, az 1973-as bangkoki konferencia és a nairobi nagygyűlés előkészülete.

Akik az emberért és a világért való felelősségvállalást hangsúlyozzák, azok ezt azzal a meggyőződéssel teszik, hogy így szolgálják együtt az egység és Krisztus evangéliumának ügyét is. Annál sajnálatosabb, hogy bizonyos „keresztény egyházi” körök ezzel szembe helyezkednek.<sup>4</sup>

Az „ökumenikus tudat” az elmúlt világgyűlés, Uppsala óta is jelentős fejlődésen ment keresztül. Az EVT tanulmányi munkájában és döntéseiben tudatosan arra törekszik, hogy a Krisztusban kapott szabadság és egység ne az egyházak minden áron való „spirituális stabilitását” szolgálja, hanem legyen a társadalmi felelősségen való megújulás „tudatképzés” forrásává (Philip Potter: „Teuere Ökumene”, Bericht des Generalsekretärs an den Zentralaussschuss Berlin-West, August 1974).

Egyetértünk azzal a véleménnyel, amely szerint az EVT-nek egy olyan tanácskozó testületnek kell maradnia, amely az egyházaknak állandó segítséget nyújt az egyház egységért és az emberiség együttműködéséért való fokozott szolgálatában. (Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1973. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 24.61—67.)

## A Krisztusban adott egység

Az egyházak között a tanbeli és szervezeti egység kérdésében lefolyt dialógusok, valamint az egyház evangelizációs és politikai-társadalmi felelősségvállalása körül folyó viták egyaránt azt mutatják, hogy az eddiginél mélyebben, alapvetőbben és következetesebben kell átgondolnunk, hogy miféle egységre kell törekednünk.

Ez azért is szükséges, mert az ökumenikus mozgalom egységtörekvéseinek záruktaí, téves kísérletei arról tanúsodnak, hogy nemegyszer többen — különösen a tanbeli, szervezeti egység erőltetői — figyelmen kívül hagyták, milyen úton, milyen egységet kell keresni, hogy az egységhez az út Krisztusban áll vezet.

Az egyház egységét nem nekünk kell létrehozni, mert az Jézus Krisztusban már adva van. Ez az egység nem valami elméleti, elgondolt egység, hanem valóságos és élő egység, mert maga az élő Úr Jézus Krisztus az, aki önmagával való egységbe vonja a híveket és így egyesíti őket egymással is. A Krisztusban való növekedés az egyetlen út és lehetőség, amely a kereszténység és az egyházak egysége felé vezet.<sup>5</sup> Az egyház Jézus Krisztusban adott egysége azt jelenti, tehát, hogy a sokféle színű, múltú és felfogású ember Jézus Krisztus vonzásába kerülve Ő felé tart, vele kerül személyes kapcsolatba és miközben Őt követi szeretetben, egyre jobban és igazabban ismeri meg Őt. Ezért az egyház egységéből mindig annyi valósul meg, amennyire a tényleg élő egyházak és tagjaik Jézust megismerik és követik.

Az egyház egységének ilyen értelmezéséből következik, hogy egyik egyház vagy közösség sem azonosíthatja magát Krisztus egyházával és nem tarthat igényt arra, hogy Krisztus egyházának egyedüli reprezentánsa. Sokkal inkább minden egyház alá van vetve az igazság mértékének, Jézus Krisztusnak, aki maga az igazság és minden egyháznak állandóan fel kell tennie önmagával szemben a kritikus kérdést, hogy mennyiben tekintheti magát Krisztus egy egyháza részé-

nek és eszközeinek. Az egyház egységének ilyen értelmezése alapozza meg az egyházak kölcsönös ökumenikus testvéri viszonyát, amelyben egymást kölcsönösen egyházként ismerik el és egymást a különbségekkel együtt tiszteletben tartják.

A Jézus Krisztusban adott egység felől nézve hangsúlyozzuk a szentségek ökumenikus jelentőségét. Annak ellenére, hogy tudjuk: éppen a szentségek kérdésében mutatkoznak a legszélesebb különbségek és ellentétek a keresztyén egyházak között.

A szentségek meggyőződésünk szerint az egy Úr Jézus megváltó munkájának eszközei, amelyekben Ő maga valósággal jelen van, és amelyekkel Ő maga építi az egy egyházat úgy, hogy azokon keresztül önmagával és egymással egyesíti a hívőket. A szentségekkel tehát egyedül az élő Úr rendelkezik. Az egyházaknak ezért szabadddá kell tenniük a szentségek ökumenikus közösséget építő erejét azáltal, hogy nem a szentségekhez fűződő hagyományait és tanításait állítják homlokterbe, nem fegyelmező eszközként kezelik azokat, hanem engedik rajtuk keresztül érvényesülni az élő Úr gyülekezetét gyűjtő és egyházat építő munkáját.

Az egyházak a tanbeli és szervezeti egység keresése közben sem hagyhatják figyelmen kívül, hogy az egyház egysége Jézus Krisztusban adva van. Ez azt jelenti, hogy a tanbeli és szervezeti egység útja is Krisztuson át vezet. Valamilyen módon minden egyház tanítása és hagyománya ugyanarról az egy Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot. Ezért minden egyháznak a maga hagyományán keresztül kell eljutnia a Krisztussal való élő közösségre és a Krisztussal való közösségben épül a különböző egyházakhoz tartozó hívők közössége is. A tanbeli és szervezeti egység keresése tehát azt jelenti az egyházak számára, hogy egymást segítik növekedni Krisztus ismeretében és követésében. Hasonló módon értelmezzük az egyháznak az evangélium hirdetésére és politikai-társadalmi felelősségvállalására vonatkozó kérdést is. Ahogyan Jézus Krisztusban adva van az egyház egysége, így adva van benne az egész világ megváltásának, az emberiség egységének valósága és ígérete is. Jézus Krisztusnál egységben van az ember üdvössége és földi jóléte, az evangélium hirdetése és a szeretet gyakorlása. E kettőt meg lehet különböztetni, de nem lehet elválasztani. Amilyen mértékben növekszik az egyház Krisztus ismeretében, úgy válik számára egygyé a kettős feladat. Aki Krisztus követésében vállalja az ember földi jólétének szolgálatát, az tudja, mennyire rászorul az evangélium erejére és aki az evangéliumot igazán hirdeti, az tudja, hogy szava üressé válik, ha hiányzik mellette a szeretet cselekedeteinek bizonyossága.

## Egység a különbségekben

Hisszük, hogy ahogyan egy az Úr, úgy mindig egy egyház volt, van és lesz, de ez az egy egyház sohasem volt és nem is lehet tanbelileg és szervezetenként egységes. Az egyház sokféle népből tevődik össze — olyan emberekből, akik egyénileg és közösségekben különbözők: fajban, nyelvben, kultúrában, műveltségben, ideológiai és vallásos nézetekben. Viszont van az egyháznak egyetlen egységpontja és vonatkozási pontja: Jézus Krisztus, s ezért még az egyház különbözőségei is valamiképpen a Krisztusban adott egység felé mutatnak. Az ökumenikus egységkeresésnek egyik legszebb feladata, hogy az egyház népének sokféleségét tiszteletben tartsa és megbecsülje, de ugyanakkor éppen a különbözőségeken keresztül is megtalálja az egy Jézus Krisztus felé mutató egységet.

A Krisztusban adott egység nézőpontjából helvessnek tartjuk, hogy az EVT hangsúlyozza az egyházak tanításában tényleg meglévő egységet és ökumenikus feladatnak tekinti ennek az egységnek közös kifejezését. Szeretnénk azonban rámutatni, hogy ökumenikus értekek reilene az egyházak közötti különbségekben is. Ezek a különbségek egyrészt abból adódnak, hogy az egyház mint az emberré lett Krisztus teste egyesíti magában az emberi különbségeket is, amelyek különböző emberi hagyományokból és adottságokból származnak.

Másrészt a különbségek abból adódnak, hogy Jézus Krisztus ismerete tökéletlenül és sokszor tévedésekkel vegyítve él a keresztyének között, s ezért a különbségek egymást kiegészítik vagy korrigálják. Mivel végeredményben a különbségek is az egységpont: Jézus felé mutatnak, a különbségek ilyen pozitív értékelése megőrizheti az egyházakat az elhamarkodott és formális konszenzus-nyilatkozatoktól és ökumenikus illúzióktól, ugyanakkor utat nyit az egyházak ökumenikus gazdagságának megbecsülésére és kölcsönös megismerésére.

## Egység a szolgálatban

Az egység keresésének minden bizonnyal az a leghelyesebb módja, ha az egyházak, mindenekelőtt Urukka, Jézus Krisztussal, a Fövel keresik az egységet és a közösséget és a bibliai bizonyágtétel alapján igyekeznek elmélyülni és növekedni a Krisztus megismerésében és megértésében, hogy a vele való egységük egyre mélyebb és valóságosabb legyen. Az egyház Krisztusban való egysége pedig a szolgálatban való egységet jelenti. Ha tehát az egyházak a közös bizonyítást, cselekvő szolgálat érdekében keresik a kapcsolatot és az együttműködés felől közelítik meg a közösséget és az egységet, akkor ez nem tekinthető olesó pragmatizmusnak, mert ez a Krisztussal és az egymással való nagyobb közösség és egység elnyerésének módja és eszköze.

Az egyházak szolgáló egységének első feltétele az, hogy bűnbánattal és önkritikával számolják fel saját múltjukat, amelyre jellemző volt a keresztyénség uralmi törekvése. Öszinte nyíltsággal kell elismernünk, hogy az egyházszakadás okai közt jelentős szerepet játszottak hatalmi érdekek és törekvések. De az egyházakon belüli feszültségek és ellentétek is sokszor arra vezethetők vissza, hogy az egyházak életét nem formálják döntő módon a szolgálat szelleme.

Az 1968-as nagygyűlés hangsúlyozza, hogy a keresztyénség hitbeli egységét láthatóvá kell tenni. Hangsúlyozzuk azonban hogy a szervezeti egység nélkül is élő valósággá és közösséget alkotó tényezővé válik a hitbeli egyezés. Egyetértünk tehát azokkal, akik megkérdőjelezzik, hogy lehet-e valóban láthatóvá tenni a hitbeli egységet, szervezetenként. Ennek fenntartásával szólnak az egyház egységének láthatóvá tételéről és itt Jézus Krisztus szavához szeretnénk tartani magunkat: „Úgy fényljkék a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák a ti jócselekedeteiteket és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat!” A Krisztusban adott egységen tehát a Krisztusba vetett hit és az iránta való engedelmesség egységét értjük, amely az emberszeretet cselekedeteiben, az emberért és a világért végzett szolgálatokban lesz valósággá.

A szeretetből folyó szolgálatok azonban szükségszerűen differenciálódnak a hely és az idő szerint, mert a krisztusi szeretet nem kényszerít sablonokat a világra, hanem azt nézi, hogy mikor, hol és hogyan nyújthat igazi emberi segítséget. A szolgálatok sokfélesége és különbözősége tehát nem bontja meg az egyház egységét, hanem egyenesen jellemző sajátossága a szolgáló egyháznak.

Ha az egyház szolgáló egységét akarjuk építeni, akkor figyelembe kell vennünk, hogy szükségszerűen különböző lesz az egyházak szolgálata szerint, hogy mikor és hol, milyen mértékben valósul meg a társadalmi igazságosság, amelynek szolgálatára a keresztyének is el vannak kötelezve Jézus Krisztus követésében. Ennek az elvnek az érvényesítésével az ökumenikus mozgalom nagy szolgálatot végezhet, ha végleg felszámolja a hidegháború bizalmatlanságát és rontását és az egyházak között olyan légkört igyekszik teremteni, amelyben az egyházak nem egymás bíráiként mondanak ítéletet egymás munkája felett, hanem kölcsönösen segítik egymást, hogy szolgálatukat saját helyükön helyesen ismerik fel és jól végezzék el. A különböző szolgálatoknak ezt az egységét nemcsak lefontosabb ökumenikus célnak, hanem elérhető célnak is tartjuk.

## A magyar egyházak tapasztalatai

Egyházaink kezdettől fogva azzal a meggyőződéssel vesznek részt az EVT munkájában, hogy az egyház Krisztustól kapott küldetését csak mint szolgáló egyház teljesíti, amint hogy Ő maga is azért jött, hogy szolgáljon.

A testvéri közösség egyik jelentős funkciója, hogy az egyházak ebben igyekezzenek egymást segíteni. Az eddig érintett felismerések és tapasztalatok megóvnak bennünket mindenféle ökumenikus illúzióktól, egységromantikától és attól, hogy elsietett, megalapozatlan lépéseket tegyünk és ilyen törekvéseket támogassunk. Ez vonatkozik hazai felekezeti kapcsolatainkra az Ökumenikus Tanács tagegyházainak körén belül, mind ami ezek kapcsolatait illeti a római katolicizmussal, de ez vonatkozik nemzetközi ökumenikus kapcsolatainkra is.

Ebben a folyamatban az egyházak nem nélkülözhetik az Atyák bizonyágtételét, a hitvallások segítségét.

Hálaadással és örömmel tudunk bizonyágot tenni arról, hogy az egymástól eltérő történelmi háttér, a különböző tanítások, hitvallások, hagyományok és kegyes-ségek kölcsönös tiszteletben tartása és megőrzése mellett a Krisztus követésére irányuló közös törekvés mélyen összekötheti a testvéri kötelék kapcsolataival a különböző hitvallású egyházakat és ezek éppen különbözőségükkel meggazdagíthatják egymást. Különösen a reformátusok és evangélikusok testvéri kapcsolatai gyökereznek mélyen a történelmi múltban. E két egyház — lényegében véve — már a múlt század első felétől megvalósítja és gyakorolja a Leuenbergi Konkordia célkitűzéseit: a szószéki és úrvacsorai közösséget. A korábban szektákként elbírált és kezelt kisebb protestáns egyházak a század első felében többször jogosan kritizálták a megüresedő, a testvérietlen magatartást tanúsító történelmi népegyházat. Bűnbánattal, de örömmel és hálával emlékezünk meg Isten megújító, ébredést adó, ökumenikus közösségre vezető kegyelméről, amelynek áldásaként ma a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában együttműködhetnek ezek az egyházak és megvan az a reménység, hogy kőrük a jövőben bővül a közös szolgálatban.

Igy az évszázados tapasztalatok és a mai magyar ökumené egységének ajándéka alapján valljuk, hogy az egyház egységének nem szükséges kifejeződnie liturgiai egyformaságban, szervezeti egységben vagy a kegyesség és életstílus uniformizálásában. A Krisztus-ról való bizonyágtétel és a szeretetben való szolgálat, egymás kegyelmi ajándékainak kölcsönös megismerése és elismerése a Krisztusban, híven képes kifejezni az egyház egységét.

## Az egyház és az emberiség egysége

A Krisztusban adott egység nemcsak az egyház egységét foglalja magában, hanem kiterjed az egész emberiségre is. Krisztus emberré létele, halála és feltámadása — az, hogy Ő mint új Ádám, az új teremtés zsen-géje — ledöntött minden válaszfalat és megkülönböztetést ember és ember között, s az egész emberiség megváltásának, egységének valóságát és ígértét foglalja magában. Azért az egyház Krisztustól kapott küldetése, hogy az evangélium szolgálatával együtt munkálja az emberiség egységét is.

Az egyházat azonban nemcsak a Krisztustól kapott küldetése köti össze szorosan az egész emberiséggel. Az egyházaknak, az emberiséggel való szoros kapcsolata azzal is adva van, hogy az egyház hívők közössége, tehát valóságos emberek közössége, akik életük első pillanatától fogva beletartoznak az emberiség közösségébe. Ezért nemcsak a Krisztusban való hitük alapján, mint keresztyének, hanem a teremtés alapján mint emberek is el vagyunk kötelezve az emberiség békéjének és egységének munkálására.

Mivel a keresztyének és egyházak ilyen kettős értelemben épülnek bele az emberiség közösségébe, ezért nemcsak tagjai és részesei az emberiséget alkotó poli-

itikai, társadalmi, gazdasági, nemzeti és kulturális közösségeknek, hanem szükségszerűen benne élnek azokban a különbségekben, ellentétekben és feszültségekben is, amelyek az emberiség mai világát áthatják. Az emberiséggel közösséget vállaló és az emberiség ügyét szolgáló egyház tehát szükségszerűen magában hordozza nemcsak az emberiség egységének célját, hanem az emberiség megosztottságának terhét is. Az egyházak és keresztyének azonban csak akkor szolgálhatják az emberiség egységét, ha a Krisztusban adott egységük mellett tudatosítják az emberi, társadalmi, gazdasági, népi kötöttségeiket és elkötelezettségüket: az emberiség ügyét nem ezeken a kapcsolatokon kívül, hanem ezeken keresztül kell építeniük.

Ennek az elkötelezettségnek a láttán és tudatában fel-lehet és kell tenni a kérdést: az egyházak, keresztyének, történelmük során mennyire tudtak maguk is hozzájárulni az emberiség egységének ügyéhez? Bűnbánattal kell felismerni és megvallani, hogy az egyházak és keresztyének gyakran akadályai voltak az emberiség egységének, s inkább megosztásához járultak hozzá. Nem egyszer maguk az egyházak is áldozatává és eszközüvé váltak — s ez olykor jelen időben is érvényes — a faji előítéletnek és megkülönböztetésnek, a nacionalizmusnak, a sovinizmusnak, a háborús propagandának és a hidegháború szellemének, s nem tudtak ezek ellen az emberiséget megosztó erőket és ezeket manipuláló köröket ellen hatékonyan fellépni.

Az emberiség legjobbjai — olykor az egyházaktól és keresztyénektől függetlenül, sőt néha ellenükre — megsejtenek, képviselték és szorgalmazták az emberiség egységének gondolatát és ügyét. Ennek során éppen korunkban örömmel lehetünk tanúi a különböző szekuláris egység-törekvéseknek (Népszövetség, ENSZ, különböző világszervezetek, amelyek az együttműködésnek kereteket adnak stb.).

Évszázados fejlődés és történelmi események következtében az egyházak és keresztyének messzemenően azokhoz a társadalmi rétegekhez kötődtek, amelyek a jelenlegi világméretű gazdasági és társadalmi igazságtalanságok haszonélvezői. Nagy volt kezdetben a kísértés, hogy ez határozza meg az EVT irányvonalát is. Az egyoldalú kötöttség a keresztyén egyetértés benyomását kelthette az EVT-ben, különösen politikai kérdésekben. Mióta azonban a harmadik világ egyháza és a szocialista országok egyháza teljesen mértékben vesznek részt az EVT munkájában, az emberiséget átfogó feszültségek az EVT-n belül is élesen jelentkeznek. Az elmondottak alapján ezt biztató fejlődésnek tartjuk, mert ez azt jelenti, hogy az EVT egyre teljesebben vállal szolidaritást az emberiséggel és az emberiség égető problémáival. Az EVT-ben tömörült egyházak és keresztyének nem könnyű, de jelentős szolgálatot tehetnek az emberiség egységéért, ha testvéri közösségüket nem a társadalmi igazságtalanság kérdésének megkerülésével, hanem érvényesítésével tartják fenn és építik tovább.

Az egyházak és keresztyének feladata, hogy saját egységük építése mellett és által igyekezzenek fellépni minden olyan erő és tényező ellen, amely megosztja az emberiséget, akadályozza az egységet, s vállaljanak szolgálatot az egy vérből teremtett emberi nemzetség egysége tudatának elmélyítésében, ápolásában és megszilárdításában. Abban, hogy támogatják az egység-törekvéseket a népek barátsága, a faji megkülönböztetés elleni harc területén és minden lehetséges módon, legfőképpen pedig úgy, hogy felelős módon szolgálato vállalnak világviszonylatban egy olyan légkör kialakításában, amelyben a bizalmatlanság helyébe a bizalom kerül.

Az emberiséget megosztó igazságtalanságok és ellentétek, a népeket és embereket egymástól elidegenítő bizalmatlanság miatt az emberiség egysége békéltetés és megbékélés nélkül nem valósítható meg. Mivel azonban ebben az összefüggésben az egyház békéltető szolgálata körül sok bizonytalanság mutatkozik, röviden erről is szólnunk kell ezen a helyen.

Az egyház Krisztustól kapott küldetése az, hogy vezesse a békéltetés szolgálatát, és ahogyan Kriszt-

tus lebontotta az emberiséget elkülönítő válaszfalakat, úgy az egyházak békéltető feladatához tartozik az is, hogy a mai emberiséget megbontó válaszfalakat lebontsa. De az egyház visszaél a békéltetés szolgálatának eredeti rendeltetésével, ha békéltetés címén megkerüli a politikai, gazdasági és társadalmi igazságosság érvényesítését. A Krisztusban történt megbékélés szükségszerű következménye a kizsákmányolás és az igazságtalan különbség megszüntetése a kizsákmányolt és a kizsákmányoló között (vö. Lk 19,8).

A békéltetés szolgálatának helyes értelmezése és alkalmazása szempontjából döntő annak felismerése,

hogy személyes békéltetéssel csak a személyes kapcsolatokból adódó hibákat lehet orvosolni. De a személyes kapcsolatokon túlmenő, közösségi vagy rendszerbeli hibákat csak a rendszer hibájának kijavításával vagy az egész rendszer strukturális megváltoztatásával lehet orvosolni. Amikor ilyen rendszerbeli igazságtalanságokról van szó, akkor a keresztyének és egyházak — éppen mert az igazságtalan rendben belül testvérekké váltak — kötelezve vannak arra, hogy az igazságtalanság rendjének megváltoztatásához is hozzájáruljanak. Csak így válik igazzá és teljessé a békéltetés szolgálatát és csak így építhetik az egyházak az egész emberiség egységét.

## A közösség keresése — A különböző hitű, ideológiai és kulturális meghatározottságú emberek közös törekvése

### A közösség régiói

Jézus Krisztus mindenekelőtt önmaga és követői között, valamint testének tagjaival egymás között teremt közösséget. A koinonia tartalma és funkciója az ő javaiban, kegyelmi ajándékaiban való közös részesedés. Ez közösséget teremt az ő követői, testének tagjai, a keresztyének között is. Ezen túl azonban a koinonia jelenti a tagok kölcsönös részesedését egymás kegyelmi ajándékaiban, amelyeket ki-ki az Úrtól kapott. E tanítás a koinonia természetéről szervesen kiegészíti azt, amit fentebb a Krisztus küldetésében való részesedésről mondtunk a misszió összefüggései kapcsán.

Ez a koinonia különböző relációkban és szinteken valósulhat meg Isten kegyelméből Krisztus követői, testének tagjai, a keresztyének között. E közösség helye a helyi gyülekezet, azután ezek együttese egy egyházon belül, valamint az egyházak közössége egy-egy országban, földrészen, vagy az egész világon, az ökumenikus mozgalomban.

Bizonyoságot téve arról, ahogyan mi kísérreljük megérteni a bibliai tanítást a koinoniáról, a közösségről, azt mondhatjuk, hazánk határain belül a magyar egyházak együttesében és a nemzetközi ökumenikus mozgalomban is ebben az értelemben igyekszünk gyakorolni a közösséget keresztyén testvéreinkkel, együtt részesedve Krisztus kegyelmének ajándékaiban, az Ő küldetésében a szolgálatában, valamint egymást részeltetve a nyert kegyelmi ajándékokban.

Mindez azonban: a keresztyének közössége, túlmutat önmagán. Hitünk és reménységünk szerint e közösség az emberiségre vonatkozó közösség lehetőségének ígérete és jel szerinti megvalósulása.

Jézus Krisztus által lehetséges a közösség vállalása az emberek között az egyházon kívül, s az egyház és a kívülállók között is.

Az egyházak és keresztyének számára mindig is elkötelezettség és feladat volt, illetve lett volna a közösség keresése a kívülállókkal, illetve annak előmozdítása az emberek között. Sajnos, az egyházak és keresztyének ezt gyakran nemcsak elmulasztották, de még a feltételeit is elrontották (keresztyén uralmi igények más vallások, a tudomány, a társadalom, a politika, a gazdasági élet fölött stb.). Annál nagyobb öröm látni ma, hogy az emberiség a legkülönbözőbb területeken igyekszik keresni a közösséget és az együttműködés lehetőségét, felismerve azt, hogy ez az emberiség jövőjének az útja. E törekvés korunkban a különböző hitű, ideológiai, kulturális meghatározottságú és hagyományokban gyökerező emberek között úgyszólván az emberi együttélés egyik fő jellemzője lett.

Mindez a keresztyénség számára kihívás, amely egyúttal azt a kérdést is felveti: akadályozza-e, vagy előmozdítja a keresztyénség e közösséget; mennyire tud részt venni a közösség kialakításában és hozzájárulni megszilárdításához?

### A párbeszéd,

### mint a közösség keresésének eszköze

Korunkban annak lehetünk tanúi, hogy a párbeszéd a legkülönbözőbb szinteken és összefüggésekben — elkezdve az ökumenétől el a világpolitikáig — a közösség keresésének, az együttműködés kialakításának az eszköze.

A párbeszéd ténye, létrejötte már önmagában általában eredménynek tekinthető. Megszünteti a merev, olykor ellenséges szembenállást. Alkalom egymás, a partnerek — esetleg korábbi ellenfelek vagy ellenségek — kölcsönös jobb megismerésére, értékeik felismerésére és elismerésére.

Másfelől a párbeszédnek megvannak — a tapasztalatok szerint — a kísérletei is. Ezért hangsúlyozni kell: a párbeszéd nem varázsszer, amely egy csapásra mindent megoldhatna.

A párbeszéd minden összefüggésben, a felekezetek között is, pozitív és hasznos eszköznek tartható. Fontos azonban, hogy a partnerek mindenkori kölcsönöség és egyenlőség alapján folytassák a párbeszédet. Ezért joggal voltak és lehetnek fenntartások annak láttán, ahogyan a római katolicizmus kíván párbeszédet folytatni a protestantizmussal, mindaddig, amíg a római katolikus egyház protestáns partnereit nem tekintí egyértelműen egyházaknak.

Hasznos eszköz a párbeszéd a keresztyének, a különböző világvallások, a különböző ideológiák, világnezetek között is.

Ami a világvallásokot illeti, országunkban igen csekély azoknak a száma, akik valamelyik nem-keresztyén világvallás hívei.

Külön említést érdemel azonban kapcsolatunk a hazai zsidósággal, amelyet a keresztyének történelmi mulasztásai és bűnei az utóbbi időkhöz beárnyékolnak. A szörnyű fasiszta üldöztetések során elhurcolt, életben maradt és hazatért hazai izraelitákkal a második világháború és hazánk felszabadulása után közvetlenül egyházaink a bűnbánat hangján kezdeményezték a párbeszédet. Ez mindenek előtt megbékélést eredményezett Isten és az emberek színe előtt. Látványos eredmények nem születtek ugyan, de az így kialakult — testvérinek mondható — kapcsolatok jó gyümölcsöket teremnek és hoznak együttélésünk és az együttműködés minden területén társadalmunk életében.

Hasznosnak látszik és támogatjuk a keresztyéneknek a különböző világvallásokkal folytatott párbeszédét, amelyben az EVT keretében közvetve veszünk részt. Nem kívánatos azonban, hogy ez a párbeszéd a konzervatív és reakciós erők egységfrontját hozza létre, vagy erősítse az emberi haladás ellen, akár a tudományok, akár a társadalom és politika terén. Ellenben áldásos gyümölcse lehet az ilyen párbeszédnek, ha a keresztyének és világvallások között — bizonyos terü-

leteken a vérontásig menő gyilkos — ellenségeskedés helyébe a békés egymás mellett élés, konstruktív kapcsolat és együttműködés lép a humanitárius célkitűzések területén, egy társadalmon belül és világviszonylatban egyaránt.

## Párbeszéd a keresztyének és marxisták között

Sok szó esett az elmúlt évtizedben és esik még ma is a keresztyének és marxisták dialógusáról. Az elmúlt évek tapasztalatai szerint ennek a párbeszédnek az volt a gyengéje és veszélye, hogy elméleti síkon rekedt meg és nem mindig folytatták autentikus körök.

Úgy véljük, hogy keresztyének és marxisták találkozásában a keresztyén biznyságtételnek elsődleges jelentősége van. Az evangélium proklamálása azonban nem azonos a keresztyének uralmi igényének proklamálásával. Ellenkezőleg: alkalom a szolidaritás és felelősségvállalás kifejezésére. A magunk tapasztalatáról számot adva arról tehetünk biznyságot, hogy hasznos gyümölcssei teremnek annak, ha ilyen lélekkel és készséggel vesznek részt a keresztyének a párbeszédben. Teljesebbé válik a másik fél megismerése, s mindkét félben növeli a meddő viták helyett a készséget a közös, gyakorlati feladatok megvitatására és az együttműködésre.

Nem-keresztyénekkal folytatott párbeszédünk legfontosabb és legátfogóbb területe a magyar társadalom, amelyben élünk, s partnereink az e társadalom építése során érvényesülő marxista—leninista ideológia képviselői.

Tapasztalatainkat és szempontjainkat egyházaink többször összefoglalták már az EVT különböző alkalmaira készített közös tanulmányaikban. Ha ezeket summázní akarjuk, akkor a következőket mondhatjuk. Mindenekelőtt arra utalunk, hogy ennek a párbeszédnek már története van. A gyökerek részben arra az együttműködésre nyúlnak vissza, mely során már a második világháború alatt összefogtak a fasizmus ellen a magyar társadalom legjobb haladó erői, közöttük a szocializmus, marxizmus és keresztyénség képviselői is. A partnerek mégis bizonyos értelemben felkészületlenek, kölcsönösen nehéz helyzetben voltak a felszabadulás után az új társadalom és az együttélés első napjaiban. Kölcsönös bizalmatlanság, az ellenséges múlt, a fogyatékos és a keresztyének esetében tendenciózus ellenséges propagandára épített információk nem kis teherként jelentettek az indulás pillanatában. Az együttélés azonban szükségszerű és elkerülhetetlen volt. Az egyházak létérdeke volt megtalálni a modus vivendi-t.

Hasznos volt, hogy a felszabadulás után az új társadalom közös építésének kezdetén a partnerek nem elméleti síkú párbeszédet erőltettek a hit és a marxista ideológia alapvetően eltérő kiindulási pontjáról és tanításáról, hanem vállalták népünk érdekében a gyakorlati együttműködés kérdéseiről a folyamatos eszmecserét.

Ez voltaképpen már az egyházaink és az államunk között kötött egyezmények előkészítésekor, ezt megelőzően pedig az újjáépítés során elkezdődött. Azáltal, hogy országunkban a marxizmus mint a társadalmat újjászervező, építő és irányító elv és erő jelent meg, az a párbeszéd, amelyet a fenti erők és az egyházak arra hivatott vezető képviselői folytattak, lényegesen eltérő vonásokat mutat különböző más hasonló párbeszédektől. Itt a tárgyaló partnerek és felek valóságos csoportok, autentikus meghatalmazással rendelkező, felelős képviselői e párbeszéd során. Az alapvető kérdések tisztázására így nem elméleti síkon került sor. A párbeszéd a gyakorlati kérdések felől indult el.

Tudjuk, másutt több kísérlet történt a „dogmatikumok” szembesítése jegyében a párbeszédre. Ezt nem tartottuk — s a vitatható értékű eredmények is ezt látszanak igazolni — nem tarthatjuk helyesnek. Elvontsága mellett e párbeszéd típus egyoldalúan a dogma-

tikumokkal foglalkozik és elhanyagolja az etikumot. Elhanyagolja azt a területet, amelyen pedig a tapasztalatok szerint a partnerek saját ideológiai-dogmatikai bázisukra támaszkodva, e tekintetben a különbségeket fenntartva, sőt ezekből kiindulva, de mégis hasonlóan vagy azonosan ítélnék meg gyakorlati, etikai kérdéseket s messzemenően megtalálhatják a közös cselekvés, az együttműködés útját. Így lehet igazán valóságos tartalommal megtölteni a párbeszédet és helyes célkitűzés szolgálatába állítani. Nem sikkad el, hanem teljes mértékben érvényesül az elvi álláspont, az ellentét, hiszen mindegyik fél saját elvi alapjaiból indul ki. A különbségek mégsem választanak el, mert a közös célként folytatott együttműködés közösséget hoz létre.

Harminc év tapasztalatai alapján arról tehetünk biznyságot, hogy a fenti értelemben, módon és céllal folytatott párbeszéd keresztyének és marxisták között nagyban hozzájárult ahhoz, hogy társadalmunk olyan közösséggé váljék, amelyben minden pozitív társadalmi erőnek és jóakarató embernek helye van a Hazafias Népfront szövetségi politikájának keretében, s ezek az egész magyar nép és társadalom jólétéért, felemelkedéséért és boldogságáért együtt működhetnek.

Különösen hasznos volt, hogy az egyházak a kezdet kezdetén rendezték viszonyukat az új magyar állammal és társadalommal, hogy nem visszahúzó erők, gettóközösségek lettek a társadalomépítés folyamatában, hanem legjobb hagyományaikra támaszkodva, szakítva sok hibájukkal, vállalták a társadalmi haladás szolgálatát.

A szocialista társadalom nem veti el a nemzeti hagyományt s nem tagadja meg a kapcsolatot az egyházak haladó történeti hagyományaival sem. Az emberi haladás szempontjait érvényesítve értékeli mindkettőt s híven őrzi, ápolja és tiszteli mindazokat, amelyek annak szolgálatában állottak. Isten iránti hálával elmondhatjuk, hogy a magyar evangéliumi keresztyénségnek vannak ilyen hagyományai is. Társadalmunk szövetségi politikájának légkörében a keresztyének és a marxisták együttműködése terén ez is pozitív motívum volt és ma is előrelendítő erő.

Ugyanakkor azonban mindez megóv több kísértéstől. Egyfelől attól, hogy egyházaink sajátosan keresztyén hagyományaikra hivatkozva visszavonuljanak, esetleg sértődöttek, közéleti felelősségüknek az egész népközösség és társadalom érdekeit szolgáló gyakorlatától. Másfelől óv attól, hogy feladják sajátos keresztyén hagyományukat. Itt kell megjegyeznünk: az a kísértés, hogy a keresztyénség és a marxizmus elvi alapjai között bármilyen keveredés, konfúzió, vagy akár csak kompromisszum is létrejöhetne, soha egy pillanatig sem fenyegette egyik felet sem. A párbeszéd és az együttműködés abban a tekintetben is korrekt, hogy valóban ki-ki saját elvi alapján állva, de a másik fél meggyőződését is tiszteletben tartva, igyekszik saját felfogásának etikai bázisa alapján hozzájárulását megadni.

Természetesen kezdettől probléma volt és maradt éppen ezen a ponton a marxizmus atheizmusa, amely a marxista partnerek szerint ideológiájuk elidegeníthetetlen része. E ponton a keresztyének mindenekelőtt azt a kérdést kell hogy felvessék: mennyire oka ennek a szervesnek tűnő atheizmusnak a marxizmusban a keresztyének és egyházak hűtlensége, számos bűne és mulasztása a biznyságtételben a történelem során? Különösen a szociálétikának azokon a területein (de a haladással, tudománnyal kapcsolatban általában is), amelyek döntő módon határozták meg az emberek tömegeinek az életét s amelyekben a kibontakozás irányát jelző módon a szocializmus erői hoztak figyelemre méltó eredményeket a szocialista országok területén, de hatásuk világviszonylatban is egyre érezhetőbb.

Nagy hiba lett volna s az volna ma is, ha a keresztyénség a marxista tanrendszerben csak az atheizmust látná s elsősorban nem azokat a pozitív erőket, amelyek az ember emberi életének biztosítását szolgálják. Nagy hiba volna a marxizmust csak, vagy elsősorban az atheizmus szemszögéből megítélni s nem pozitív emberi tartalmán keresztül. Különösen akkor, amikor pl.

hazánkban is évszázadokon át az ún. keresztyén társadalmak és államok nem tettek annyit a népért, mint a marxista szocializmus erői.

Másfelől természetesen komolyan kell venni a marxizmus és a szocializmus erőinek atheista alapbeállítottságát. A bűnbánat fenti összefüggésein túl e ponton is az a keresztyén reménység tölt el bennünket, hogy a különböző ideológiai meggyőződésű emberek együttműködése lehetséges.

A párbeszéd témája és az együttműködés területe: a társadalom élete, a humanitárius célkitűzések, a társadalmi igazságosság érvényesítése s társadalmunk nemzetközi részvételén keresztül az emberi együttélés minden ügye is. A harminc évvel ezelőtti — s korábbi — bizalmatlanság helyébe lépett a párbeszéd és együttműködés során a másik fél, egymás értékeinek jobb megismerése és elismerése, a kölcsönös megbecsülés és az a bizalom, amely segített abban, hogy a magyar társadalom pozitív erői és körei valóban közösséggé kovácsolódjanak.

Isten iránti hálával mondhatjuk el, hogy ma társadalmunk igényli, pozitív módon értékeli és megbecsüli az egyházak hozzájárulását társadalmunk építése, az emberi élet meggazdagítása területén. Hasonlóképpen azokat a szolgálatokat, amelyeket társadalmunkkal együtt, vagy az egyházak közösségében a világ, az emberiség nagy kérdéseinek, a társadalmi igazságosság és a békes egymás mellett élés területén az egész emberiség életének érdekében végezhetünk.

## Világméretű közösség, összefogás és együttműködés

A különböző világnézetű emberek között az ilyen közösség és együttműködés nyilvánvalóan nemcsak egy társadalmon belül lehetséges és szükséges. Ezt mutatják azok a törekvések, amelyek világszerte észlelhetők. Mindez lehetséges — megfelelő párbeszéd útján — világméretben is az emberiség nagy, sorsdöntő életkérdéseiben: a társadalmi igazságosság és a béke ügyében egyaránt. Ez az a terület, ahol nagy szükség van az ilyen párbeszédre, a feladatok és teendők megvitatására, az összefogásra és az együttműködésre minden haladó erő, így a keresztyének és a marxisták között is.

Nagy szolgálatot tehetnek az egyházak és a keresztyének abban a tekintetben, hogy hozzájárulnak minden olyan erő összefogásához és együttműködéséhez, amely felelősséget hordoz és kész aktív cselekvésre a társadalmi igazságosság és a béke ügyéért, az emberiség megmentésére.

Félreismerhetetlen, hogy bizonyos egyházi és keresztyén körök fenntartással viseltek a nem-keresztyén, nem-vallásos, szekuláris békeerőkkel és világszervezetekkel való összefogással és együttműködéssel szemben.

Az egyházak közös szolgálatának, együttműködésének egymással és minden más konstruktív erővel mindenekelőtt az emberiség, az egész embervilág égető kérdéseinek és problémáinak megoldására kell irányulnia.

Az emberiség legfontosabb ügye, megmaradásának feltétele: a béke. Köztudott, a béke függ attól, mennyire érvényesül világszerte a társadalmi igazságosság. Így az igazságos társadalmi struktúra érvényesülésének kérdése a béke összefüggésében az érintett országokon

és területeken, saját önmagában vett jelentőségén túl is nagy fontosságú meghatározója az emberiség életének — mind a veszély, mind a felelősség, mind a lehetőség tekintetében.

A békes egymás mellett élés, a leszerelés, a bizalom légkörének kialakítása ügyében folytatott párbeszéd és a béke szolgálata során végzett együttműködés közösséget építő és fenntartó erő. Az ökumenikus mozgalom ezeken a területeken, amelyeken az emberiség iránti keresztyén felelősség hasznosan kifejezhető és gyakorolható, nagy szolgálatokat végezhet s hozzájárulhat az emberiség körében egyrészt a különböző keresztyén felekezetek, másrészt a keresztyének és más vallások, szekuláris, nem-keresztyén erők között a közösséghez, hogy elkerülhető legyen az emberiség katasztrófája és olyan közösségi ethos alakuljon ki, az egész lakott földön, amely boldog emberi életet, közösséget, testvériséget tesz lehetővé.

Ezért nagy jelentőségűnek tartunk és tekintünk minden olyan jelt, akciót, amely ebben az irányban hatékonyá válhatik az ökumenikus mozgalomban. Így az EVT antirasszizmus programját, a felszabadítási mozgalmak támogatását, az emberi jogok védelmét, a környezetvédelem etikai kérdéseinek feltárását, stb., de mindenekelőtt és -fölött a keresztyén békeszolgálatot, amelyet elsősorban a KBK keretei között végeznek a felelős keresztyén körök.

Nagy jelentőségű fejlődésnek tartjuk — s ebben súlyuknak megfelelően nagy szerepet játszott a nagyhatalmak, mindenekelőtt a Szovjetunió és az Egyesült Államok, egyetértése, közeledése —, hogy a hidegháború éveikhez viszonyítva megerősödött a béke, a békes egymás mellett élés gondolata, az erre és a békére irányuló gyakorlat, az az elv, hogy a nukleáris háború nem alkalmas eszköz a vitás kérdések megoldására. Ez az enyhülési folyamat a helyi háborúk ellenére is nagy és jogos reménységgel töltheti el az emberiséget. Előre mutat, s az eljövendő embervilág békes közösségét ígéri.

Annál nyugtalanítóbb, hogy bizonyos erők és körök megkísérlik ezt az enyhülést és együttműködési készséget diffamálni, lejáratni. Ennek a jelenségnek a képviselői egyaránt megtalálhatók az európai és amerikai imperialista, militarista körökben és a harmadik világ bizonyos ideológiai koncepciót képviselő körjeiben.

Még elgondolkoztatóbb és szomorúbb, hogy ennek a közösséget romboló, bizalmatlanságot keltő tevékenységnek a szolgálatába bizonyos keresztyén egyházi körök és egyházi tömegkommunikációs szervek is odaállnak, képviselőik pedig az ökumenikus mozgalom különböző szintjein és összefüggéseiben a rossz emlékü, hidegháborús időkre emlékeztetve ugyancsak felbuknának.<sup>6</sup>

Mérhetetlen kárt okozna az emberiségnek, a keresztyén bizonyágtételnek és hitelének világviszonylatban, ha keresztyének, egyházi körök, a nemzetközi enyhülés, a leszerelés, a közösség rombolása, az igazságtalan társadalmi struktúrák konzerválása ügyében tevékenykednének, nem ezek megoldásáért.

Az egyházak és a keresztyének feladata, hogy rámutassanak arra, hogy a békét, a társadalmi igazságosság érvényesülését, a harmadik világban és általában az embervilág testvéri közösségét azok az imperialista erők és az őket támogató körök veszélyeztetik, amelyek a feszültségeket és a fejlődő országok függetlenségét az igazságtalan struktúrákat igyekeznek fenntartani és konzerválni.



# Felszabadításra és közösségre nevelés

## A nevelés szükségessége

Jézus Krisztus felszabadít, egyesít és közösségre vezet. Mégis, amint fentebb láttuk, s amint a tapasztalat is tanítja, a szabadság s a közösség nem minden további nélkül természetes az ember számára, akár keresztyénekről, akár nem-keresztyénekről van szó.

Az embert — a keresztyén embert is — túlságosan meghatározza a benne rejlő elkülönülő hajlam, önzés, egoizmus, ami elhomályosítja és elnyomja az ember eredeti, közösségi rendeltetését. Másfelől az emberiség eddigi történelme folyamán túlságosan is átítatta az emberek — a keresztyének és nem-keresztyének — tudatát, gondolkodásmódját, érzésvilágát, mentalitását, akarati törekvéseit az uralkodás, az alárendelt csoportokra való kategorizálás és az ebből folyó gyakorlat. S túl az általános problémákon, amelyek a szabadság és közösség összefüggésében akár az egyházak és keresztyének körében, akár az egyes társadalmak életében jelentkeznek, a közösség kérdése és ügye külön problémákat vet fel — amint láttuk — a különféle meghatározottságú emberek, keresztyének és nem-keresztyének között.

Mіндеz ezen a ponton is felveti a keresztyének önvizsgálatának a szükségességét. Helyesen folyt és folyik-e a keresztyén nevelés? Tudtak, s tudnak-e a keresztyének a felszabadításra és közösségre való neveléshez ebben a világban az emberek között hatékonyan hozzájárulni?

## A nevelés bibliai értelme — a keresztyén nevelés

Az Ótestamentumban a nevelést és gondozást egy ige fejezi ki. Isten is gondozva neveli népét. (És 1,2). A neveléshez hozzátartozik az oktatás és tanítás is. (Péld 1,7—10; 17,10; 30,17. Préd 11,9; Zsolt 110,10 stb.). A felnövekvő nemzedék nevelésének középpontjában áll az Isten szabadításáról való bizonyágtétevő és tanító megemlékezés (Ex 12,27). A nevelés az Újszövetségben is együtt jelenti a kettőt: a gondozást és az oktatást (1 Tim 4,6; Ef 6,4 stb.). Nemcsak intellektuális tanítás folyik a keresztyén családban és a keresztyén gyülekezetben, hanem a hit igéivel nevelnek. A keresztyén nevelés alapvető helye a család (Ef 5,22; 6,9; Kol 3,18; 4,1; 1 Tim 4,6 és 2 Tim 1,5). A család mint gyülekezet jó pedagógiai légkört biztosít, ahol éppen úgy megvan a helye az intésnek, mint a felszabadító bűnbocsánatnak. A család a keresztyén közösségre nevelés iskolája is, ahol az ember egoizmusától a szeretet szabadságára szabadulhat fel. A keresztyén családban a személyes ráhatás, példáulás döntő nevelési tényező.

A nevelés több az ismeretszerzésnél, de az ismeretszerzés sem elhanyagolható. A keresztyén ember nyitott, mindenfajta ismeretszerzésre, tárgyi ismeretre és Isten-ismeretre egyaránt. Vallja, hogy az ember közösségre rendelt teremtmény, Isten és az emberek összefüggésében ismeri fel igazán, hogy kicsoda. Isten előtt egyszerre bűnös embernek és az Ő teremtményének tudja magát. Isten igéjéből tudjuk, hogy az embernek szüksége van világismeretre, mint tárgyi ismeretre. Erre egyenesen parancsunk van az ún. kultúrparancsban. Hiszen uralom a természet világan tárgyi ismeret nélkül lehetetlen. A makrokozmosz és mikrokozmosz, az élet mind teljesebb ismerete nemcsak lehetőség, de kötelesség is. A biblikus keresztyénség sohasem lehet civilizáció- és kultúraellenes. A keresztyénségnek a természettudományokat nagyra kell értékelnie, hiszen ezek a világ jobb megismeréséhez hozzátartoznak.

A teljes emberré neveléshez nem elég az ismeretszerzés.

Teljes Isten-ismeretre és emberré válásra Jézus Krisztusban van lehetőségünk. De ez egyúttal állandó feladat is. Jézus Krisztusban van a bölcsességnek és minden ismeretnek kincse elrejtve, írja Pál apostol a

Kolossébelieknek. Ebben az ismeretben nemcsak megmaradni kell, hanem növekedni is, vagyis előbbre haladni, gazdagodni, felnőtt korra eljutni: „Ne legyetek gyermekek az értelemben, hanem érettek legyetek.”

A keresztyén nevelés sohasem egyszerűen elvek érvényesítése, dogmák vagy normák elfogadása és továbbadása, hanem mindig közösségbe állítás is. A keresztyén nevelés elsődlegesen egy személlyel való kapcsolatba kerülés, Jézus erőterébe állítás és egyúttal Jézus többi tanítványával való közösségbe kerülés is. A keresztyén létehez hozzátartozik a közösség mindkét relációjában. Jézushoz való kapcsolatban éppen úgy, nuft az emberekhez való viszonylatban.

Urunk, Jézus Krisztus, a nagy Diakonos azt akarja, hogy kövessük és utánozzuk őt. Ebben a követésben nevelődik a keresztyén ember. Ahogyan Ő cselekedett tanítványai között, ugyanúgy kell cselekednünk embertársaink között. Így tanít meg a szolgálat életstílusára. Amint Ő tudott áldozatot hozni barátaiért, sőt életét is adozta, ugyanúgy tanítványainak is feltétel nélkül szeretniük kell és nem élhetnek önző, egoista életet.

A keresztyén nevelés döntő tényezője az élő reménység. Jézus munkája során még olyanokban is látott új lehetőséget, a megbocsátás, a kegyelem perspektívájában, akiről mások lemondtak. Még tanítványai bukása után sem adta fel a nevelés reményét. Ugyanilyen reménységgel vallották apostolai, hogy ez a munka „nem hiábavaló az Urban”. Keresztyén szülők, nagyszülők, keresztszülők, lelkészek, nevelők mindig a reménység emberei is. A Krisztus-hitben felszabadulunk minden felesleges pesszimizmustól, félelemtől, kedvetlenségtől, reménytelenségtől a nevelés vonatkozásában is és ugyanakkor nem maradunk elszigetelve egymástól mint nevelők, hanem Urunk közösségében közösségre nevelődünk és a közösségre nevelésben eszközökké válhatunk. Ez bátorít a szabadságra és a közösségre nevelésben, egy olyan feladatban, amely önmagában és emberi erőre támaszkodva reménytelen és lehetetlen, de Isten kegyelméből és segítségével lehetséges.

Említenéd még a keresztyén nevelésnek egy további aspektusa is. A felnövekvő keresztyén generáció tagjait nevelésük során — eltérőleg a múlt európai gyakorlatától, amely ezt elmulasztotta — fel kell készíteni arra, hogy felnövekedve, mint keresztyén emberek nem izoláltan, hanem természetszerűleg különböző hitű, ideológiai, kulturális meghatározottságú, felfogású és meggyőződésű emberek között, velük közösségben fognak élni és ez a helyzet minden összefüggésben érvényes: a családban, a lakóhelyen, egy ország társadalmában, kontinentális és globális vonatkozásban egyaránt.

Ez azt jelenti, hogy a gyermekek beletartoznak az egész nép tradícióiba, múltjába éppen úgy, mint a jelenlegi társadalom mozgásába, hatásaiba, problémáiba, sikereibe és nehézségeibe. Mindez különösen jelentős olyan — volt gyarmati — területeken, ahol a külső behatásként érvényesülő keresztyén misszió és nevelés erre gyakran nem volt kellő mértékben tekintettel. Ahol keresztyén nevelés címén gyakran külső, európai vagy más hatások váltak meghatározóvá, amelyek a keresztyén gyermekeket elkülönítették saját népi, társadalmi és kulturális közösségüktől. A keresztyén gyermekeket úgy kell felkészíteni a nevelés során az életre, hogy mint keresztyének eredeti közösségükben ne érezzék magukat idegeneknek, hanem identitásukat megtartva, tudjanak másokért és másokkal együtt dolgozni, tudjanak hasznos tagjai lenni földi hazájuknak úgy, hogy közben nem veszítik el szemük elől az örök haza vízióját, tudjanak természetes módon együtt élni más vallásúakkal és más vallásúakért, más világnézetűekkel és más világnézetűekért, saját hitüket el nem hagyva, de komolyan véve mások meggyőződését is, mindig készen arra, hogy bizonyosságot tegyenek a bennük levő reménységről: „Legyetek készek mindig

megfelelni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek levő reménységet, de szelídséggel és istenfélelemmel." (1 Pt 3,15).

A keresztyén szeretet a mai világban abban is jelentkezik, hogy a keresztyének osztozni akarnak környezetük problémáiban és megoldásaiban egyaránt.

Erre a tágszívúságra, nyitottságra az evangélium aktuális üzenete szabadíthat fel. Ennek fényében láthatjuk meg bűnbánattal a múlt bűneit és a jelen hiányosságait szolgálatunkban. Ugyanakkor ennek ismeretében születik meg a felismerés és bizonyágtétel, a Krisztus követésére való keresztyén nevelés ma is lehetséges és hatásos.

## A nevelés problémái

Korunkat sok tekintetben a különböző válságok jellemzik. Ez alól nem kivétel a nevelés ügye sem.

Világviszonylatban érezhető a generációk közötti feszültség. Ennek egyik legjelentősebb vonatkozása az, hogy a felnövekvő nemzedék elhárítja magától a felnőttek nevelő hatását, mert etikailag nem látja hitelesítve ezt az igényt. A felnövekvő nemzedék élénken és érzékenyen észleli a felnőttek erkölcsiségének, emberségének gyengéit, ellentmondásait, következetlenségeit és nemegyszer súlyos fogyatékoságait is. Ez olykor a nevelési ellehetetlenülésével, csődjével fenyeget.

Természetesen átfogóbb jelenség, de nem független ettől a bizalom válsága, amelynek igen súlyos konzekvenciái vannak éppen a nevelés összefüggésében.

Az egész világon probléma továbbá az ismeretszerzésre szolgáló tananyag összetétele és mennyisége. A számonkérés, a vizsgáztatás rendszere, a felkészültség megállapítása, de maga az oktatás mikéntje és folyamata is. Ezen túl nagy probléma az ismeretközvetítés mellett a teljes emberséget, egyéniséget kibontakoztató pedagógiai ráhatás: az igazi nevelés.

Másfelől hallatlanul sok egészséges, biztató igény és törekvés is észlelhető éppen a fenti, alapvető összefüggésekben és területeken. Világszerte növekszik a tanulás, tudás, műveltség, fejlődés, az emberi szellem, egyéniség kibontakoztatása, alkotó megnyilatkozása iránti igény.

Egyre döntőbb szerepet kap a közösségi szempont érvényesítése és érvényesülése igényének hangsúlyozása a nevelésben. Hasonlóan és nem kevésbé hangsúlyt kap a szabadságra való nevelés és a szabadság igénye már a nevelési folyamat alatt. E tekintetben nemcsak a pedagógiai elvek változásának és fejlődésének lehetünk tanúi, hanem az egész földet átfogó társadalmi fejlődés és átalakulás folyamatának is. Ennek hatására, elemi erővel és új módon vetődik fel a társadalmi egyenjogúságra, szabadságra való nevelés egy új, szabad és embertársi viszonyra alkalmas közösségi embertípus nevelésének jogos igénye. Mindez különösen is hangsúlyosan felveti azt a kérdést: e helyzet láttán tudnak-e szolgáló módon, de hatékonyan és segítően hozzájárulni az egyházak és keresztyének a maguk területéről a fenti problémák megoldásához, a szabadságra és közösségre való neveléshez az egyházon belül és kívül a világban egyaránt?

## Magyar társadalmi és keresztyén tapasztalatok

Hálásak vagyunk Istennek, aki hűségével gondozott és nevelt bennünket az elmúlt három évtizedben szabadságra és közösségre. Istennek köszönjük, hogy fel szabadított miltunkhoz való görcsös ragaszkodásunkból éppen úgy, mint privilégiumokhoz való kötődésünktől. Neki köszönjük, hogy nyitottá tett az egymással való közösségre éppen úgy, mint a nagyobb emberi közösségekbe való beilleszkedésre, hogy többé ne csak magunknak éljünk.

A két világháború között nemcsak társadalmunkban érvényesült a nacionalizmus, a sovinizmus, más nemzetek, szomszédaink megvetése, illetve értékeiknek el

nem ismerése, hanem nevelésünkben, iskolai oktatásunkban is. Bűnbánattal valljuk meg, hogy a keresztyén felekezetek sem voltak mentesek a nacionalizmustól és a sovinizmustól.

Az elmúlt harminc év társadalmi és egyházi tapasztalatai szerint sem a nevelés sem a tanulás nem korlátozható gyermekekre vagy ifjakra. Az ember egész életén át nevelésre szorul. De nemcsak általános és szakmai továbbtanulásra. Az emberségben való növekedés is egész életre szóló feladat. A keresztyén nevelése sem fejeződik be a konfirmációval. Aki felnőtt, érett keresztyén akar lenni, annak egyaránt gyarapodnia kell hitben, reménységben, szeretetben, tudásban és ismeretben, amint az Írás mondja: „Növekedjétek a kegyelemben és a mi Urunknak és megtartó Jézus Krisztusunknak megismerésében” (2 Pt 3,18). A keresztyén nevelés nem a társadalommal szemben folyik. A keresztyén gyülekezet célja sohasem lehet kontraexistencia, hanem csak pro-exisztencia. Jézus Krisztus felszabadította népét az önzésből, hogy többé már ne magának éljen, hanem másoknak: Urával és emberekkel való közösségben.

Hazánkban a nevelés és művelődés kérdése az egész társadalom ügye. Az utolsó három évtizedben megtapasztaltuk, hogy a társadalom biztosította és kiterjesztette a közművelődést, és annak fejlődését általánossá tette. Az általános iskolai oktatás kötelező, a középfokú oktatás ingyenes, a felsőfokú oktatás anyagilag elérhető, a felnőtt dolgozóknak lehetőségük van, hogy magasabb fokú műveltségre tegyenek szert.

A lehetőségeket és jogokat ma már szinte természetesnek tartjuk. Ha körülnézünk a világban, látjuk, hogy ez nem természetes és annak a strukturális változásnak köszönhető, ami hazánkban, társadalmunkban a második világháború után végbement. Örülünk és hálásak vagyunk azért, hogy már nem kell olyasmért harcolni, amit a világ több pontján még nem értek el és erőinket arra fordíthatjuk, hogy a kiforralt kereteket jó tartalommal töltsük meg.

Társadalmunk törvénnyel védi az ifjúság alapvető érdekeit. A közös célok megvalósításában bizalommal számít és támaszkodik az ifjúságra, amelynek nevelésére, fejlődésére és oktatására különös gondot fordít.

Ma természetes, hogy az ifjúság olyan nevelésben részesül, amely szabad közösségi életformára készít fel. Arra, hogy az ember munkája alapján, becsületesez-közökkel érvényesüljön, ne akarjon mást elnyomni, más fölött uralkodni. Ezért a nevelésben kiemelkedő szerepe van az emberré formáló munkának. Természetes az a gondolat, hogy a vezető pozíció a köz szolgálatának alkalma és formája. Természetes, hogy tilos a fasizmus, az elnyomás, a háború eszméinek terjesztése, ellentét szítása nemzetiségek, fajok, vallások között. Természetes, hogy az ifjúság szabadságra és közösségre nevelődik, s hogy a felnőtt nemzedék is jelentős lépéseket tett és eredményeket ért el a közösségi életforma kialakításában, s ennek során maga is jelentős mértékben formálódott.

Mindez nem volt természetes, hanem fejlődés eredménye. A felszabadulás után adva volt a szabadság, a közösségi életforma minden feltétele. Mégis megvolt a kísértés és többször felbukkant az a veszély, hogy a múlt megkötözöttségei, az egykori uralkodó osztályok szellemi, gazdasági, tudásbeli hatalma — ha meg is fogyatkozott és talaját veszítette — restauratív irányba hasson. Ez a fejlődési folyamat az emberi önzés, birtoklás és uralmi vágy miatt olykor nem volt könnyű. A társadalom bizonyos köreinek komoly nevelődésen és fejlődésen át kellett eljutnia a szabadság tartalmának kibontakoztatásához és a közösségi életformára. Elég, ha utalunk itt olyan alapvető és nagy jelentőségű kérdésekre és ügyekre, mint a termelőeszközök, a bankok, bányák, földbirtokok nacionalizálására, majd a mezőgazdaság nagyüzemi és kollektív átalakítására, s emez alapvető strukturális változások etikai és minden egyéb következményeire az emberi együttélés, a társadalmi viszonyok területén. E folyamat során töltődtek meg a szabadság külső keretei tartalommal, miközben a néptömegek gazdasági, szellemi, kulturális,

társadalmi és politikai felemelkedése, a közösségi életforma kialakult.

E folyamat és fejlődés az egyházak és keresztyének számára is többször komoly próbát jelentett: mennyire veszik komolyan a maguk területén a szabadság és közösség evangéliumát és mennyire mernek prófétai módon odaállni a társadalom életében is a szabadság tartalmának és a közösségi életformának a kialakítása ügyé mellé. Az egyházak és keresztyének kísértése is nagy volt, hogy az egykori uralkodó társadalmi osztályokkal közös gazdasági érdekek miatt szembefordulnak az ember ügvével, amely támogatására pedig az evangélium üzenete kötelez. Ma természetesen az, aminek képviseléséhez az elmúlt évtizedekben nem egyszer prófétai bátorság kellett, hogy ti. az egyházaknak a felszabadulás, a közösségi életforma mellé kell állniuk.

Nem kis gondot jelentett olykor — és jelent még ma is — a szabadság és közösségi életforma kialakulása során elfoglalt hitbéli álláspont és magatartás megértése külföldi hittestvéreinkkel.

Nem kis problémát jelentett keresztyén szempontból a különbség a társadalmi és keresztyén nevelés alapjai között. Ezek az alapvető különbségek a kétféle nevelés között a hitbéli, illetve ideológiai alaptételekben természetesen ma is megvannak.

A marxista nevelésben megtalálható az atheista vonás — a keresztyén nevelés természetesen számol az élő Istennel. A marxista nevelés immanens, a keresztyén nevelés transzcendens is. A marxista nevelés mindenestől e világra koncentrál, a keresztyén nevelés a teljes életet úgy érti, hogy az örök élet perspektíváját is megnyitja. A marxista nevelés az ember erőforrásait akarja kiaknázni, a keresztyén nevelés Krisztus erejével is számol. A marxista nevelés autonóm jellegű, a keresztyén nevelés theonom. Folytathatnánk az ellentétpárokat, melyek mind azt tükrözik, hogy valóban más alpból indulunk ki.

Egyházaink közös, örvendetes tapasztalata mégis az, hogy más ideológiai gyökérrel és dogmatikai háttérrel, de az embert kölcsönösen középpontba állítva koexistencia jöhet létre a nevelés terén keresztyének és marxisták között. Egy olyan társadalomban, amelyben a marxista ideológia a szervező elv, a különbségek mel-

lett jelentős összecsengések is vannak a nevelés tendenciájában etikai téren a keresztyénység és marxizmus között. Közös a közösségre nevelés szándéka, az egyén társadalmi összefüggésbe állítása, a nemzetközi kapcsolatok hangsúlyozása, vagyis az izolált individualizmustól való szabadulás. Közös az optimizmus, illetve reménység, hogy türelemmel, szorgalommal, áldozattal egyáltalán nevelhető az ember, formálható és javítható, de a hitbéli háttér, illetve az ideológiai gyökér egészen más.

Lehetséges a keresztyén nevelés. A keresztyén és nem-keresztyén felekezetek zavartalanul végezhetik saját hitelveik szerint nevelési munkájukat. A keresztyének keresztyén nevelésben részesíthetik gyermekeiket. Ez a nevelés — amely eminens módon keresztyén feladat — meggyőződésünk szerint mindenképp a keresztyén családban és gyülekezetben kell hogy megvalósuljon. E nevelés különböző szinten folyik: iskolában fakultatív hitoktatás formájában, gyülekezetben gyermekbibliaórák keretében, gyermek-istentiszteleteken és a konfirmáció-oktatás alkalmain. A különböző felekezeteknek megfelelő szintű és megfelelő példányszámú tankönyv áll rendelkezésükre a rendszeresen megjelenő teljes Szentírás és énekeskönyvek mellett. Az egyes egyházak újságaiban gyermekek számára olvasmányos anyag, felnőttek számára keresztyén ismereteket terjesztő anyag is rendelkezésre áll. Keresztyén szülők és nevelők örömmel használják fel ezeket a segédeszközöket a gyermekek keresztyén nevelésében és a felnőtt gyülekezet keresztyén ismereteinek bővítésében.

Miđön örömmel számolunk be arról, ami hazánkban a szabadságra és közösségre való nevelés területén végbement, támogatjuk az embert középpontba állító, humanus és konstruktív nevelési légkört, mindez nem jelenti azt, hogy már nincsenek gondjaink, elvégzendő feladataink, leküzdendő nehézségeink. De alapjában véve biztosítva van országunkban a tanulás, oktatás, a szabadságra és közösségre való nevelés ügye és a keresztyén nevelés lehetősége. Ehhez segített a társadalomban az a strukturális változás, amely az elmúlt harminc esztendőben végbement, az egyházban pedig Isten megújító, felszabadító és közösségre vezérlő kegyelme.

## Az igazságtalanság struktúrái és a felszabadításért folyó küzdelem

### A felszabadulás, igazságosság és megbékélés összefüggései

A fentiek során már érintettük: a Biblia tanítása világosan arról beszél, hogy a szabadság és az igazságosság egymással szervesen összefügg, elválaszthatatlanul összetartozik.

A Kijelentés, a Biblia tanítása nem elméletileg elemzi az igazságosság fogalmát, hanem arról az Úrról tesz bizonyosságot, aki maga az igazság és az élet. A bibliai tanítás nem erkölcsi kódex az élet minden területét felölelő és minden időre érvényes előírásokkal. Éppen azért, hogy felszólításait mindig Isten előzetes cselekedeteivel indokolja, emlékeztet arra, hogy a keresztyén élet lényege sem egyszerűen előírások, szabályok végrehajtása, hanem magatartás, állásfoglalás és cselekvés a valóságos helyzet és a tényleges szükség szerint.

Ahogy Isten cselekszik népével és az embervilággal (Gen 8,22—22; Mt 5,45), úgy kell tenni az emberi közösségen belül egymással, a legkisebbekkel is. Az ószövetségi törvény és a prófétai ígírdetés igen jelentős részben éppen földi, társadalmi igazságtalanságokat vesz célba és bírál, miközben Isten igazságosságára, szeretetére hivatkozik. Isten akarata szerint a választott nép társadalmi életének és viszonyainak is tükröznie kellett az Ő igazságosságát. Jézus Krisztus

működésének is egyik lényeges vonása volt, hogy mindenkihez, a társadalom kivetettjeihez is odafordult.

Az Ó- és Újszövetség arról tanúskodik, hogy Isten szabad, igazságos életre teremtette az emberiséget. Sőt az Ő népe életének úgy kell bizonyosságot tennie Isten teremtői akaratáról és szabadításáról, hogy egyben ígíretes példája legyen az emberiség legnemesebb reménységeinek, váradalmainak, törekvéseinek és jövőjének. Ezért fontos az ószövetségi nép életében társadalomilag: gazdaságilag és minden vonatkozásban érvényesüljön a szabadság és az igazságosság. Az egyház, a keresztyének életének pedig úgy kell bizonyosságot tenni Isten országáról, mint egy olyan Úrnak az országáról, aki maga az igazság és az élet.

A teológiai összefüggések egyik fontos és jelentős aspektusa a megbékélés már ugyancsak érintett ügye és kérdése. Az Istennel való megbékélésből az emberek közötti megbékélésnek is következnie kell. Az igazságosság kérdése viszont megosztja az embereket. Jézus Krisztus nem úgy akar megbékéltetni, hogy szentesíti a társadalmi igazságtalanságot. Nem úgy bocsát meg bűnöket, hogy minden maradhat a régiben. A megbékélés ezért nem jelentheti az emberek közötti igazságosság kérdésének megkerülését és elkerülését, nem jelenthet megalkuvást az igazságtalansággal. Az igazságosságot és megbékélést nem szabad egymással szembeállítani, vagy kijátszani, egyszerre kell törekedni mind a kettőre.

Ezért tekinthető és tekintendő legitimnek teológiai szempontból is az emberiségnek az a törekvése, hogy szembefordulva az igazságtalanság struktúráival, felszabaduljon ezek alól s olyan igazságos struktúrákat alakítson ki a társadalomban, melyek emberhez méltó, szabad életet tesznek lehetővé.<sup>8</sup>

## Igazságtalan struktúrák és felszabadítási küzdelmek

Korunkban tanúi lehetünk annak, hogyan hullanak szét a felszabadításért és nemzeti függetlenségért folyó eredményes küzdelmek során a gyarmatbirodalmak, s hogyan törekszik az emberiség világszerte arra, hogy az igazságtalan struktúrák helyett igazságos társadalmi struktúrákat hozzon létre.<sup>9</sup> A világ nagyobbik fele drámai helyzetben van a társadalmi igazságtalanság miatt. Megfelelő táplálkozás és orvosi ellátás híján évente átlagosan több ember pusztul el, mint a második világháborúban azonos idő alatt. E közben számos országban az elenyésző kisebbség kezében van a pénz, a táplálék, a gazdasági, társadalmi, politikai, szellemi és kulturális hatalom.<sup>10</sup>

A fenti tekintetben természetesen nagy különbség van a különböző országok és régiók között. Van, ahol még mindig a felszabadításért, a nemzeti függetlenségért és az önállóságért harcolnak az idegen uralom ellen.

Máshol a nemzeti függetlenség és önállóság már — ilyen vagy olyan úton — megszületett, de még mindig harcolni kell az igazságtalan társadalmi struktúrák ellen az igazi felszabadulásért. Több fajta ilyen helyzet lehetséges és ismeretes. Az egyik, ahol az egykori gyarmati területen csupán őrsgváltás következett be a külső hódítók és a hazai elnyomó, uralkodó osztályok között. Maga a társadalmi struktúra a nemzeti burzsoázia vezetése mellett sem változott és kizárja a felszabadítást, az igazságosságot, a közösségi életforma kialakítását, a tömegek gazdasági, anyagi, társadalmi, szellemi és kulturális felemelkedését. Másik típus az, ahol a formális politikai függetlenség nem tette a területet és társadalmát gazdaságilag is szabaddá, önállóvá, s a fejlődő országok köre egyre szegényebbé válik az igazságtalan, neokolonialista nemzetközi struktúrák miatt.<sup>11</sup> Az ún. fejlesztési kölcsönök csak fokozzák az elmaradottságot s nem teszik lehetővé a tőkeszegény, monokulturális gazdaság, ipari fejletlenség, társadalmi és kulturális elmaradottság felszámolását, a belső struktúra előnyös megváltoztatását, hogy a fejlődő országok egyenrangú kereskedelmi partnerek lehessenek a nemzetközi piacon.

A népek szabadságáért és a népek szabadsága ellen a küzdelem nemcsak gazdasági és politikai téren folyik, hanem kulturális eszközökkel is és több más területen és módon is.

## A keresztyénség helyzete

Mindez olyan kihívást jelent az egyházak és keresztyének részére, amely nem engedi, hogy megkerüljék a világos és egyértelmű állásfoglalást. Ez számos nehéz kérdés felvetésével és olyan összefüggések feltárásával jár amelyek nagy horderejű konzekvenciákkal vannak összekapcsolva. Mindez annál inkább is így van, mivel az új helyzet, amelyben az emberiség fenti törekvései találják az egyházakat és a keresztyénséget, nagymértékben önvizsgálatra és bűnbánatra készítet. A keresztyénség jelentős köreit ez a küzdelem az igazságtalan struktúrák ellen, a felszabadulásért általában az elnyomók oldalán találta. A keresztyénség egy része azoknak a gazdasági, társadalmi struktúráknak a függvénye, amelyeknek megváltoztatására szükség van. Bűnbánatra van okunk, ha arra gondolunk, hogy hányszor tekintette természetesnek a keresztyénség az igazságtalan, elnyomó társadalmi struktúrákat és nem tekintette megengedhetőnek a felszabadításért folyó

küzdelmet; hányszor szövődtek össze a keresztyénség gazdasági és társadalmi érdekei az elnyomó és kizsákmányoló osztályokéval; hányszor akadályozta mindez a keresztyénséget abban, hogy segítse felismerni a társadalmi bajokat és hozzá tudjon járulni ezek orvoslásához. Hányszor vált ezáltal a keresztyén tanítás az elnyomó, igazságtalan társadalmi struktúrák és osztályok ideológiájává, amikor a felszabadulási küzdelmek letörésére hivatkoztak. Hányszor vállaltak az egyházak közösséget elnyomó, igazságtalan társadalmi rendszerekkel, ha azok a keresztyénség és a hit védelmezőjeként igyekeztek fellépni vagy feltüntetni magukat. Ezen alapjában véve az sem változott, hogy keresztyének — gyakran csupán lelkiismeretük megnyugtatóására — bizonyos karitatív segítséget nyújtottak. A strukturális problémákat azonban karitatív módon nem lehet orvosolni és megoldani.

A fenti összefüggésben a keresztyénség sajátos fáziseltolódást, lemaradást mutat fel. A polgári forradalmak idején a keresztyénség a feudális társadalom struktúráit védelmezte a kialakuló új, polgári renddel szemben és sokáig visszahúzó, retrográd erőnek bizonyult. Ma pedig, néhány száz év elteltével, a világ ismét vajúdik, hogy újabb, magasabbrendű formák és megoldások, igazságosabb társadalmi struktúrák foglalják el a régiek helyét. Ma ismét az a veszély, hogy a keresztyénség az azóta meghaladott polgári rend és a kapitalizmus védelmében visszahúzó erővé válik és ismét történelmi hibát követ el, ha szembehelyezkedik korunk szociális-társadalmi fejlődésének tendenciáival.

## Az emberi jogok

Különösen élesen jelentkezik mindez az emberi jogok problémájának összefüggésében, ahol nem szabad az emberi élethez, az igazságos társadalmi struktúrához való alapvető jogokkal szemben kijátszani a liberális polgári társadalomnak az individuál-etikai kategóriáit.

A társadalmi igazságosság-igazságtalanság meghatározza az emberi jogok kérdését is. Sokszor figyelmen kívül hagyják azt a tényét, amely pedig ebben az összefüggésben nem elhanyagolható, hogy az emberi jogok az anyagi lehetőségektől függenek. Általában a szegények és nem a gazdagok jogai szenvednek csorbát. Másfelől az is igaz, hogy az emberi jogok fogalma közösségi vonatkozású. Az emberi jogok individuális értelmezése az egyénnek a társadalomtól függetlenül vagy akár vele szemben is érvényesíthető jogára teszi a hangsúlyt. De nyilvánvaló, hogy az egyéni, emberi jogok abszolút érvényesítése végsősorban kizár másokat hasonló jogok hasonló mérvű gyakorlásából. Az emberi jogok közösségi értelmezése egységben látja az egyént és az őt körülvevő társadalmat. Emberi jogokról nem is lehet az adott társadalom iránti felelősség egyidejű említése nélkül beszélni.

Az emberi jogok deklarálásán túl fontos annak állandó vizsgálata is, hogy ezek a jogok ne csak elvileg legyenek meg. Vizsgálni kell: valóban olyan-e a társadalom szerkezete, hogy mindenki számára biztosítja a becsületes megélhetést, a munka alapján a szabad emberi életet, az egészségügyi ellátást, a művelődést, a testi, lelki, szellemi kibontakozást? Egyidejűleg azonban — amint arról az előzőkben más összefüggésben is szoltunk — nevelni is kell az embereket arra, hogy felelősen tudjanak élni jogaikkal és ne fordítsák azokat mások ellen.

## A keresztyénség állásfoglalása

A fenti összefüggésben a keresztyénségre az eligazodás folyamata jellemző, amely a jelek szerint döntő szakaszába érkezett. Döntő és meghatározó jelentőségű, hogy milyen álláspontot foglal el a keresztyénség az igazságtalan struktúrák ellen és a felszabadításért folyó világméretű küzdelemben. Isten iránti hálával fe-

dezhetők fel — a kísértések és a helytelen döntések veszélye mellett — annak jelei is, hogy a keresztyénség meghallja Ura szavát, felismeri küldetésének konzekvenciát és levonja azokat korunk konkrét történelmi viszonyai között. Ilyen örvendetes jel a Bangkoki Világmissziói Konferencia, ahol világosan kirajzolódott az, hogy az ázsiai és afrikai keresztyéneknek az a véleménye, hogy az egyházaknak és keresztyéneknek, Isten egyházainak tudatosan állást kell foglalniuk és sikkra kell szállniuk a felszabadulásért és az igazságos gazdasági és társadalmi struktúrák megteremtéséért (Schweizerischer EPD, 1973. február 7.).

Az EVT Központi Bizottságának 1974. évi nyugatberlini ülése azt mutatta, hogy fordulóponthoz érkezett az ökumenikus mozgalom és megerősödnek azok a felismerések és törekvések, amelyek meghozzák a felelős keresztyén állásfoglalást. Még a konzervatív (evangélikális) protestáns körök is kezdenek osztozni a legújabb jelek szerint abban a felismerésben, hogy a keresztyénség nem térhet ki a szociáletikai állásfoglalás és felelősségvállalás alól.<sup>12</sup> Egyre világosabbá válik, hogy az egyházak és keresztyének helye azok oldalán van, akik az igazságtalan struktúrák ellen a felszabadulásért küzdenek.

A keresztyének akkor követik engedelmesen hitük Fejedelmét, Krisztust, aki közösséget vállalt az elnyomottakkal, szenvedőkkel, foglyokkal, mindazokkal, akik éheznek és szomjúhozak az igazságot (Mt 5,6; Lk 4,18), ha az ember ügye mellé állnak, ha részt vesznek népük és az egész emberi együttélés súlyos problémáinak, szociális kérdéseinek megoldásában, ha szolidaritást vállalnak az elnyomottakkal, azok mellé állnak, akik a társadalmi igazságosság érvényesítéséért, a kenyér igazságos elosztásáért, a felszabadításért, az emberiség boldog, békés testvéri egységéért küzdenek.<sup>13</sup>

Természetesen ez az állásfoglalás sem mentes nehézség, teológiai problémáktól. Különösen megmutatkozott ez az EVT antirasszizmus programjával kapcsolatos eddigi vitákban. A kritikus pont az erőszak alkalmazásának kérdése a felszabadítási harcok és a társadalmi forradalom során.<sup>14</sup>

A forradalmi átalakulásban alkalmazott erőszak és a benne való keresztyén részvétel ellentmondásnak tűnik. Nem szabad elfelejteni azonban, hogy a forradalmi erőszak csak válasz egy másik erőszakra, amelyet az igazságtalan társadalmi struktúrák védelmében leplezetten vagy nyilvánosan, kifinomult vagy durva eszközökkel fejtenek ki. Az a helyzet, hogy az igazságosságért, felszabadításért küzdők az igazságtalanosság védelmezői sok esetben rákényszerítik az erőszakot. A keresztyének dilemmája a forradalomban tehát az, hogy támogatják-e, helyeselhetik-e az erőszakot vagy sem, hanem az, hogy melyik erőszakot támogatják, a társadalmi igazság megteremtésére irányuló vagy a társadalmi igazságtalanság konzerválása érdekében kifejtett erőszakot, mert valamelyiket mindenképpen támogatják. Keresztyének hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az erőszak ne a gyűlölet és bosszú eszköze, a hatalom megszerzése pedig ne öncél legyen, hanem az igazságosság alapfeltételeinek megteremtését szolgálja, azt védelmezze ezt követően pedig az egész élet kibontakozását szolgálja.

## Magyar tapasztalatok

Hozzászólásunk kialakításában szerepet játszanak azok a tapasztalatok, amelyekre a magyar társadalom életében az elmúlt harminc év alatt szert tehettünk.

Magyarország a második világháború végéig elmaradott mezőgazdasággal és jelentéktelen iparral rendelkező ország volt. Nagy tömegeknek nem volt munkalehetőségük, még többen éltek nyomorban. Népbetegségeként pusztított a tüdőbaj. A továbbtanulás lehetőségéből és a kultúrából kizárták a nagy többséget. A javak egyenlőtlen elosztása következtében alig volt lehetőség a felemelkedésre. Nacionalista és sovinszta szenvedélyek szításával, a más fajúak és más gondol-

kodásuk megvetésével igyekeztek elterelni a figyelmet az égető bajokról és a felelősökről. Mindez abban a korban volt így, amikor Magyarországot történelme folyamán a leghangsúlyozottabban nevezték „keresztyén ország”-nak. Az egyház is azt remélte, hogy az evangelizálással, krisztianizálással megoldhatók lesznek a társadalmi problémák. Az egyház is abban a hitben élt, hogy a fennálló feudál-kapitalista rend felel meg a legjobban a keresztyénség tanításának. Az egyház is úgy vélte, hogy aki a társadalmi rendet bírálja, az egyúttal a keresztyénséget is támadja. Volt ugyan az egyházakon belül is olyan törekvés, mely a közvetlen segítség útjait kereste népoktatással, karitatív munkával és kritikai hanggal. Anélkül, hogy lebecsülnék a mögötte levő jó szándékot és áldozatot, s anélkül, hogy kétségbe vonnánk azt a segítséget, amit ez a szolgálat egyeseknek kétségtelenül adott, meg kell állapítanunk, hogy ez a segítség csak csepp volt a tengerben; segített és enyhített, de nem kínált és nem hozhatott megoldást.

Nem szemlélhetjük Magyarországot akkori helyzetét csak önmagában. Gazdasági szempontból Magyarország olyan gazdasági közösség része volt, melyben szerepe főleg nyersanyagtermelésre korlátozódott. E helyzetben, valamint a tőkeerős és technikailag fejlett országok „szabad” versenyében a magyar ipar nem volt versenyképes. Abban a gazdasági rendszerben nekünk a gazdasági függőség jutott minden szociális és politikai hátrányával. A helyzet mindennemű megváltoztatásának még a gondolatát is elvetették azzal az érveléssel, hogy Magyarország a keresztyénség védőbástyája az ateista kommunizmussal szemben.

Az 1945-tel induló szocialista forradalmi átalakulás azonban elsöpörte a régi struktúrákat, melyek védelmére a keresztyénséget is felhasználták és amely struktúrák nélkül a keresztyénség el se tudta volna képzelni létét. A szocialista forradalom nem csupán a hatalom birtokosainak személyében bekövetkezett csere volt. A munkásosztály hatalomrajutása nem azt jelentette, hogy most már a munkások a kiváltságosak. Olyan struktúrákat teremtettek, melyekben nem lehetnek többé kiváltságosak. Mindenki jogot és lehetőséget is kapott, hogy képességei szerint dolgozzék. A munka végzése egyúttal állampolgári kötelesség is lett. A nagy vagyoni különbségek eltűntek. Nagy néptömegek élet színvonala, egészségügyi ellátottsága és kulturális színvonala — ezt túlzás nélkül állíthatjuk — rohamosan emelkedett. Lehetetlenné vált az olyan gazdaság, mely hatalmat, rendelkezési jogot, kiváltságokat biztosít más emberekkel szemben. Alapelv és gyakorlat, hogy egyének nem élveznek kiváltságokat más egyénekkel vagy a közösséggel szemben, sem egyik egyház a másikkal szemben, sem a keresztyének és egyházak a más világnézetűekkel szemben, hanem a társadalom érdeke, a közösség java az elsőbrendű.

A szocialista forradalom és rendszer révén került Magyarország olyan gazdasági és politikai közösségbe, melynek együttműködése révén hozzájuthat energiához és nyersanyaghoz és ipari termelését is kifejlesztette.

A szocialista forradalom és rendszer — amelynek alapelvei közé tartozik ugyan az ateizmus is — több olyan alapvető erkölcsi elv érvényesítésén is fáradozik, amelyek az egyháztól sem idegenek s amelyeket a keresztyénség is hirdet. A szocialista rendben életlehetősége van a széles társadalom minden konstruktív rétegeinek, köztük a keresztyéneknek és az egyházaknak is.

A tapasztalatok szerint az egyházak és a keresztyének hiába próbálnák, nem tudják feltartóztatni a szocialista forradalmat, a felszabadításért folytatott küzdelmet az igazságtalan társadalmi struktúrák ellen, sem egy társadalmon belül, sem nemzetközileg, világméretben. De nem is törekedhetnek erre, ha hívek akarnak maradni saját hitelveikhez és etikai alapjaikhoz. Feladatuk sokkal inkább az, hogy a maguk módján és eszközeivel járuljanak hozzá az igazságosság érvényesüléséhez az emberiség életében.

# Az emberi fejlődés — A fogalom kétértelműségei — A technológia és az élet minősége

## Az emberi fejlődés

A fejlődés újkori fogalma a természettudományok rohamos haladása nyomában alakult ki, előbb a biológiai és technikai, majd a társadalmi fejlődés értelmében. A 19. század folyamán ezek a tényezők meglehetősen egydimenzióval határozták meg a fejlődés fogalmát: az ember fejlődik szerszámaiban és ezzel egyre fokozottabb mértékben válik urává a természetnek, környezetének. De az ember nemcsak a természetet igázta le, hanem ahol tudta, embertársait is kizsákmányolta. A keresztyéneknek lehetetlen nem bűnbánattal gondolni arra, hogy a föld, illetve a természet meghódítása a fejlődés közben, még mielőtt a mai modern világkép a maga egészében kialakulhatott volna, már a gyarmatosító hódítás útjain, egyházi túrés-sel vagy éppen biztatással, az embernek ember által történő kizsákmányolása milyen nagymértékben és milyen szörnyű formák között megtörtént.

Az emberiség fejlődésének ilyen alakulásában az egyházaknak is megvan a maguk bűnrészessége. Dogmatikájukban a teremtésről és az emberről szóló fejezetben nem ügyeltek eléggé a bibliai teljesség tolmácsolására. Történeti létük során túlnyomórészt az elnyomó társadalmi rendszerek lelki csendőrségei voltak. Nem tiltakoztak eléggé, amikor az ember a teremtésből, a természetből „környezetet” csinált és a teremtés ésszerű használata (művelés és őrzés) helyett kizsákmányolójává vált. A technikai korszakban érkezett el az emberiség addig, hogy fennforog az a kísérés és veszély, hogy egynek veszi a „lehetséges” és a „szabad is” fogalmát.

Bűnbánatra készítet az is, hogy a fejlődés milyen sok tekintetben egybeesik a válság fogalmával. Az ipari társadalom gátlástalan formájában a környezet szennyezésével olykor az emberi lét lehetőségeit kockáztatja. A kedvezőtlen jelenségek fő okozói a multinacionális érdekeltségek, minden haszon lefölözői. Ezek hatalmi struktúrája a világ jelentős részében az emberek kizsákmányolásán alapszik. E multinacionális hatalmak összefonódottsága sok nép és állam szuverenitását látszólagossá, az emberi jogok hangoztatását pedig szólamná, propagandává alacsonyítja. Hatalmuk olyan nagy, hogy a helyi (országos) kormányok már gyakran nem tudnak jelenlegi alkotmányuk és társadalmi rendszerük következtében eredményesen szembeszállni velük. A kizsákmányolás dimenziója globálissá változott. Ezek az érdekeltségek életmódjukkal, technikai és üzleti magatartásukkal, az egész emberiség élet-alapját és környezetét is veszélyeztetik. A multinacionális gazdasági hatalmasságok nyersanyag szerzése és felhasználása jövő nemzedékek létét, lételeményeit fenyegeti. A tisztán profit-szemponjú gazdasági „növekedés és fejlődés” humánus tervezés hiányában válságokat idéz elő és határokbá ütközik. Ez az emberellenes erőket arra ösztönzi, hogy a kivezető utat gazdasági, politikai és katonai erőpróbákban, vagy éppen háborúkban keressék. Ezek a jelenségek egyre élesebben jelentkeznek és egyre több ember szemét nyitják fel annak meglátására, hogy mik a világfeszültségnek igazi okai.

## Mennyiség és minőség

Sokfelé rohamosan tűnik az optimizmus, ami kezdetben összefonódott a fejlődés fogalmával. Sokan reményességüket veszítik, hogy megvalósíthatók-e az emberek, nemzetek és világproblémák tekintetében az ésszerű kapcsolatok és békés megoldások. Lassan a tömegekig hatnak azok a tudományos jellegű következtetések, hogy a természet, környezetünk, a föld: egyetlen életterünk, nyersanyag és élettápláló forrásai nem

kiapadhatatlanok, hanem rohamosan korlátozódnak. A „növekedés határai” címszó alatt összefoglalható, nagyon különböző értékű és vitatott prognózisok annyit mindenesetre mutatnak, hogy a gazdagok egyre szűkülő klubja jobban él, a Harmadik Világ szegényei pedig egyre szegényebbek lesznek. A mai világ rendje nem tud lépést tartani a várható következményekkel. Az évezred végére egyesek 6–7 milliárd emberrel számolnak.<sup>15</sup> Ha gyors intézkedések nem történnek — amiről csak a békés együttélés és együttműködés és az emberellenes struktúrák megváltoztatása esetén lehet szó —, akkor az emberiség tekintélyes részének élet-körülményei szinte már ma végzetes módon eldöntöttek és meghatározottnak tekinthető a bioszférában irreverzibilisen beálló és a társadalomban be nem következő folyamatok miatt.

Az elnyomott ember is egyszer fölkel, ha nem adják meg neki idejében igazságos helyét és osztályrészét. És ezt jogosnak, szükségesnek tartjuk. Az emberi életnek egyfelől a civilizációs betegségei, más tájakon viszont a fokozódó ínségből eredő betegségei ma már meghaladták (50%-kal) a hagyományos betegségeket. Egyik tájon a bioszféra romlása, a hektikus profithajszolás és a kiszolgáltatottság megfelelőjeként a CC és az idegbetegségek uralkodnak (vannak olyan prognoszták, akik szerint egy emberöltő múlva többen fognak ideggyógyászati kezelésre szorulni, mint amennyien képesek lesznek magasabb tanulmányokat folytatni). Más tájakon pedig már most félelmetes profécia-ként sétál maga a milliós éhhalál.

Tragikusnak kell tekintünk a technikai és mennyiségi fejlődés mellett a minőségi és etikai megfeneklést. Azt, hogy a mennyiségi fejlődés nem jelentette és ma sem jelenti mindig szükségképpen egyidejűleg a minőségi fejlődést is.

## Az etikai dimenziók

Bűnbánattal kell felismernünk és megvallanunk, hogy ezekre az összefüggésekre nem a keresztyének és az egyházak figyelmeztettek először, sőt még ma is vannak közöttük olyan körök, amelyek mindezt nem szívesen veszik tudomásul. Miközben az egyházak hallgattak ezekben a fenti kérdésekben és csak az individuális etika területét tekintették sajátos feladatuknak, más erők léptek fel az emberiség történetében. Az etikai dimenziót — éppen századunkban — a szocializmus erői kezdték és kísérelték meg egyre nagyobb sikerrel érvényesíteni az emberi együttélés területén, a társadalmi viszonyok és a nemzetközi relációk között. Az etikai dimenziók érvényesítése elsősorban a társadalmi együttélés, a szociáletika területén indult el és történt. Így került a figyelem homlokterébe a humánnum kérdése is. Az, hogy a társadalom fejlődése az ember érdekében történjen. Az, hogy a technikai fejlődés ne az ember leigázását, kizsákmányolását szolgálja, hanem felszabadulását, emberibb, boldogabb életét mozdítsa elő. Ugyanez mondható el a tudományos fejlődés és az etikai dimenzió kapcsolatára a legújabb időkben. Joggal kap egyre nagyobb nyomtatékot az a szempont, hogy a tudományos fejlődés és szükséges etikai kvalitások egyidejű jelenléte nélkül nemcsak kétes, de egyenesen káros, sőt gyilkos konzekvenciákkal járhat az emberiség életére.

Szükséges minden erőt összefogni a kvantitatív fejlődésnek kvalitatív fejlődéssé való elősegítése érdekében. Ezért az ésszerűség megvalósítása kívánatos és szükséges az igazságosság érdekében az emberi kapcsolatok területén. A társadalmi igazságosság és a népek közötti békesség ésszerű követelése nem utópia. Az élet jobb minősége érdekében össze kell fogni mindenki, aki ugyanezt a jót akarja.

## Lehetőségek és az egyház szolgálata

A keresztyén reménység alapján — egyúttal figyelembe véve a világ és az emberiség fejlődésének pozitív mozzanatait és tendenciáit is — azt mondhatjuk: nem szükségszerűen kell mindenestől pesszimista következtetéseket levonni a fejlődésből.

Az egyházak és keresztyének sokszor helytelenül foglalnak állást az emberiség története és fejlődése során e fejlődéssel kapcsolatban. Ma nagy történelmi lehetőségek és feladatok a mélyebb etikai szempontok érvényesítésének elősegítése, támogatása és szolgálata az emberi élet minden területén. Az etikum érvényesítése, a humánnum középpontba való állítása nyithat igazi távlatokat az emberiség élete előtt ezen a földön.

Van néhány olyan kulcsfontosságú és alapvető jelentőségű ügye és területe az emberiség életének, amely minden más egyebet meghatároz. Ezek különösen is igénylik az egyházak és a keresztyének szolgálatát.

A legfontosabb — amint ezt számos összefüggés mutatja — a társadalmi igazságosság és a béke ügyének biztosítása. E két dolog szorosan összefügg.

Egyre általánosabbá válik az az örvendetes felismerés, hogy lehetséges a béke szerződéses megalapozása és az együttműködés útján biztosítani az emberiség jövőjét. Ez egyenlő a lehetőségek és határok közös számbavételével a társadalmi igazságosság elvei alapján, az ellentétek globális csökkentése és megszüntetésükre való törekvés, az igazságos egybehangolás útján. A nyereség állandó lázas növekedésének helyére — ami az úgynevezett jóléti társadalmak absztrakt és emberellenes principiuma — a válságos gazdasági, politikai és társadalmi érdekek, szükségletek globális összehangolása, egyeztetése és megvalósítása kell hogy lépjen. Nem szabad, hogy a kapitalizmus és a szocializmus közötti történelmi vitát a fegyverek döntseik el. Helyzetük sürgősen követeli, hogy a békés egymás mellett élés és a kölcsönösségen alapuló együttműködés mindennapi feladatok gyakorlati megoldásában öltösn testet. Végzetes lenne — ennek a kísértésnek és lehetőségnek is mutatkoznak jelei — visszatérni a hidegháborús korszak magatartásához, a fegyverkezési verseny folytatásához és az ellenséges propagandához.

A fegyverkezésben és a háborúban mindenképp a multinacionális gazdasági hatalmasságok érdekeltek, mert a béke alternatívája nekik nem hoz olyan hasznot, mint a fegyverrendszerek gyors megváltoztatása és kicserélése.<sup>46</sup> Ebből a magatartásból a gazdasági válságok és egy új világháború veszélye támadhat fel. Végzetes taktika, embertelen terv: hidegen számolni tízmilliókat hordozó területek éhínségével vagy pusztulásával. Ezzel nem lehet megoldani a társadalomnak a technika fejlődéséből és ambivalenciájából adódó kérdéseit. Mindez csak katasztrófa-hoz vezethet egy társadalmon belül és nemzetközileg egyaránt. Ezért szükséges az igazságtalan társadalmi struktúrák megváltoztatása a béke érdekében is nemzeti és globális, nemzetközi viszonylatban egyaránt.

Vannak hatalmak és politikusok, akik a fenyegető helyzetben a múlt eszközével szeretnének előrefutni a jövőbe. A világhelyzet túljutott azon, hogy csak regionális jogok és megoldások rendszerében gondolkozzék. Persze természetes az, hogy regionális területeken, az ún. tűzfészekben sürgősen keresni kell a megértés, az együttélés és együttműködés formáit, még a különböző társadalmi rendszerek között is, de további, nagyobb biztonsági egyezményekre irányuló végső célkitűzéssel, a globalitás felé haladva. Globális, egybehangolt stratégia és megegyezés hiányában a humanitárius intézkedések is (a Harmadik Világ megsegítése, fejlődésének előmozdítása) versengésbe torkollhatnak, nem eredményeket, hanem károkat idézhetnek elő és segíthetnek továbbélezni a válságot. Csak az eddigiektől merőben eltérő magatartás óvhat meg a katasztrófától.

A jelenlegi életünk jobb kvalitására irányuló különböző törekvéseknek és rendszereknek egyidejűleg irányt kell venniük a jövő nemzedék életének biztosí-

tására is. Erre valamennyi pozitív erő közösségében nyílnak a legjobb lehetőségek.

Minden pozitív erőt összeköthet az a felismerés, hogy a béke egyenlő mértékben szükséges minden népnek, a nukleáris világháború elhárításában minden nép érdekelt, minden népet egyformán érinteni fognak a föld tartalékaival folyó ésszerű gazdálkodás és a természet, környezetünk, életszféránk védelmének kérdései. E nagy feladatok érdekében tovább kell mélyülni az enyhülésnek.

Az emberi fejlődésnek — bizonyos jelek láttán úgy is fogalmazhatjuk, hogy megmaradásának — sok akadálya —, de lehetősége is van. Ezek összefüggésében igen fontos leküzdeni azokat a hatalmi struktúrákat, amelyek kizárólag a profit és a profit növelése elvén nyugszanak, valamint az egyoldalúan technikai, gátlástalan, etikai normák alól elszabadult embertelen fejlődési tendenciákat. Fontos egy olyan közösségi rendszer kiépítése, amely egyidejűleg szorgalmazza az etikum fejlesztését is és az egész emberiség javának elvén nyugszik.

Az a társadalom a jövő amelyben megszűnik az embernek ember által való kizsákmányolása, mert minden ember munkája gyümölcséből él. Az ilyen társadalom és rendszer lényegéből folyó kívánság a béke, hogy a gazdasági erőforrásokat a társadalom jólétére fordíthassa és ne ölje bele esztelen fegyverkezésbe.

A fegyverkezés a mai világ rákfenéje. Olyan országokat is kényszerít óriási kiadásokra, amelyek lényegük szerint nem a hadipar profitja, hanem a közös szempontjai szerint törekednek berendezkedni.

Rendkívül jelentős az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia sikere. A közép-európai haderősökcsökkentési tárgyalásokat az érdekek kölcsönös kiegyenlítésével sikeres befejezésükhöz kell juttatni. Ez annál inkább is sürgős, mert az idő telik és a kísérletek folynak a katonai költségvetések rejtett vagy nyílt emelésére.

Párhuzamosan meg kell találni a módját olyan egyezményeknek, amelyek a tudomány és technika fejlődése folytán lehetségessé vált, vagy a jövőben lehetségessé váló, még a termonukleáris fegyvereknél is szörnyűbb pusztító fegyverek létrehozását megtiltják és meggátolják. Ezek útjába nemzetközi összefogással áthághatatlan akadályokat kell emelni.

Ebben az egyetemes és ökumenikus — az egész lakott földre kiterjedő — emberi sorsközösségben az egyházaknak jelentős feladataik vannak. Meg kell hirdetni a teljes bibliai üzenetet. Olyan látható és nyílt közösséget kell alkotni a keresztyénekből, amelyben érvényesülnek Isten igéjének gyakorlati következményei. Példamutatóan részt kell venni egy jobb társadalom kialakításában. Akkor is, ha nem egyházi vezetés alatt történik, tudva azt, hogy Jézus Krisztusnak adott minden hatalom mennyen és földön. Ez bizalomra és alázatra int.

Ez a példamutató szolgálat nem könnyű. Szolidaritást kell vállalni mindenütt a felszabadításra irányuló és egy jobb társadalmi rend, világközösség létrehozása érdekében folytatott törekvésekkel. A szolgáló egyház látomása döntő fontosságú az emberiség jelene és jövője érdekében. Ez ma már egyre világosabb.

Az egyházak elsőrendben Isten igéjének meghirdetésével, a keresztyének életformájukkal és a világban végzett szolgálatukkal tudnak ezekben a fázisokban leginkább részt venni. Ennek komoly feltétele a helyzet minél jobb ismerete. Az egyházaknak és keresztyéneknek a legszorosabb kapcsolatot kell tartaniuk az emberiség fejlődésének szakértőivel, a legjobb tudósokkal és politikusokkal, figyelembe kell venni ezek kutatásait és elemzéseit. Az evangélium, az ige hirdetésének egyúttal a keresztyén lelkiismeret bizonyágtételévé kell lennie: a megértett üzenet és a megértett világhelyzet találkozásából kibontakozó küldetés vállalásának. Ez az ige igazi meghirdetése az adott helyi és világtörténeti helyzetben.

Így válhatik a szolgáló egyházak és a keresztyénség léte és élete etikai minőségével Isten ajándékává a világban az emberiség javára, Isten dicsőségére.

## JEGYZETEK

1. International Review of Mission LXII. Nr. 246
2. Message of Patriarch Pimen of Moscow and all Russia and the Holy Synod of the Russian Orthodox Church to the Central Committee of the WCC (International Review of Mission LXIII. No 249, 125 lap)  
„Some consider the World Council of Churches as an organization pursuing certain social and political aims on behalf of the churches, which only looks into the theological considerations to do with those aims in so far as they can help to justify positions the Council and the Churches have already adopted. Others however see the Council in an exactly opposite way — as a forum for the theological discussion of the familiar patterns of doctrinal differences that lie behind the divisions of the churches and are still perpetuating these... The Ecumenical Patriarchate considers that the impasse to which this polarization is leading an only be overcome if a proper balance is held between these equally extreme interpretations of the aims, hopes, indeed of the very raison d'être of the World Council of Churches" (The Ecumenical Review, Vol XXV. 478 lap).
3. „Wir brauchen die Erneuerung der Kirche von innen heraus zur Kirche Christi. Der Nerv der Kirche ist Jesus selbst, denn jede Kirche nennt sich nach seinem Namen und beruft sich auf ihn. Man muss die Kirche radikal beim Wort nehmen. Jesus ist die Kritik der Kirche von innen". (Jürgen Moltmann: Befreiung im Licht der Hoffnung, Ökumenische Rundschau, 1974. 3. 304. lap).
4. „In seinem Bericht als Vorsitzender des weslichen Bereichsrates der ECU sagte Thimme, dem Weltkirchenrat geschehe Unrecht, wenn behauptet werde, in ihm vollziehe sich eine ständig fortschreitende Hinwendung zur bloßen Diesseitsorientierung im Sinne einer politisch-sozialen Weltverbesserung. 'Dies zu behaupten ist bestenfalls in Unkenntnis begründet', sagte Thimme unter Hinweis auf die theologische Basiserklärung des Weltkirchenrates". (Nachrichtenspiegel des EPD, 1974. März 132. lap).  
In Rhodesien hat die „Rhodesische Christliche Gruppe" Christen aller Denominationen des Landes aufgefordert, ihre Kirchenführer aufzurufen, die „Unterstützung des Terrorismus durch den Weltkirchenrat bedingungslos zu verurteilen" (Nachrichtenspiegel des EPD, 1974. April 3. 13. lap).  
Der Weltkirchenrat sei ein „linksorientiertes, revolutionäres Instrument" und eine „Kampforganisation der Kommunisten". schreibt der Leiter der Generalsynode der Niederländische Gereformeerde Kerk in Südafrika, Dr. J. D. Vorster, Bruder des südafrikanischen Premierministers, im Leitartikel der jüngsten Ausgabe der Kirchenzeitung „Kerkbode". (Nachrichtenspiegel des EPD, 1974. April 13. lap) — Vö. 6. számú jegyzet is.
5. „... Die Christenheit wird in dem Masse einig, wie sie sich auf den gekreuzigten Christus besinnt..." „Je näher wird zum Kreuz kommen, desto einigende Kraft der Armut. Identitätsangst und Gemeinschaft der Christen. (Evangelische Kommentare, 1975. 6. 331. lap).
6. Der zehnte Weltkongress des Internationalen Rates christlicher Kirchen (ICCC) soll vom 16. bis 27. Juli im Kenyatta-Kongresszentrum in Nairobi stattfinden... Dem ICCC gehören nach eigenen Angaben 201 protestantische Kirchen und selbstständige Gemeinden in 86 verschiedenen Staaten an. Präsident ist der amerikanische Fundamentalist Dr. Carl McIntire aus Collingswood (New Jersey). Seine Organisation vertritt „den wahren biblischen Glauben" und wirft dem Weltkirchenrat vor, er führe einen „falschen Kampf um humanitäre Einheit". Einer der Hauptredner beim ICCC-Kongress in Nairobi ist der Dr. Ian K. Paisley. (Belfast, Nordirische Freikirche). Nachrichtenspiegel, EPD, 1975. Juni 4. 11. lap) — Vö. a 4. számú jegyzet is.
7. „... Dieser Befreiungsprozess entfaltet sich gleichzeitig in zwei Hinsichten: Befreiung von einem ganzen System niederdrückenden und absondernden Zusammenlebens, und Befreiung zur Selbstverwirklichung des Volkes, das sein politischen wirtschaftliches und kulturelles Geschick selber bestimmen kann." (Leonardo Boff: Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozess. Concilium, 1974. 5—6. 419. lap) — Vö. a 8. számú jegyzet is.
8. A fő probléma nem az, hogy a misszionárius — tehát a nem afrikai egyházi munkás — nem „jó", hanem az, hogy túlnyomó jelenléte akadályozza a helyi erők felfakadását és az egyházak életét és fejlődését meghatározó jelentős döntések meghozatalánál személyi és anyagi súlyuknál fogva meghatározó szerepet játszanak és ezzel az egyház idegen jellegét állandósítják. Ha egyházi projektumra pénz kell, egyszerűbb valamelyik gazdag egyházzal fordulni pénzért, mint saját erejükre hagyatkozni. Ha viszont a pénz és a személyek külföldről jönnek, a külföldi egyházaké a döntő szó. Arra van tehát szükség, hogy az afrikai keresztyénség tanuljon meg a saját lábán állni, saját erejére hagyatkozni és szűnjön meg az ökömenét koldusa lenni. („Call for Africanization of the Church in Africa", AACB Bulletin, Vol V. No 4, November 1972)  
„Der Begriff Befreiung drückt treffend den Konfliktcharakter der Wirklichkeit aus. Die Entwicklung wird erst sinnvoll innerhalb eines Befreiungsprozesses, der das heutige Gefälle der Weltwirtschaft und die von ihm hervorgerufenen Abhängigkeitsverhältnisse beseitigt. Wenn auch der Befreiungsgedanke mit dieser Perspektive eng zusammenhängt, so besagt er noch etwas mehr. Sich befreien heißt, die Zügel seines Schicksals in die eigenen Hände nehmen, seine Geschichte selbst schaffen. Dieser Hintergrund erklärt, weshalb die Befreiungsbewegung in Lateinamerika so tief geht." (Gustavo Gutierrez: Das Kontestationsphänomen in Lateinamerika. Concilium 1971. 10. 550. lap) — V. ö. a 7. számú jegyzet is.
9. Resolution XVIII. Decolonization. Határozat a gyarmatok megszüntetése mellett, megerősítése az 1960. december 14-én hozott ENSZ-határozatnak.

10. Az ENSZ közgyűlésének 1974. május 1-én elfogadott Nyilatkozata és Akcióprogramja a nyersanyagokról és a fejlődés problémáiról. (Problems of Raw Materials and Development — Declaration and Programme of Action, Adapted by the sixth special session of the General Assembly of the United Nations on 1st May, 1974.)  
Új nemzetközi gazdasági rend felállítására van szükség, egyenlőség, egyenlő szuverenitás, együttműködés stb. alapján az államok között. (Declaration of the Establishment of a New International Economic Order.) Ez az új rend meg kell hogy szüntesse a jelenlegi igazságtalan állapotokat, amikor az a világ lakosságának 70%-a, a fejlődő országok csak 30%-át birtokolja a világ javainak. Krízisek jelentkeznek egyre inkább 1970 óta. Az új rend alapja az államok teljes egyenlősége, egymás ügyeibe való be nem avatkozása, együttműködése. Minden államnak joga van olyan gazdasági és társadalmi rendet alkalmazni, amelyet csak alkalmasnak lát. Minden államnak joga van természeti kincsei kiaknázására, a nemzetközi monopóliumok ellenőrzésére, azok nemzeti tulajdonba való vételére. Az államok segítséget kell hogy nyújtsanak a fajlúdózó rendszerek elleni harchoz. Szabályozni kell az árat, a nyersanyagárakat méltányosan kell megállapítani. Meg kell reformálni a nemzetközi pénzügyi rendszert. — V. ö. a 14. számú jegyzet is.
11. A legfontosabb határozat: Resolution V. For a most just world. Ünnepelesen kijelenti a konferencia, hogy egy sokkal igazságosabb világot kell teremteni. („Solemnly proclaims its firm determination to act to create a more equitable world...") (United Nations World Population Conference — Action taken at Bucharest, 1974.)
12. „... Dr. Billy Graham's personal hope for the ten-day Congress was that it would frame a biblical declaration on evangelism. He challenged the WCC Assembly next year to consider such a declaration carefully and prayerfully with the idea of adopting more evangelical concepts of evangelism and missions. He also hoped that the Congress would be able to state the relationship between evangelism and social responsibility and that a new 'kolonia' or fellowship among evangelicals of all persuasions, would begin to develop throughout the world. This last is the evangelist's careful expression of the feelings of the large number of participants who have registered a desire for some kind of follow-up the Congress, without committing himself to the much criticized idea of evangelical counter-organisation to the WCC." (British Weekly, 1974 July 26.)
13. „... Die Befreiungspraxis muss dazu führen, dass man arm mit den Armen wird. Für den in sie engagierte Christen ist dies ein Weg, sich mit Christus zu identifizieren, der auf die Welt gekommen ist um den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden und die Unterdrückten zu befreien. So würde für ihn die evangelische Armut zu einem Akt der Befreiung und der Liebe zu den Armen dieser Welt, zur Solidarität mit ihnen und zu einem Protest gegen die Armut, in der sie leben; zu einer Identifikation mit den Interessen der unterdrückten Klassen und zum Widerstand gegen die Ausbeutung, deren Opfer sie sind." (Gustavo Gutierrez: Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung, Concilium, 1974. 6—7. 411. lap)
- „... Der Einsatz für die Befreiung bedeutet denn auch für viele Christen ein echtes christlichen Leben im ursprünglichen, biblischen Sinn des Wortes: ein Leben im Geiste, das uns frei und schöpferisch als Söhne des Vaters und Brüder der Menschen erkennen lässt." (Gustavo Gutierrez: Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung, Concilium, 1974. 6—7. 412. lap)
- „... Der von den durch den Kolonialismus in ihrer eigenen Entwicklung irreparabel gestörten Ländern der Dritten Welt nicht mehr auflösbare ökonomische und politische Vorsprung des weissen Welt-Zentrums, den wir weissen Christen täglich genießen, verdankt sich diesen Sünden der Vergangenheit und ist darum eine einmalige, irreversible historische Entwicklung. Die Sünden unserer Väter sind noch heute unser Profit. ... Auch die Gegenwart der Menschheit ist durchaus noch vom weissen Rassismus geprägt. 'Imperialismus' ist kein demagogisches Schlagwort, sondern Welt-Wirklichkeit, und dieser Imperialismus ist weis." (Helmut Gollwitzer: Zur „schwarzen Theologie". Evangelische Theologie, 1974. I. 49. lap)
14. „... Doch wenn die unter Fremdherrschaft stehenden Völker und an den Rand gedrängten Menschen, die Armen dieser Welt, den Lauf der Geschichte ändern wollen, so müssen wir das als eine Befreiungspraxis auffassen. Wir müssen darin etwas erblicken, das wir vielleicht übersehen, wenn wir es von jener Minderheit der Menschen her ins Auge fassen, die über den Grossteil der wirtschaftlichen und technischen Mittel, sowie über die politische Macht in der Welt von heute verfügt. Darum nimmt die Befreiungspraxis einen subversiven Charakter an, denn sie will ja eine Gesellschaftsordnung umstürzen, in der der Arme, der Aussenseiter dieser Gesellschaft sich kaum Gehör zu verschaffen beginnt..." (Gustavo Gutierrez: Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung, Concilium, 1974. 6—7. 411. lap.) — V. ö. a 10. számú jegyzet is.
15. Világépítési Akcióterv (World Population Plan of Action): Nem elég egyes családoknak vagy népeknek tervezni. „világméretű családtervezésre" van szükség. 1950 óta a világ népessége úgy növekszik, hogy a növekedés elérte az évi 2%-os emelkedést. Így 35 év alatt duplázódik meg jelenleg a világ népessége. (Népesedési Világkonferencia, Bukarest, 1974. augusztus 19—30. (United Nations World Population Conference — Action taken at Bucharest, 1974.)
16. Nemzetközi egyezmények a lefegyverzésről, atomfegyverkezésről, nukleáris kísérletekről és vegyi és bakteriológiai fegyverekről. The Implementation of International Disarmament Agreements, SIPRI, Stockholm, 1973.



Notes of the Editor.

STUDIES: *Dr. Tibor Fabiny*: Lutheran Chroniclers of the Mourning Decade — *László Benczédi*: The Historical Background of the Preachers' Trials II. — *Dr. Géza Boross*: The Homiletical Problems of Christology — *Dr. Miklós Bodrog*: The Preacher's Responsibility in Preaching — *Sándor Szathmáry*: Resurrection and Revelation — *Dr. Mihály Bucsay*: The Effects of the Thoughts of Heinrich Bullinger in Hungary, especially in the Theology of Péter Melius Juhász — *László Keveházi*: On the Quartercentenary of the Death of Mihály Sztárai — *Pál Szalai*: Thoughts on the Philosophical Aspects of Gestalt Psychology.

WORLD REVIEW: *Kálmán Csomasz Tóth*: Who was Albert Schweitzer? — *József Pungur*: Glancing at Nairobi.

CULTURAL CHRONICLE: *Bertalan Tamás*: Man and Literature. Crisis-Consciousness and Commitment in Bourgeois Literature.

REVIEW OF BOOKS: Karl Wolfgang Tröger (Editor): Gnosis und Neues Testament (*Dr. Andor Szabó*) — Richard Stauffer: Moise Amyraut, un précurseur français de l'oecuménisme; L'affaire d'Huisseau; D'Huisseau a-t-il plagié Arminius? (*László Szabó*) — V. F. Aszmusz: Marx and Bourgeois Historiography (t. b.) — Gunnar Myrdal: The Challenge of World Poverty (*László Dobó*).

REVIEW OF PERIODICALS: H. M. Koelbing: Richtige und falsche Euthanasie; J. Moltmann: Hat der Mensch ein Recht und seinen eigenen Tod?; H. Zollikoffer: Leben und leben lassen — sterben und sterben lassen (*Géza Tislér*) — Lutherische Rundschau 1975/1—2.: The Year of Women (*Zsuzsa Csepregi*) — Gottfried H. Rothermundt: Im Gespräch mit Buddhismus (*Sz. Gy.*).

Bemerkungen des Redakteurs.

STUDIEN: *Dr. Tibor Fabiny*: Lutherische Chronisten des Trauerjahrzehntes — *László Benczédi*: Der geschichtliche Hintergrund der Predigerprozesse II. — *Dr. Géza Boross*: Homiletische Probleme der Christologie — *Dr. Miklós Bodrog*: Die Verantwortung des Predigers in der Verkündigung — *Sándor Szathmáry*: Auferstehung und die Offenbarung — *Dr. Mihály Bucsay*: Der Einfluss der Gedanken von Heinrich Bullinger in Ungarn, besonders in der Theologie von Péter Melius Juhász — *László Keveházi*: Zum 400. Jahrestag des Todes von Mihály Sztárai — *Pál Szalai*: Gedanken über die philosophischen Aspekte der Gestaltpsychologie.

WELTRUNDSCHAU: *Kálmán Csomasz Tóth*: Wer war Albert Schweitzer? — *József Pungur*: Blick auf Nairobi.

KULTURELLE CHRONIK: *Bertalan Tamás*: Mensch und Literatur. Krisisbewusstsein und Verpflichtung in der bürgerlichen Literatur.

BÜCHERRUNDSCHAU: Karl Wolfgang Tröger (Hrsg.): Gnosis und Neues Testament (*Dr. Andor Szabó*) — Richard Stauffer: Moise Amyraut, un précurseur français de l'oecuménisme; L'affaire d'Huisseau; D'Huisseau a-t-il plagié Arminius? (*László Szabó*) — V. F. Aszmusz: Marx und die bürgerliche Geschichtsschreibung (t. b.) — Gunnar Myrdal: The Challenge of World Poverty (*László Dobó*).

ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU: H. M. Koelbing: Richtige und falsche Euthanasie; J. M. Moltmann: Hat der Mensch ein Recht auf seinen eigenen Tod?; H. Zollikoffer: Leben und leben lassen — sterben und sterben lassen (*Géza Tislér*) — Lutherische Rundschau 1975/1—2.: Das Jahr der Frauen (*Zsuzsa Csepregi*) — Gottfried H. Rothermundt: Im Gespräch mit dem Buddhismus (*Sz. Gy.*).

Külön nehézséget okozott a ceyloni buddhisták idegenkedésének meggyőzése, hogy az új tanulmányi központ nem egy burkolt jellegű keresztyén misszió „fedőneve”, s a dialógus nem egy új-fajta terjeszkedni akarás „trükkje”. Gátló tényezőnek bizonyult az is, hogy a buddhisták szerint a keresztyéneket csak a maguk igaza érdekli, s nem hajlandók a másik fél meghallgatására.

A buddhista gondolkodásnak megfelelően a dialógus központi témája kezdettől fogva az antropológia. Külön színezi, illetve nehezíti a párbeszédet, hogy Ceylon a buddhizmus déli szárnyához tar-

tozik, ahol az úgynevezett buddhista atheizmus mellett igen erőteljes hatású az *anatta*-tanítás, melyet Istennek és léleknek a gyakorlatban való tagadása fémjelez. A hagyományos keresztyén teológia itt nem talált az eddigiekben kapcsolódópontot a párbeszéd feltételére, de a legújabb hírek szerint az „Isten-halott” irányzat egyes képviselői készek dialógus folytatására. Buddhista részről nem sok reménnyel kecsegtet a ceyloni párbeszéd, mert szerintük a buddhizmus az értelem, a keresztyénség pedig a hit vallása.

Az önmegváltás tana, mely keresztyén talajon feljességgel elképzelhetetlen, a buddhizmus

egyik alapvető tanítása. A személyiség buddhista értelmében való tagadása révén nyílik alkalom az *anatta*-tan kapcsolatán antropológiai eszmecserére folytatására. Egyes buddhista teológusok ugyanis különbséget tesznek egy emberen belül „kis” és „nagy” létkarakter között, ahol az előző önző tulajdonságú, míg az utóbbi mindenféle árnyfoltól mentes. Keresztyén részről itt a páli pszüché és szarx értelmezése látszik célszerűnek. A lelket buddhista részről aktivitásnak fogják fel, melyel bizonyos tekintetben (etikai normák terén) mi keresztyének is egvetértünk.

Sz. Gy.

# A Református Sajtóosztály kiadványai

## BIBLIÁK ÉS BIBLIAI SEGÉDKÖNYVEK

Rsz		Forint
101	Újszövetség, 14x10 cm, műbőr kötés — — — — — — — — — —	40,—
104	Biblia, 17x12 cm, pegamoid kötés — — — — — — — — — —	105,—
112	Biblia, 17x12 cm, japán nytkötés — — — — — — — — — —	128,—
257	Bibliai Kommentár (teljes sorozat, bekötőtáblával) — — — — —	701,50
209	Bibliai Atlasz, 29x21 cm, grabolit kötés, 112 old. + 5 fekete, 8 színes térkép	74,—
213	Újszöv. görög—magyar szómagyarázat (Kiss S.), műbőr kötés, 476 old. —	150,—
242	Bibliai fogalmi szókönyv (Virágh S.), félvászon, 436 old. — — — — —	60,—
245	Héber nyelv- és gyakorlókönyv (Dr. Pálffy M.), fűzve, 392 old. — — — —	94,—
267	Örökéletnek beszéde (Beliczay A.), bibliai történetek, 106 kép, ev. színes borító, 268 old. — — — — — — — — — —	73,—
266	Csendes Percek: Máté ev. (Dr. Victor J.), grabolit kötés, 192 old. — — — —	39,—
270	Csendes Percek: Márk ev. (Dr. Victor J.), grabolit kötés, 164 old. — — — —	33,—
271	Csendes Percek: Lukács ev. (Dr. Victor J.), grabolit kötés, 268 old. — — — —	52,—
272	Csendes Percek: János ev. (Dr. Viktor J.), grabolit kötés, 184 old. — — — —	36,—
273	Csendes Percek: Apostolok Cselekedetei (Dr. Victor J.), grabolit kötés, 128 old. — — — — — — — — — —	26,50

## IMAKÖNYVEK, HITVALLÁSOS KÖNYVEK

230	Keresztyéni Tanítások és Imádságok (Szikszai Gy.), műbőr kötés, 624 old.	130,—
234	A Sionnak hegyén (Muraközy Gy.), egészvászson, 212 old. — — — — —	30,—
218	A Heidelbergi Káté Magyarországon — egészvászson, 342 old. — — — —	100,—
224	Hitvallásaink (Heid. Káté és II. Helv. Hitv.), fűzve, 212 old. — — — — —	26,50
233	A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve — egészvászson, 542 old. — — — — — — — — — —	151,—
268	Hiszem és vallom (Dr. Bakos Lajos), fűzve, 260 old. — — — — — — — —	65,—
411	Heidelbergi Káté — zsebkiadás, fűzve, 92 old. — — — — — — — — — —	6,50
414	Konfirmációi könyv, fűzve, 108 old. — — — — — — — — — —	24,—

## VALLÁSTANKÖNYVEK

408	Alsós összevont ált. isk. I—IV. oszt., karton, vászon erősítővel, 184 old.	12,50
409	Felsőss összevont ált. isk. V—VIII. oszt., karton, vászon erősítővel, 336 old.	20,—

## EGYHÁZZENEI KIADVÁNYOK

235	Ref. Korálkönyv, 2 kottaletétben, egészvászson, 234 old. — — — — —	250,—
253	Egyházzenei Vezérfonal I. (elméleti), fűzve, 282 old. — — — — — — — —	70,—
254	Egyházzenei Vezérfonal II. (kórusgyűjtemény), fűzve, 172 old. — — — — —	56,—
239	Dicsérjétek az Urat! (Dr. Csomasz Tóth K.), énekeinkről, félvászon kötés, 264 old. — — — — — — — — — —	87,—
508	Középméretű énekeskönyv, 14,5x10,5 cm, egészvászson — — — — — — — —	62,—
509	Zsebénekeskönyv, 10x7 cm, vékony papír, hajlékony műbőr kötés — — — —	45,—
521	Öregbetűs énekeskönyv, 24x17 cm, egészvászson — — — — — — — — — —	70,—
523	Kisénekeskönyv, 12x9 cm, egészvászson — — — — — — — — — —	51,—
524	Nagybetűs énekeskönyv, 17x12 cm, hajlékony műbőr kötés — — — — —	108,—
724	A ref. gyülekezeti éneklés (Dr. Csomasz T. K.), fűzve, 448 old. 60,— Ft; (725) u. a. ev. — — — — — — — — — —	80,—

## A PÁSZTORI SZOLGÁLATOT SEGÍTŐ KÖNYVEK

232	Nincs már szívem félelmére (Szemes L.), gyászolók vigasztalására, egészvászson, 128 old. — — — — — — — — — —	33,—
243	Vigasztaló szó (Szilhádi S.), harmadik kiadás, műbőr kötés, celofán borító, 136 old. — — — — — — — — — —	34,—
249	Nem jó az embernek egyedül (Ablonczy—Gyököcssy—Adorján), grabolit, színes borító, 160 old. — — — — — — — — — —	39,—
255	Akarjuk — ígérjük (Szamosközi I.) — a keresztségről, egészvászson, színes borító, 50 old. — — — — — — — — — —	13,—
261	Hitünk hősei (Bottyán J.), egészvászson, színes borító, 240 old. — — — — —	56,—

A felsoroltakon kívül kaphatók: ígés falitáblák, kézi festésű selyemjelzők, magyaros és modern karton bibliajelzők, keresztszemes, ígés ABC karton, háziáldás, keresztlési, házasságkötési, presbiteri és konfirmációi emléklapok, egyházunk címere, Kálvin-kepek, valamint egyházigazgatási nyomtatványok

Kérjük megrendelőinket, hogy megrendeléskor közöljék a raktári számot (Rsz) Református Sajtóosztály, 1440-5 Budapest, Abonyi u. 21. Telefon: 227-870, 227-878, 227-879

# THEOLOGIAI SZEMLE

## A TARTALOMBÓL

Katolikusok és protestánsok

A teológia és a békemunka dialektikája

A gyakorlati teológia alapjai, önértelmezése

A felszabadulás teológiája

Egyház a szabadságharcban

A nők szabadságáért

A barátság apostola: E. B. Lukáč

Kálvin és Szervét drámája

A beteg és a lelkibeteg világa

Gáborjáni Szabó Kálmán festőre emlékezünk

Színházról, filmről

ÚJ FOLYAM (XVII)

ALAPÍTVÁ 1925

11-12

1975

---

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK OKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

## THEOLOGIAI SZEMLE

1975. november–december

Felelős szerkesztő:  
Dr. Pröhle Károly

Felelős kiadó:  
Magyarországi Egyházak  
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:  
1146 Budapest  
Abonyi u. 21.  
T.: 227-870

Index: 26 842

75.2610/11-12 – Zrínyi Nyomda, Budapest  
Felelős vezető: Bolgár Imre

### A Theologiai Szemle

szerkesztő bizottsága:  
D. dr. Bartha Tibor, elnök  
Dr. Pröhle Károly, előadó  
Dr. Bakos Lajos  
D. dr. Berki Feriz  
Hecker Ádám  
D. D. Káldy Zoltán  
Laczkovszki János  
D. dr. Ottlyk Ernő  
Palotay Sándor  
Ráski Sándor  
Szamosközi István

### Társszerkesztő:

D. dr. Pákozdy László Márton  
Palotay Sándor  
Dr. Tóth Károly

### Szerkesztőségi titkár:

Komlós Attila Péter  
Kovács Attila  
ifj. Tarr Kálmán

### A felelős szerkesztő címe:

1054 Budapest  
Szabadság tér 2. l.  
T.: 114-862

\*

### Előfizetési díj:

egy évre 216 Ft  
félévre 108 Ft  
Kettős szám ára 42 Ft  
Előfizethető a kiadóhivatalban.

Terjeszti: a Magyar Posta

## TARTALOM

321 A szerkesztőség jegyzete

### TANULMÁNYOK

- 322 PAUL GREGORIOS metropolita: A teológia és a béke-  
munka dialektikája
- 325 DR. ERWIN FAHLBUSCH: Katolikusok és protestánsok
- 333 DR. PASZTOR JÁNOS: A gyakorlati teológia alapjai
- 338 DR. BOROSS GÉZA: A gyakorlati teológia értelmezése és  
önértelmezése napjaink teológiai vitájában
- 345 GACSALYI GÁBOR: Egyház a szabadságharcban III.
- 350 JUHÁSZ ZSÓFIA: A diakónia diakóniája

### VILÁGSZEMLE

- 354 DR. BUCSAY MIHÁLY: Megkezdték Bolzano kézíratai-  
nak kiadását
- 354 HÉZSER VERENA: A nők szabadságáért

### DOKUMENTUMOK

- 356 DR. TÓTH KÁROLY: Főtitkári jelentés a KBK Folyta-  
tólagos Bizottságának ülésén

### HAZAI SZEMLE

- 365 LENKEY ISTVÁN: Gáborjáni Szabó Kálmán emlékezete

### KULTURÁLIS KRÓNKA

- 368 DENKE GERGELY: A barátság apostola. Emil Boleslav  
Lukač életművéről
- 372 TAMÁS BERTALAN: Kálvin és Szervét drámája
- 373 ZAY LÁSZLÓ: Színházról, filmről

### KÖNYVSZEMLE

- 375 Gustavo Gutiérrez: A felszabadulás teológiája (Dr. P. J.)
- 380 Jan Hendrik van den Berg: A beteg — Walter Schulte:  
A lelki beteg világa (Dr. Bodrog Miklós)
- 382 Szűcs Jenő: Nemzet és történelem (T. B.)
- 383 Szabó László: Örök hűség (Dr. Törös László)
- 384 Christ Grengel: Párbeszéd és közösségkeresés (—l—y)

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1975. november 5.

### „Theologiai Szemle”

címmel 1925-ben indult el folyóiratunk. Első táborát az Országos Református Lelkészegyesület égisze alatt Csikesz Sándor debreceni teológiai professzor toborozta össze. Megilletődve forgatom zöld félbőr-kötésű első évfolyamait. Soha sem lett volna ilyen színvonalas folyóiratunk Csikesz Sándor nélkül, akinek az életmunkája, teológus-pedagógiája meg tudomány-politikája földolgozásával máig adós a magyar gyakorlati teológia. Olvasom: „Az O. R. L. E. pedig nem szegezheti magát egyik teologiai irányhoz sem. Szigorú tudományos módszerrel és eszközökkel, de még szigorúbb tudományos lelkiismerettel igyekszik a pozitív értékek feltárására... Szóhoz enged minden olyan tudományosan képzett s a teologiai tudományok művelésére módszeresen képes szakembert, kiben nemcsak a vallásos érzék van meg, mint pszichikai alapfeltétel, hanem aki benső életét a keresztyén vallás legmagasabb életformái: a kálvinizmus vagy lutherizmus értékei áthasonításával (...) igyekszik evangéliumi keresztyén személyiséggé növelni”. Az ún. „személytől elvonatkoztatott objektív igazság keresésének fényűzését” nem óhajtotta, de a „csalódhatatlan orthodoxia” vagy a „l'art pour l'art teologiai modernizmus” sem került lobogójára. A felelős szerkesztőséget úgy értelmezte, hogy „a felelősség terhe oroszlánrészében az egyes teologiai szakírókra nehezedik, a nagyságban következő rész az olvasóé, aki elzárja vagy megnyitja az olvasott előtt benső életét...” A felelős szerkesztő feladata: „minél közvetlenebb feladatot teremteni a kettő között”. A ThSz első

társszerkesztője a nagy Varga Zsigmond református professzor volt, akihez hamarosan csatlakozott Deák János evangélikus professzor. Így a ThSz kezdetben is már ökumenikus jellegű volt. Csikesz Sándor sokat áldozott a folyóiratra. Halálával sorvadni kezdett a lap. Ekkor a

#### COETUS THEOLOGORUM

— Református Theológusok Munkaközössége — folyóiratává vált. Kisebb formátumban, sötétvilágos borítólappal első pillantásra elárulta, hogy a *Theologische Existenz heute* barthiánus kiadvány szellemiségével rokon, és hogy „új korszak küszöbén” lépett át. Ha becsúszott is a folyóirat egyik-másik lapjára egy-egy engedmény a korszellemnek — 1941-et írtak — a cikkek túlnyomó többsége élesen szembenállt az akkori egyházi és nacionalista illúziókkal. Nem kis teológiai és politikai bátorság kellett ahhoz, hogy azokban az időkben valaki olyan mélyre mutató kritikát írjon Ravasz László „Isten rostájában” c. háromkötetes művéről és föltárja azokat a teológiai gyökereket, amelyekről szárbaszókkentek Ravasz László beszédei — pl. a felsőházban a zsidótörvények elfogadása mellett —, amint azt *Czeplédy Sándor* tette [... bizonyos esetekben a nagyszabású alkalmak által teremtett gyakorlati szükség szabja meg az írás értelmét” Th. Sz. 1941 (XVII.) 175.1.].

„TUDOMÁNYOS KÖRLEVÉL”-ként, a *Coetus* kiadásában a háború után felújítottuk a lapot. Viszszatértünk a fedőlap első formájához és a folyóirat belső szerkezetéhez. Lapunknak ez a korszaka

1948-ig, a régi folyam megszűntéig tartott.

ÚJ FOLYAM — új évszámsorozás kezdődött meg 1958-ban. Az 1956/57-es évek egyházi fejtelensége végefelé vetettem fel a gondolatot: az égető egyházi és teológiai kérdéseket egy tudományos teológiai folyóiratban kellene nyíltan megvitatnunk. Úgy láttuk, egy ilyen lap módot adna eltérő nézetek megvitatására, és egyben végeredményeivel, a hazai és külföldi egyházi, teológiai kérdések tárgyilagos felvázolásával tisztességes úton és hatékonyan kivenné a szellet a rossz irányba hajózók vitorlájából. Így indult meg — a magyarországi evangéliumi protestantizmus folyóirataként, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának kiadásában — 1958 elején az Új Folyam, amelynek felelős szerkesztője Kádár Imre, főszerkesztője pedig e sorok írója lett.

EGY ÚJABB KORSZAK TELT EL Kádár Imre haláláig. Folyóiratunknak 1973-ra új szabályzatot és szerkesztőséget, illetve szerkesztői munkabizottságot adott a lap gazdája, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa. Munkánkat *Dr. Bartha Tibor* szerkesztőbizottsági elnöklete alatt a ThSz korábbi értékeinek megőrzésével, azok továbbfejlesztésével szeretnénk folytatni a jövőben is. Ehhez továbbra is az Ökumenikus Tanács és tag egyházai magas színvonalú teológiai tanulmányi munkájára, valamint olvasóink véleményére, azaz: bírálatára, javaslatára támaszkodunk. Szerkesztőségünk — megköszönve az eddig nyújtott munkatársi és olvasói támogatást — továbbra is várja ezt a közreműködést, immár lapunk második félszázadába lépve.

P. L. M.

## A teológia és a békemunka dialektikája\*

Az a megtiszteltetés, amely a Budapesti Evangélikus Teológiai Akadémia részéről ért, csak úgy fogadható el, mint a Keresztyén Békekonzferencia munkája iránti elismerés. Az én kapcsolatom a KBK-val 1960-ig nyúlik vissza, amikor először vettem részt a Prágai Keresztyén Békekonzferencián. Újabban a Teológiai Bizottság alelnökéként működöm a KBK-ban, s ez a feladat éppen annyira jelentett kudarcot a KBK eredményei szempontjából, mint amennyire hasznos volt a saját gondolkodásom tisztázásához. Ennek a személyes gondolkodásnak csupán egy vonatkozását szeretném megosztani Önökkel ebben a rövid dolgozatban.

### I.

A Teológiai Bizottságban abból az előfeltételezésből indultunk ki, hogy fő feladatunk: közös értelemre jutni arról, hogyan készíthet bennünket Krisztus evangéliuma a békemunkára és hogyan igazít el más békekezelőkkel való együttműködésünk folyamatában. Még mindig keresztyén békemunkánk eme közös teológiai alapjának a kutatásával foglalkozunk. E cél elérésére való törekvésünkben sok nehézségbe ütköztünk. Vannak közöttünk olyanok, akik attól tartanak, hogy a közös teológiai alap túl részletes kifejtése negatív hatású lehet, amennyiben megnehezíti a KBK-val való együttműködést azok számára, akik nem értenek egyet az így megfogalmazott teológiai alappal. Az ilyenek minimalista megoldást kívánnak, valami rendkívül rövid, egyszerű és sem vitát kiváltó, sem pontosan körülírt álláspontot. Mások talán úgy gondolják, hogy egyáltalán nincs szükség teológiai alapra, munkálkodhatnánk pragmatikus világi alapon is, ami nem idegenítené el tőlünk nem-hívó barátainkat.

Az én meggyőződés az, hogy bár mindkét véleményben vannak komolyan megfontolandó szempontok, ezek a vélemények végeredményben nagyon is rövidlátóak. A hitetlenekkel folytatott párbeszédben szerzett tapasztalat az, hogy amiként ők maguk sem rejtik el békemunkájuk ateista bázisát, örömmel fogadják, ha a keresztyének is világosan kijelentik Jézus Krisztusba vetett hitüket, mint együttműködésük alapját. Mindkét félnek tiszteltetben kell tartania egymást, teljesen tisztában lévén az összes érdekelt meggyőződésével. Nyiltabb érintkezés lehet az eredmény, ha az érintkező felek semmit sem rejtenek el magukból.

Ami azt az ellenvetést illeti, hogy a teológiai alap részletes kifejtése túl kizárólagos lehet, ebben van komolyan veendő figyelemzés. Ha a közös teológiai alap valamiféle keresztségi hitvallást tesz a KBK munkájába való bekapcsolódás feltételévé, akkor ez valóban kifogásolható. Annak inkább olyan tanulmányi dokumentumnak kell lennie, amely egyaránt tükrözi a Jézus Krisztus evangéliumában meglévő alapot, valamint az evangélium különböző értelmezéseit a

különböző hagyományokban — különösen az ortodox, a lutheránus, a kálvinista és a szabadegyházi hagyományban, sőt még a római katolikus hagyományban is, amely kevésbé van képviselve a KBK-ban. De ne akadályozza meg a KBK munkájában való részvételt az unitáriusok, a quakerok és mások számára se, akik bár a közös keresztyén hagyomány számos vonatkozását elutasítják, mégis azt akarják, hogy keresztyénnek tekintsék őket. Valóban, sok világi keresztyén ember számára nagyon keveset jelentenek a teológiai szörszálhasogatások, s egyáltalán nem lenne méltányos azt kívánni, hogy a KBK munkájának valamennyi résztvevője elkötelezze magát egy közös teológiai alap mellett. Nem, a közös teológiai alap — ismétlem — nem hitvallás, hanem tanulmányi dokumentum, amely segíti gondolkodásunkat és tisztázza, miben áll sajátosan keresztyén mozgalom-voltunk. Az ilyen dokumentum sohasem ölthet végleges formát. Állandó revízióra szorulhat, ellentétben a keresztyénség történelmi hitvallásaival. Ez csupán írásban rögzített, de egyre folyó teológiai reflexió.

A fontos az, hogy legyen egy olyan nyilatkozat, amely leszögez néhány alapvető keresztyén meggyőződést, amelyből világosan és félreérthetetlenül kiderül, hogy mozgalmunk keresztyén mozgalom s határozottan ezen az alapon kívánja végezni a békemunkát.

A KBK munkája keresztyén alapjának leszögezésére az egyik javasolt forma a szentháromsági alap. Ez kissé idegen és nem teljesen elfogadható bizonyos szabadegyházi csoportok számára, de megvan az az előnye, hogy a főbb keresztyén hagyományok többsége elfogadja, így pl. az ortodoxok, a lutheránusok, a reformátusok és a római katolikusok. Egy ilyen szentháromsági alap megfogalmazásánál azonban megfontolandó néhány szempont:

1. Két kísértést kell elkerülni: az egyik az, hogy a Szentháromság ökonomiai vagy modalista felfogását dolgozzuk ki; a másik pedig, hogy valamilyen munkamegosztást akarjunk megállapítani a Szentháromság személye között. A keresztyén teológiának széles körben elfogadott alapelve, hogy a Szentháromság mindig egységes minden kifelé való csöklésében. Ellent kell álljunk annak a kísértésnek, hogy a teremtést kizárólag az Atya, a megváltást kizárólag a Fiú s a megszentelést kizárólag a Szentlélek munkájának lássuk. A krisztológiát és a pneumatológiát mindig együtt kell tartanunk.

2. Különösen hangsúlyozni kell Isten minden tevékenységének tágabb vonatkozását. Ez a következőket jelenti:

a) A teremtés által a Szentháromság Isten nemcsak a keresztyénekkal van kapcsolatban, még nem is csupán az emberiséggel, hanem valójában az egész teremtett mindenséggel. A teremtésben semmi sem létezik Isten akaratától függetlenül, amely elindította, fenntartja és elmúláshoz vagy beteljesedéshez vezeti. A teremtés állandó Istenhez kapcsolódó folyamat s benne megy végbe az egész történelem.

\* Disz doktori székfoglaló előadás a Budapesti Evangélikus Teológiai Akadémián.

b) A testtétele által a Szentháromság Isten Jézus Krisztus személyében nem csupán a keresztyénekkel, hanem az egész emberiséggel azonosult, sőt a szerves és szervetlen anyagi világgal is, amelyből vétetett Isten inkarnált teste s amely vissza fog állítani az utolsó napon.

c) A Krisztusban való üdvösség végső vagy eschatológikus beteljesedése nemcsak a keresztyének feltámadása, hanem mindenek feltámadása az ítéltre, az új ég és új föld visszaállítására és mindenek egybeszerkesztése a Jézus Krisztusban. Az egész teremtés, amely magában foglalja a teljes emberi történelmet, meg kell hogy szabaduljon a halál és az elmúlás rabságából, amiként Pál apostol mondja a rómaiakhoz írt levele 8-ik fejezetében.

d) A Szentlélek nem korlátozható csupán a *testimonium Spiritus Sancti internum*-ra, még csak azokra a sokféle ajándékokra sem, amelyeket Ő ad az egyháznak, hanem úgy kell látni, mint ami jóságot és szépséget visz mindenbe a teremtésben. A Szentlélek minden dolgok életadója és tökéletesítője.

3. A békemunkát a Szentháromság ama tevékenysége részeként kell látni, amellyel létrehozta és teljességre viszi a teremtést a testté lett Úr Jézus Krisztus által, aki mindenek egyedüli megítélője és mindenek egyesítője önmagában. Ez segíthet minket keresztyéneket abban, hogy úgy lássuk a nem-hívők munkáját is, mint részvételt Isten munkájában, még ha ők talán nem is ismerik fel annak.

Nem valószínű, hogy mindenki egyetért az ilyen trinitáriánus megfogalmazással és a Szentlélek munkájának ilyen tág értelmezésével. De egy álláspont világos kijelentése egyéb különböző álláspontok lezögezését váltja ki a szentháromsági megfogalmazással szemben. E különböző álláspontok együttlété a kölcsönös vitában meggyőződéseim szerint a KBK munkájának inkább a meggazdagításához, mint gyengítéséhez járulhat hozzá.

## II.

Szerintem több teológiai állásfoglalás világos megfogalmazása kiváltképpen értékes projektumnak látszik. Azt hiszem, mozgalmunk eléggé szilárd és hajlékony ahhoz, hogy megengedje az ilyen különböző álláspontok további tisztulását a kölcsönös vita fényében és így hozzájáruljon egymás hagyományainak jobb megértéséhez.

S ami az én szememben még fontosabb, az az a hatás, amelyet békemunkánk gyakorol s kell is hogy gyakoroljon teológiánkra. Alig lehetséges továbbra is együttműködnünk minden jóakarátú emberrel a békemunkában anélkül, hogy el ne jussunk a Jézus Krisztus evangéliuma új megértéséhez. Evangélium-értelmezésünket ui. nagymértékben befolyásolja az a feudális, vagy polgári-individualista társadalmi és gazdasági környezet, amelyben az ilyen értelmezések kialakultak. Itt csak három fontos területet jelezhetek, amelyekben szükséges az evangélium ilyen újra-értelmezése:

1. Az Isten országáról szóló evangélium, amely azal kezdődik, hogy egy külön népet hív egybe, egy társadalmi mozgalom alapja s csak másodsorban egyénekhez szóló üdvözet. Az evangélium az új embert hirdeti meg a Krisztusban, s ez az új ember társadalmi valóság. Bár vannak az Újszövetségben olyan elemek, amelyek felhasználhatók a Jézus Krisztusban adott üdvösség egyéni értelmezésére, számolnunk kell azzal, hogy a személyes üdvösség túlhang-

súlyozása olyan vonás, amelyet a kapitalista szabadvállalkozási versenyre épített polgári ideológia individualizmusa szolgáltat. Oly módon kell újból értelmeznünk az evangéliumot, hogy a személyes üdvösség megfelelő társadalmi összefüggésbe állítsassuk. A keresztség nem csupán az egyéni újjászületésre utal, — valójában meghívás a hit közösségébe és az azonosulásra Jézus Krisztus életével, aki minden emberi lényért él. Jézus Krisztusban hinni annyi, mint felhagyni a saját lelkünk megmentésével való törődéssel és megkezdeni Krisztusban élt életünket az egész emberiség megváltásáért.

Az ilyen új értelmezésnek nem szabad arra törekednie, mint egykor az amerikai Social Gospel tette, hogy megtagadjon minden kapcsolatot az eschatológikus és személyes üdvösséggel. Nem kell félnie az egyháznak az Úr Jézus Krisztus halála és feltámadása jelentőségéről szóló tanításától, ahogy erre az amerikai Social Gospel-nek volt kísértése a német liberalizmus hatására. Teljes mértékben hangsúlyozhatjuk az üdvösség személyes elemét és a keresztség szentségének jelentőségét azzal, hogy mindkettőt beleállítjuk az evangélium társadalmi és kozmikus értelmezésének összefüggésébe.

2. Az emberi lét materiális vonatkozásaitól való idegenkedés s az evangélium túlspiritualizálása, túlindividualizálása és tuleschatologizálása a Jézus Krisztus evangéliuma kozmikus dimenziói megragadására való képtelenségben gyökerezik. Az anyag és a szellem között hamis ellentét akkor támad, ha valaki képtelen megragadni a testtétele, sőt a teremtés helyes jelentését. Az anyag jó, mivel Isten teremtette. A materializmust nem lehet szembeállítani a spiritualizmussal. Az anyag és a szellem ugyanannak a jó teremtésnek a két aspektusa s mindkettő Isten teremtésének, Jézus Krisztus megváltó munkájának és mindenek Krisztusban való végleges beteljesedésének hatáskörébe esik.

Az anyagi valóságtól való emez idegenkedésben gyökerezik az egyház elidegenedése a történelmi lét valóságaitól és az a gyakori kísérlete, hogy visszavonuljon egy túl eschatológikus másvilágiságba, vagy a kozmikus és individualista egzisztencializmusba, amikor az üdvösséget értelmezi.

De abba a kelepcebe sem akarok beleesni, amelybe az EVT bangkoki missziói konferenciája esett, nevezetesen, hogy az üdvösséget szinte teljesen a felszabadulás nagyon is felületes e világi megtapasztalásában látta. Lehetővé kell válnék számunkra, hogy az evangélium olyan megfelelő új értelmezését dolgozzuk ki, amely helyes egyensúlyban tartja a valóság négyeszeres kereszt-dialektikáját: az eschatológikus-történelmi dimenziót, mint a dialektikus kereszt egyik karját és az anyag és szellem dialektikáját, mint a kereszt másik szárát. Csakis egy ilyen kereszt-dialektika szolgáltathat igazságot a krisztusi evangélium óriási gazdagságának és mélységének s lehet ugyanakkor képessé bennünket arra, hogy úgy lássuk a történelem társadalmi forradalmait és az emberiség materiális vívmányait, mint amelyeknek megvan a maguk jelentősége a teremtésnek Isten-adta rendeltetése felé való menetelében.

Azoknak a kérdéseknek a fényében, amelyeket a fejlődés határaitól folytatott vita és a környezet változása vetett fel, valamint azoknak az új kérdéseknek a fényében, amelyek mindenütt felvetődnek azzal kapcsolatban, hogy mennyiben korlátoz bennünket az általunk művelt tudomány és technika a valóság felismerésében egy új teológia a valóság kereszt-dialektikus értelmezésével alkalmasnak bizonyulhat arra,

hogy új oldalról közelítse meg egy emberibb civilizáció új formáinak kibontakoztatását.

3. Az evangélium új értelmezésének harmadik aspektusa annak a megértésével kapcsolatos, hogy milyen szerepet játszik az egyház az üdvösség ökonomiájában. Nagyon is sokáig tartott az a kísértésünk, hogy úgy tekintsünk az egyházra, mint az üdvösség Noé-bárájára, amelyen kívül Jézus Krisztus munkájának egyáltalán nincs hatása. Azóta, hogy Karthagoi Cyprian Észak-Afrika keresztyén történetének egy különleges periodusában polemikus összefüggésben megtette ezt a végzetesen félreértett kijelentést: *extra ecclesiam nulla salus*, a keresztyéneket mindig fenyegette az a kísértés, hogy tagadják Isten mindent megváltó tevékenységét az egyházon kívül. Jézus Krisztus azonban a testléletben az egész emberiséggel azonosult.

Az egyháznak különleges és kiváltságos szerepe van. Arra hivatott, hogy a legközvetlenebbül osztozzék Krisztus Isten-ismeretében és az Ő céltudatos tevékenységében az emberiség üdvözítéséért. Kiváltsága, hogy behatoljon Istennek a teremtéssel való terve misztériumába. Csak e terv valóráváltásáért él és semmit sem kíván önmagának. Nem féltékeny arra, ha a hitetlenek is nyernek valamit a megváltás gyümölcseiből, ellenkezőleg tud örvendezni annak a felismerésnek, hogy Isten a Krisztusban és a Szentlélek által az egész teremtésben munkálkodik s azt rendeltetése felé vezeti. Amikor a hitetlenek először Isten országát és az Ő igazságát keresik, még ha kifejezetten nem ismerik is el Istent, vagy nem vallják is a Jézus Krisztusba vetett hitet, a keresztyén ember örül Isten országa eljövételének és szívesen áll vállatve mindazok mellé, akik az igazságos békén fáradoznak.

Az egyház feladata az, hogy terjessze a Krisztus örömét a Jézus Krisztusban való bűnbocsánat hirdetésével és Isten minden ember-teremtésével való együttműködéssel az igazságos béke érdekében. Feladata, hogy elfogadjon minden jó dolgot, ami bárhol is történik a teremtésben s hálaadással és magasztalással emelje Isten elé. Küldetése, hogy megtestesítse Isten szeretetét az elnyomottakkal és üldözöttekkel való örvendező azonosulásban. Meghamisítja lényegét,

ha támogatja a társadalom kiváltságos hatalmasait és hasznot húz belőlük, vagy ha önző módon saját élvezetére magának igényli Isten megváltó munkájának minden áldását. Az egyház Krisztusért van, tehát az egész emberiségért és az egész teremtett világért.

\* \* \*

Ez a három megjegyzés csak rövid utalás arra, hogy milyen irányban kell megváltoznia teológiánknak békemunkánk következtében. A teológia ilyen megváltozása nélkül — ha ragaszkodunk az üdvösség régi individualista értelmezéséhez — képtelenek leszünk megfelelő teológiai alapot kidolgozni békemunkánk számára.

#### Befejezés

A Keresztyén Békekonzferencia egészének, de különösképpen Teológiai Bizottságának munkája így döntő jelentőségű lehet az egyház egész életére. Nem csupán azért keressük ezt a teológiai alapot, hogy igazoljuk keresztyén részvételünket a békemunkában, vagy hogy megállapítsuk, mik is vagyunk tulajdonképpen. Az egyik legfontosabb következmény a békemunkában résztvevő keresztyének számára az, hogy teológiánk lényegesen megváltozik a társadalmi, gazdasági és politikai békemunkában való részvételünk által. Az evangéliumnak ez az új értelmezése a legfontosabb hozzájárulássá válhat, amelyet a Teológiai Bizottság nyújthat az egyház életéhez s ezzel új energiát szabadíthat fel az egyház életéből a békemunka végzéséhez.

Mégegyszer engedjék meg, hogy kifejezzem mélyeséges és őszinte hálámat a Budapesti Evangélikus Teológiai Akadémia Kollégiumának azért a nagy megtiszteltetésért, amely engem ért, s amely rajtam keresztül a KBK Teológiai Bizottságának munkáját is érte.

Paul Gregorios metropolita

Fordította Fűkő Dezső



# Katolikusok és protestánsok\*

Tapasztalati adatok és szociológiai elemzések egy jövendő felekezettudomány anyagaként

## A felekezettudomány eddigi feladata

Gerhard Ebeling egy programmatikus tanulmányában a következőkben jelölte meg a felekezettudomány feladatát: „Lehetővé kell tennie a jelenkori kereszténység differenciáltságának történelmi megértését”.<sup>1</sup> A felekezetek ismertetéséhez és egymáshoz való viszonyuk leírásához vezérproblémaként a következő témát választja: egyház és történelem. Ez jelentkezik ugyanis egyrészt a közös eredet tekintetében: a Jézus Krisztusban nyert egyszeri, történelmi kijelentés-eseményben, ami valamennyi egyház léte szempontjából alapvető jelentőségű és ami iránt magát valamennyi felekezeti egyház elkötelezve érzi; de jelentkezik ez a probléma az egyszeri kijelentésnek mindenkori megjelenítésében is. Ez a történelem folyamán a kereszténység differenciálódásához és különböző felekezetekre szakadásához vezetett. Egyaránt történelmi természetű probléma mind az eredethez való viszony, mind a kijelentés megjelenítése. Az „egyház és történelem” témának azonban más távlati is vannak.

Tekintettel arra, hogy a kezdetet nem lehet megismételni, a Jézus Krisztusban adott egyszeri eseményt csak akkor lehet megközelíteni, ha a kijelentés megjelenítése olyan transzformáló közvetítéssel történik, amely sohasem független a nyelvtől, a gondolkodási kategóriáktól, a szituációtól, stb. Ezért az egyház történelmi fejlődésének ábrázolásakor fel kell vetni a hermeneutika kérdését. Nem kerülhető meg a megmagyarázandó identitásának és a magyarázat lehetséges variabilitásának problémája, ami egyben az arra való kérdést is jelenti, hogy milyen kritériumok segítségével mérhető a kijelentett igazság transzformáló közvetítése. A hermeneutikai feladat megoldásakor, tehát az evangélium hirdetésében és a teológiában, az igazság kérdése adott feleletben, az egyszeri, történelmi kijelentés-esemény megjelenítésében érkeznek el a különböző felekezetek ahhoz a ponthoz, amely „megosztja a lelkeket” (i. m. p34). A hermeneutikai kérdéssel jelentkezik tehát a konfesszionális probléma. Ebeling ebben elválaszthatatlan összefüggést lát: a konfessziósprobléma csak akkor oldható meg, ha konszenzus születik a kijelentés megjelenítésének kérdésében.

Ez az összefüggés természetesen nem kizárólag a tanbeli különbségekre vonatkozik. A tan és az élet ugyanis korrelálnak. A kijelentés-magyarázat folyamata ugyanis ott található az egyház valamennyi életmegnyilvánulásában, nemcsak a dogmában, hanem a kultuszban, a kegyességben, a felfogásban, az ethosban és a kultúrában is, hogy azután az egyes hívő létében öltön alakot. Így a probléma összefüggéseibe beletartozik a felekezeti-egyházak praxisa éppenúgy, mint egyháztagjainak magatartása, még akkor is, ha az „alapvető konfesszionális döntés” az egyházi tan területén történik.

A katolikus teológia is magáévá teszi a felekezettudomány ilymódon megfogalmazott feladatát: a „konfessziók lényegének megragadására irányuló” történelmi és hermeneutikai vizsgálódási irányt. Nem foglalja el — természetesen — Ebeling azon állás-

pontját, mely szerint „csak protestáns alapokon állva lehet a felekezeti probléma teljes problematikájával szembenézni”<sup>2</sup>; de beismeri, hogy „a hermeneutikai probléma... szükségszerűen ott van a felekezeti megosztottság középpontjában”<sup>3</sup>, hogy „a kijelentett igazság interpretációjában” rejlenek a „súlyos különbözőségek”.<sup>4</sup>

Ugyancsak vitathatatlan a történelmi kialakulás és a jelenkori megjelenés, a tan és az élet közötti összefüggés. Eduard Stakemeier írja: a felekezeteket „élő egységeknek kell felfognunk”; jelenlegi állapotukat történelmi háttérükből érthetjük meg: „a tannal való foglalkozást ki kell egészítenie a kultusz, az egyházi alkotmány és egyházi élet, a lelkeség, a liturgikus művészet, a lelki költészet és irodalom, a misziós tevékenység kutatásának”, valamint a konfesszióknak a „kulturális, társadalmi és szociális környezetre való kisugárzása” vizsgálatának. Mindez nem korlátozza a felekezettudományt arra, hogy csak leíró feladatokat végezzen el. A felekezetek egymással történő összehasonlításakor, az összekapcsoló és elválasztó elemek leírásakor, a jelenségek rendszerezésekor, értelmezésekor és megítélésekor, valamint a történelmi kontextus vizsgálatok kritika is elhangzik. Ebelinghez hasonlóan Stakemeier is azon a véleményen van, hogy a felekezettudomány nem végezheti munkáját kritikától mentesen és mint teológiai diszciplína, nem tekinthet el az igazság-kérdésétől.<sup>6</sup>

A felekezettudomány lényegének az „egyház és történelem” problémakörben való meghatározása lehetővé teszi, hogy a lényegeset az „egyes felekezetek lényegi, belső egységét” — amint azt Ebeling mondja (i. m. p32) úgy emeljük ki, hogy az axiológikus és normatív jelentőségűvé váljon a keresztény élet számára és az így megtalált lényeg határozza meg a konfesszionális kérdések megoldásához szükséges kritériumokat. Csak a lényeg megragadása után dönthető el, hogy vajon a kijelentés-esemény konfesszionális megjelenítése megőrzi-e a közös eredettel való identitását. Ennek során nyilvánvalóan feltételezik — az essentia és az existencia közötti hagyományos különbségtételnek megfelelően —, hogy a konfessziók lényegi, belső egységénél nem valami időlegesről, történelmiről van szó, hanem valami maradandóról és változhatatlanról. Az empirikus tartalom — vagyis az egyes felekezeti egyházak történelmi fejlődése, konkrét alakja, valamint a dogma, egyházalkotmány, kegyesség, a környezetre való hatás mindenkorai összefüggése — kutandó, de nem azzal a szándékkal, hogy ebből induktív módon vezessük le a megragandó lényegét; sokkal inkább olyan szempontból, hogy ez másként is lehetne és kellene lennie, ha ebben a lényeg felvillanását várjuk.

Ilymódon a leíró felekezettudományi és kontroverz-teológiai munka, amit katolikus részről újabban öku-menikának neveznek, egymásra utaltak. Mindenesetre kizártnak látszik az a meggondolás, mely szerint az empirikus tartalom, közelebbről az a társadalmi valóság, amelyben a keresztényen hit, az egyház és a konfessziók keletkeztek, éltek és élnek, talán releváns lehetne az ún. „lényegre” nézve, és tovább, hogy vajon nem éppen az egyház és történelem probléma-horizont valamint a hermeneutikai kérdés irányát utalnak-e a hit és a szocio-kulturális faktorok olyan

\* A fenti tanulmány a bensheimi Felekezettudományi Intézet „Materialdienst” c. folyóiratában jelent meg. (1975. július-augusztus, 26. évf. 4. sz. 66–74. l.)

dialektikájára, amely legalább is megnehezíti vagy egyenesen kizárja a konfessziók lényegi belső egységének megállapítását.

## Új szempontok

Ha a felekezettudományra az a feladat vár, hogy „lehetővé tegye a jelenkori kereszténység differenciáltságának történelmi megértését” (amint azt Ebeling írta), akkor először is megkérdezhetjük, hogy mit jelent a „történelmi” ebben az összefüggésben. Ebeling intenciói szerint ez azt jelenthetné, hogy a Jézus Krisztusban adott egyszeri kijelentés történelmi esemény; az egyház történelmi folyamatok során jött létre és oszlott meg; a konkrét keresztyén hit és annak konfesszionális institucionalizálódása történelmi képződmények. Ilyen szempontból érthető a történelem iránti érdeklődés. Megválaszolatlan marad viszont a kérdés, hogy a kijelentés lehet-e ill. mennyiben lehet a történelem produktuma, hogy az egyház létrejötte és felosztódása történelmi, azaz szociális, politikai, kulturális konstellációk következményének tekintendő-e és hogy ennek megfelelően az egyház jelenkori élete valóban több vagy más-e, mint a keresztyén meggyőződés kifejezése a jelenlegi történelmi feltételek között. Ebben az esetben a történelem iránti érdeklődést, a „történelmi megértést” nem az eredetel való identitás, hanem a történelem folyamában jelentkező lehetséges kontinuitás gondolata határozza meg. (...)

### A „vallásszociológiai helyzet”

A felekezettudományi és kontroverz-teológiai munka tárgyát és irányát meglehetősen egybehangozóan meghatározó protestáns és katolikus nézet egy szempontot elhanyagol. Ezt a szempontot Karl Rahner „vallásszociológiai helyzetnek” nevezi.<sup>7</sup> Megállapítja („bizonyos elnagyolással”), hogy „a különböző egyházak tagjai vallásszociológiailag nem, vagy alig ismerik az egyházak szétválasztottságának hivatali és hivatalos okait és, hogy a vallásszociológiailag valóban egyházakat szétválasztó okok teológiailag és hivatalilag irrelevánsak”.<sup>8</sup> Ehhez még más megfigyelések is fűzhetők: pl. a pásztori gyakorlatból jól ismert és bizonyára széles körben elterjedt, katolikusok és protestánsok által különbözőképpen értékelt különbség a keresztyén ember személyes hite és egyházának kollektív hit-öntudata között, aminek egyaránt lehet alapja ismerethiány, de ellentmondás is (az „institucionalizmus problémája”<sup>9</sup>); továbbá „a katolikus keresztyének (de protestánsoké is — fűzhetnének hozzá) olyan vallásossága, amely az egyházi életen kívül létezik és amely nem az egyházi keresztyének magánkegyességének törvényszerű reflexe, hanem amely az egyház normáival mérve nem-keresztyén forrásokból táplálkozik és tulajdonképpen nem egyházi”,<sup>10</sup> továbbá olyan jelenségek, amelyek jó szándékuk ellenére is vulgarizálják vagy karikírozzák a keresztyén hitet, amelyek tehát alakítják az egyház képét, kiabrázolván az empirikus egyház egyik ugyancsak „tényszerű momentumát”, még akkor is, ha teológiailag távortartóan szektásnak nevezik őket, herezissel gyanúsítják, vagy „katolicisztikusnak”, a „katolikus keresztyénység patológiájának” írják le.

Az itt példaként említett jelenségeket a vallásszociológiai kutatás ismeri és foglalkozik azokkal.<sup>12</sup> Ez a tudományos munka azonban arra szorítkozik csupán, hogy az ilyen vallási (keresztyén) irányzatokat

és magatartásmódokat elemezze, különös tekintettel is arra a történelmi-társadalmi folyamatra, amelyben ezek megjelennek. Így nem teszi fel a kérdést, hogy ezek az irányzatok és magatartásmódok helyesek-e, vagy helytelenek, jogosak-e vagy megalapozatlanok, továbbá, hogy mi a teológiai jelentőségük. Ezekre a kérdésekre utal Rahner megjegyzése. Őt az érdekli, hogy mi következik a „vallásszociológiai helyzetből” az ökumenikus teológia, azaz a konfessziók közötti dialógus számára, továbbá az, hogy mit jelent ez a helyzet az „igazság-kérdés mint olyan” számára.

Kérdése első felével kapcsolatban az a véleménye, hogy az egyháztagok csekély érdeklődése az eddigi kontroverz-teológiai tanítás iránt „pozitív esélyt” jelenthet az ökumenikus beszélgetéshez: „feltehetőleg így könnyebb lesz interkonfesszionálisan még kontroverz katolikus dogmák értelmét és hatását érthetőbbé és a nem-katolikus keresztyének számára megközelíthetővé tenni”, valamint „ebből az új helyzetből kiindulva talán könnyebben lehet célba venni az elméleti megegyéseket, aminek gyakorlati következményei is lehetnek majd”.<sup>13</sup> Kérdésének második felét azzal a megállapítással válaszolja meg, hogy a teológia nem azonosíthatja magát azzal az „interkonfesszionális relativizmussal”, amely az egyháztagok nagyobb részénél tapasztalható, továbbá utal arra a „szinte áttekinthetetlen” és „még nem teljesen átgondolt” problematikára, amely az igazság-kérdéssel adódik. Ez egyrészt az igazság és az institúció viszonyára vonatkozik („vajon bizonyos igazságok nincsenek-e olyan mértékben emberi közösségekhez — és pedig institucionálisan megalapozott közösségekhez — kötve, hogy csak ezekben létezhetnek, egyébként pedig institucionálisan megalapozott közösségekhez közösséghez, mégpedig institucionálisan is hozzátartozik”). Másrészt vonatkozik az individuális és kollektív hittudat közötti jogos differenciára és ennek hatáira — továbbá vonatkozik az „objektív” igazság és a szubjektív üdvértelmezés teológiai (hit-) tételeire (amivel kapcsolatban viszont figyelembe kell venni azt a tényt, „hogy a teológiai tételek mind egymással összehasonlítva, mind a történelem folyamán nem mindig kerültek egyformán közel vagy távol az alanyhoz — annak alanyiségében és így annak üdvösségéhez” minek következtében át kell gondolni az „igazságok hierarchiáját” és a hit-alaphoz való viszonyukat).<sup>14</sup>

Nem célunk most a Rahner által felvetett problematika tárgyalása. Fontos csupán az számunkra, hogy a „vallásszociológiai helyzetet”, akárhogy is részletezzük azt, jelentősnek tartja a felekezetek léte és egymáshoz való viszonyokra nézve, és indíttatva érzi magát ezen helyzet láttán, hogy a keresztyén igazság szempontjából vizsgálja meg jelentőségüket. Ezáltal a problémafelvetés által a hagyományos kontroverz-tan — legalább is tételszerűen — nem relativizálódik, de mégis más viszonyok közé kerül.

Az eddigi katolikus és protestáns felekezettudomány az egyházi életet a társadalmi viszonyok uszályának tekintette, mivel nem hagyhatta figyelmen kívül az egyház konkrét formáját. Valamely felekezet kulturális, társadalmi és szociális alakzatai — a „dogmatikai meghatározások és a szimbólumok” (Ebeling), a „hivatalos hitvallási iratok és a magyarázó teológia” (Algermissen/Stakemeier) mellett — olyan fontos anyag volt, amelyet „valamely felekezeti egyház egészének megragadásakor” elemeztek és átgondoltak.<sup>15</sup> A felekezettudományi kutatás célja — amint arra már utaltunk — adott volt: az egyházak belső egysé-

gének, a genezis, a történelmi fejlődés és a jelenkori megjelenési forma közötti összefüggések keresése. A lényegként megjelenő alapvetőt kell kinyomoznia és a norma és a valóság, a szakrális és a profán, az identitás és a variabilitás, az institúció és az esemény feszültségében kell meghatározni.

Az ilyen lényeg-megragadással szemben, amely a hagyományos dichotóm (kettősséget elismerő) gondolkodási sémának felel meg, Rahner gondolkodása sajátosságának és céljának megfelelően, tartózkodó. Számára a realitás túlságosan komplex és ellentmondásos ahhoz, hogy ne engedjen meg új látást is. Így csendül ki állásfoglalásából az, hogy nem kell elsődlegesen valamely konfesszió lényegére kérdezni. A felekezetekhez tartozók konkrét helyzete talán nagyobb erővel alakítja az egyházakat, mint ahogyan azt a teoria és a lényegmeghatározás feltételezik.

Ezáltal a konfessionális probléma is olyan perspektívákat nyerhetne, amelyekről mindeddig kevés szó esett, csökkenhetnének a konfrontációk, sőt talán távolabbra mutató összefüggésekben oldódhatnának fel, ha sikerülne annyira feltárni őket, hogy kényszerítővé váljanak és hogy a konfesszióknak elméletileg és gyakorlatilag kelljen szembenézniük velük.

#### *Bizonytalanságok a megismerés területén („kognitív disszonanciák”)*

Hiába lenne természetesen, ha csak a konfessziók külső konstellációira lennének figyelemmel, azaz az egyházi és társadalmi életben bekövetkező valóságos változásokra és átalakulásokra és a helyzetet így beszűkítően. A társadalmi helyzetet ugyanis legalább ilyen mértékben jellemzi az a komponens, amelyet az emberek önértelmezése és önmegvalósítása jelent. Így a helyzet-jelenség leírásához hozzátartozik annak a disszonáns állapotnak a megismerése is, amelyben sok egyháztag él és amelyet zavarónak találnak, vagyis az a mód, ahogyan az ilyen feszültségekre és kontextusokra reagálnak a létük és konfessionális magatartás diktálta „kell” közötti eltérés és nem utolsósorban az erre a helyzetre vonatkozó képzetek, valamint azok a nézetek, amelyeket különböző felekezetek tagjai egymásról táplálnak.

Régebben, bizonyos joggal lehetett a társadalom egységes keresztyéniességéről beszélni; ez határozta meg az individuális helyzetet és nagyfokú kongruenciát biztosított az egyházi és a társadalmi normarend között. Ez az idő azonban elmúlt; ma polaritásról és pluralitásról beszélünk, és megállapítjuk, hogy az egyházi és a társadalmi normák eltávolodnak egymástól, mivel az a társadalmi-vallási valóság, amely a hagyományos egyházi normákban és szimbólumokban csapódott le, a teljesítmény szerint orientálódó ipari társadalomból eltűnt, helyette más, neki jobban megfelelő jelentés-sémákat állított fel. A szociológiai vizsgálatok így „az egyházaknak a modern társadalom értékrendszeréhez való alkalmazkodási-deficitjét” (Jacobus Wössner) állapíthatják meg, elemzéseikben pedig kimutatják, hogy az egyházi és a társadalmi érték-elképzelések összeférhetlensége „az egyháztagok személyiségének szintjén disszonáns hatást kelt”, és ezért „egyre valószínűtlenebbé válik a keresztyén dogmáknak individuális vonatkoztatási rendszerükbe való törés nélküli átvétele”.<sup>17</sup> A családban, az iskolában, az egyházi alkalmakkor (oktatás, istentisztelet, kazualiák) továbbadott és elhatárolt egyházi tartalom és magatartásmód az egyházilag semleges, összeütközésbe kerül az instanzializált beállítottságokkal, melyek viszont ismét csak össze-

egyeztethetetlenek az egyház dogmaival és etikai normáival. Jól példázza a helyzetet a büntetőtörvénykönyv 218. §-a körüli vita (a művi abortuszra vonatkozó törvény módosítása körüli harc — *a ford.*). A keresztyének nem tudnak kitérni az elől a kérdés elől, („a kognitív disszonancia problémája”), hogy el kell-e zárkózniuk olyan belátások, felismerések, információk elől, amelyek ugyan kézenfekvőek és a társadalmi vonatkoztatási rendszerben jelentősek, ugyanakkor azonban önmagukon hordják a profanitás odiumát, és ellene mondanak az eddigi egyházi tájékoztatásnak. Vajon redukálniuk kellene ezeket a jelenségeket, lemondva például a társadalommal fenntartott kommunikációjukról, hogy ily módon elkerülhető legyen a megszokott keresztyén világrend, vagy értékrend tetejére állása? Vagy legyen nyitott a szociális-kulturális átalakulás iránt és égesse fel ezáltal maga mögött a hidakat? Egyeseket a kognitív disszonancia tapasztalata még egy lépéssel eltávolít az egyháztól, másokat közelebb hajt az egyházi nosztalgiához. A disszonancia következményeként és az arra való reakcióként értékelhetők a konfessionális tájékozódás különböző modalitásai, az egyháztagok messzemenő identitás-vesztése, az egyházi döntésekben, önértelmezésben és teoriákban tapasztalható pluralitás és ellentmondásosság, az egyházon belüli ellenzék, a csoport- és frakcióképződés, stb. Függetlenül attól, hogy az egyházak hogyan néznek szembe a disszonanciával ezzel a jelenséggel, hogy jogosnak tartják-e azt vagy elhatárolják magukat attól, hogy az alkalmazkodást vagy a gettót választják-e, hogy megkísérlik-e „elasztikus magatartásmóddal” csökkenteni a „kognitív stresszt”, ez önértelmezésükben és cselekvésükben megérinti őket, a konfessziók tanát és életét egyik vagy másik irányba változtatja — és nem csak formálisan.

A vallásszociológiai megragadható adottságok olyan probléma-területet jeleznek, amelyeket a felekezettudomány mindeddig nem vett figyelembe. Ekkleziológiai érdeklődése, az „igazság” hagyománya és recepciója szerint tájékoztató kritériumai, amelyek teológiai diszciplína voltából adódnak, egyben instrumentálisan is megszabják felismerési lehetőségeinek határait. Az egyházak lényegi, belső egysége iránti kérdés, az eredettel való identitás és a tárgy szerű megjelenítés keresése megakadályozta, hogy az emberre való kérdés felvetődjön, jöjjön az ember az egyházi elképzelés és gyakorlat szubjektuma és nem csupán mint az üdvösség tárgya kell, hogy megjelenjen. Ha viszont a felekezettudomány mégis ki akar törni az esszenciális ekkleziológiai problémák köréből és ha — amint Ebeling fogalmazza meg, ha más értelemben is — „belső egyházi és ökumenikus, szekuláris és eschatológiai horderejű döntésekhez” kíván hozzásegíteni,<sup>18</sup> akkor elkerülhetetlen, hogy eschatológiai érdeklődéséhez antropológiai érdeklődés is járuljon. Az, hogy ennek során eleget tud-e tenni az önmagától igényelt „kritikai funkciójának” ami, Ebeling szerint, alapvető „konfessionális döntést” és „kritikus önvizsgálatot” (i. m.) követel meg, csak akkor válik el, ha sikerül probléma-megoldását korszerű plauzibilitás-struktúrákba rendeznie. Ezáltal nem azoknak a teológusok között elharapódzó modernista eljárásoknak kedvez, amelyek empirikus megállapításokat normatív területre visznek át és vallásszociológiai adatokat ismeretelméleti és teológiai kritériumokká formálnak át. Az ilyen oldalról célnak tekintett keresztyénség, amelyet „nem-definiált” keresztyénségnek nevezhetünk (a „nem-dogmatikus keresztyénség” variánsaként) feltételezhetjük, hogy más vallási legiti-

mációk konkurrenciá-nyomására csődbe jut és csak mint ilyen vizsgálható. Másrészt viszont Rahner „anonim és explicit” keresztyénségnek komplementer-elmélete érdekében sem emelhetünk szót, — amelyet egyaránt foglalkoztat a hagyományos ekkleziológiai érdeklődés és az ember utáni, egyre nyomasztóbbá vált kérdés,<sup>19</sup> bármennyire elgondolkodtatóak és vitára indítóak is fejtegetései. Az újonnan meghatározandó felekezettudományi kutatás első lépcsője az kell, hogy legyen, hogy a felekezettudomány a felvázolt probléma-területet magának követelje és a lehetséges kétségekkel és ellentmondásokkal szemben biztosítsa.

A „felekezetre jellemző társadalmi magatartás” és a teológiai illetékesség kérdése

Az „egyházszakadást fenntartó, tényleges vallásszociológiai okok” között Rahner — anélkül, hogy ezeket tovább specializálná — kultikus szokásokra (kereszt-jelek, öltözék, stb.), szokásbeli különbségekre (búcsújárás, szentek tisztelete, stb.), és kulturális különbségekre (pl. a nevelés, a hivatás, a politika, stb. területén) gondol. Az ilyen magatartásbeli különbségek, amelyek felekezeteiket szétválasztó jegyek, a konfesszionális öntudat kialakulásának idejéből származnak.<sup>20</sup>

Figyelemre méltó, hogy mennyire változatlanok maradtak ezek a történelmi átalakulások során. A fennmaradt kontroverz-tanokkal kapcsolatban inkább elhasználódásról beszélhetünk, semmint változásról.<sup>21</sup> Ennek a jelenségnek a teológiai jelentőségére *Günter Kehrler* — *Rahnertől* alapjában különböző kutatási érdeklődéstől indítatva — mutatott rá.<sup>22</sup>

Tanulmányában, amely egy lehetséges felekezet-szociológia tárgyát, munkaprogramját, metodikáját és problémáit mutatja be, a felekezet-specifikus magatartás sokoldalúan igazolt (dokumentált) megállapításából indul ki.<sup>23</sup> Őt a „felekezetek mint adott vallási képződmények és specifikus teológiai tanításuk érdeklik...”, amelyek a valóság megragadásának egyik lehetséges alapját” adják (im. 9. 1.). Így a felekezetek egymástól eltérő „értelem-alatti-világa” (Subsinnwelt) után kérdez, amelyek a társadalmi integráció folyamatában játszott cselekvési fontosságát kívánja vizsgálni. A nyert eredmények érintik a teológia területét, mivel ez rákényszeríti, hogy „reflektáljon arra, mit is tart a gyülekezet időszerűnek léte magyarázata vonatkozásában és hogy hogyan valósul meg ez a magyarázat a társadalmi cselekvésben” (i. m.). *Kehrler* feltételezi, hogy „nemcsak a hit és az egyházalkotmány jelent válaszfalat a felekezetek között, hanem a legkülönbözőbb forrásokból táplálkozó szociális önértelmezésük, az a mód, ahogyan szociális folyamatokat tudomásul vesznek és ahogyan azokra reagálnak”; ezért teszi fel a kérdést: „Vajon vannak-e más különbségek is Németországban a katolikusok és a protesztánsok között, mint a gyakran csak a teológusok által, az ő speciális hatósugarukban feltételezett és jól ismert egyházakat szétválasztó alapok?” (im.). *Kehrler* itt a „konfessziók szociálpszichológiai alapjait — érinti —, azok teológiailag nem reflektált bázisát”. Neki, mint szociológusnak meglehetősen érdektelen, sőt empirikus tudományának keretei között egyenesen érdektelennek is kell lennie abban, hogy a különböző felekezethez tartozók eltérő szociális cselekvése mennyiben követi vagy nem követi az egyházi tan meghatározta normákat, ami azonban nem lehet érdektelen az egyháznak elkötelezett teológia vagy felekezettudomány esetében. A felekezettudományi mun-

ka viszont — mintegy ellenhúzásként — nem hagyhatja figyelmen kívül az empirikus ismeret-módot. Nem lehet a priori kizárni a teológiai gondolkodásból és az ökumenikus dialógusból a szociológiai perspektíva jogosságát. A felekezeti egyházak és a felekezeti különbözőségekre reflektáló teológus egyaránt kötődtek társadalmi történelmi kötelekkel, amelyek meghatározzák őket. Ezért legalábbis jogos az a kérdés, hogy ennek a kontextusnak, amely a szociológiai kutatás tárgya, nem lenne-e jelentősége a teológiai reflexióban és ha igen, milyen módon.

A vallás- ill. felekezet-szociológiára való utalás, amely mellett tanúként egy teológust és egy szociológust nevezünk meg, egyesek számára sekélyességnek tűnhet, mások számára aggodalmat keltőnek, hiszen a tárgytól idegennek, sőt esetleg veszélyesnek, rombolónak látszhat, mivel a teológiát elnyomja a szociológia. A döntő az, hogy valaki sub specie temporis vagy sub specie aeternitatis műveli a teológiát (vanak természetesen különböző módon adagolt keverékek is). De bármi legyen is a benyomásunk, mindkét reakció ellenében a következőt kell mondanunk: először is a szóbanforgó helyzet, amennyiben az a „hit valóságára” vonatkozik, ez ideig kevésbé kutatott; jól lehet nagyon sok anyag áll rendelkezésre, nem állítható, hogy teljes terjedelmében ölelné fel a problémát, nem is szólna a meghatározó részletekről. Teljesen nyitottnak tűnik továbbá az a kérdés is, hogy a felhasznált kutatási metodusokkal a keresztyén hit valósága és felekezetre jellemző változatai egyáltalán megragadhatók-e, azaz elegendő-e a keresztyének hit-helyzetének megértéséhez az egyházi és társadalmi érték- és normaalképzésekben lehető kongruenciára vagy inkongruenciára rámutatni és a felekezetre jellemző szociális magatartásban a konzisztenciát vagy inkonzisztenciát kiemelni. Ki lehet és ki kell viszont emelni annak a társadalmi valóságnak a jelentőségét, amelyben a keresztyén hit él, önmagát kifejezi és alakítja és amellyel össze van kapcsolva. Másodszor az eddig előttart és elemzett anyag még nem kapott olyan teoretikus kereteket, amely természetesnek lenne mondható, vagy amely igényeinél fogva, általános aggodalomra, ellenvetésre, kritikára vagy apologetikára adna okot. Így tehát pillanatnyilag csak az említett utalásokat vehetjük tudomásul, lehetséges felhasználásaival és csak ezen végezhetjük el a teológiai reflexiókat. Az eddigi eredmények értelmezésekor a feltételezések megengedettek, sőt önmagukat kínálják akkor, ha a megismerés fejlődésére törekszünk és ennek kapcsán az ökumenikus dialógus előrehaladására számítunk, amelyben eddig a vallás, illetve felekezet-szociológiai helyzet — annak ellenére, hogy elegendő gyanús momentum utalt konzekvenciáktól terhes jelentőségére — nem játszott szerepet.

A teológiai relevancia kérdését — ahogyan az *Rahner* és *Kehrler* szándéka — mindenesetre másként és sokkal alaposabban is fel lehetne tenni azáltal, ha az említett vallás- és felekezetszociológiai helyzetet tágabb horizonton, vagyis nemcsak önmagában szemlélnénk. A megállapítható jelenségek ugyan az egyházon belüli és az egyházközi megfigyelések mezéjére vonatkoznak, de szemlélhetők az ember vallásos életének tágabb összefüggéseiben is. A társadalmi adottságok közé tartoznak és részesei azok állapotának. Így az egyházi, illetve felekezeti valóság a „vallás” jelenségéhez számítandó, és nem zárandó ki az antropológiai és társadalmi valóságról készített tényfelvételtől és elemzésből. Amennyiben itt a

„vallást emberi projekciónak” tekintjük, amely „bizonyos történelmi infrastruktúrákon nyugszik”, akkor ennek a szociológiai elméletnek a logikája szerint azt lehet mondani, hogy: a keresztyén felekezettek tanát és életét „más vallási projekciókhoz hasonlóan vallási projekcióknak kell tartani”; önértelmezésük és valóságmegtározásuk kézenfekvő volta a „társadalmi irányítás produktuma”; az a kérdés pedig, hogy hol az „igaz egyház”, és egyáltalán hol lehet a tévedés és az igazság, végső soron eldönthetetlen. Ennek bizonyára az lesz a következménye, hogy „az a relativitás okozta szédülésérzet, amelyet a történelemtudomány hozott a teológiába, a szociológiai perspektívában még erősödik”<sup>24</sup>. Könnyen belátható: ilyen körülmények között újra át kell gondolni a felekezettudomány feladatát és módszereit, a felekezeti egyházak létét és egymáshoz való viszonyát, az ökumenikus dialógus értelmét és modalitásait — talán *Barth Károly* régen elhangzott megjegyzésére gondolva: úgy kell bánni az egyházak sokféleségével, amint az ember „saját bűneivel és mások bűneivel bánik”<sup>25</sup>, vagy talán egészen másképpen. Mindenekelőtt azonban szükséges lesz azt a vallásszociológiai vizsgálatot szem előtt tartani, amely az eddigi publikációkat felülmúló mértékben tárt fel empirikus anyagot a konfesszió-speciális magatartásáról.

## A „protestáns kultúra teóriája” Gerhard Schmidtchennél

Az Allensbacheri Demoszkopiai Intézet a második világháború óta több száz reprezentatív körkérdezőakcióval végzett politikai és gazdasági vizsgálatot. A feldolgozott számanyagot *Gerhard Schmidtchen* vallásszociológiai szempontok szerint vetette alá-módoelemzésnek. A kapott eredményt saját szövegeivel és a hivatalos statisztikai adatok analízisével egészítette ki. Az így nyert eredmény a „Német Szövetségi Köztársaság két nagy felekezeti csoportja tagjainak életszokásairól, gondolkodásáról és érzéseiről”<sup>26</sup> tájékoztató. Tipikus, részben meglepő magatartásbeli különbségeket mutat a protestánsok és a katolikusok között, melyek részben önmagukban ellentmondók, másokat pedig nem lehet a felekezeti tanításból levezetni.

### Az empirikus anyag

Egy olyan protestánsról, aki egyháza hitvallásából tudja, hogy ő bűnös, akaratában és értelmében radikálisan megromlott, a gonoszra hajlamos, és hogy az emberiség megromlott tömeget alkot<sup>27</sup>, legalábbis azt váránánk, hogy szkeptikusan tekintsen az ember morális természetére. Úgy tűnik azonban, hogy ennek ellenkezője történik (*Schmidtchen*, i.m. 193. kk.). A protestáns egyháziasság légkörében az ember jó természetébe vetett hit él a katolikus keresztyének ezen a ponton sokkal tartózkodóbbak (i.m. 196 l.). Így a protestánsok szokásaikban és moráljukban sokkal liberálisabbak, mint a katolikusok (i.m. 162 kk.). Az életet élvezni akarják (i.m. 172, 176), szimpatikusnak tartják a világban való kószálást (i.m. 182), értékelnék a vidám-baráti együttléteket és szeretik a színházat (i.m. 185, 203). A protestáns háziasszonyok szeretnék tehermentesíteni magukat a házimunkától (i.m. 179 kk.); sokkal inkább „a modern, emancipált szerepkör” felé tartanak, mint a katolikus nők (i.m. 175). A protestánsok számára „a boldog várakozás napsugara” süt a világra (i.m. 177).

Ezért szeretik a világot (i.m. 198). Szívesen fényképeznek és utaznak (i.m. 202, 198). A cigaretták közül a „Stuyvesant”-ot részesítik előnyben, a „nagy világ illatát”, míg a katolikusok inkább az „Ernte 23” vagy a „Krone” márkát választják, a reklám és a név ebben az esetben szignifikáns. A „test dolgaival”, a kozmetikával és a higiénéjével (borotválkozás, hajmosás, ajakrúzs stb.) kapcsolatban is a protestánsok a felvilágosultabbak. A munkaerő területén viszont a katolikusok az erősebbek (i.m. 111 kk.). Különböznek a protestánsoktól a munka motivációjában és a teljesítményre való törekvésben is (i.m. 124). A katolikusok szem előtt tartják a magasabb keresetet és a személyes boldogulást. A protestánsok hivatásukban inkább a belső megelégedést keresik (i.m. 411 kk.). A katolikusok szívesebben vállalnak el valamely kötelezettséget és gyakrabban álmodnak munkájukról. A protestánsok „életérzésük súlypontját inkább a szabad időbe teszik át” (i.m. 119). Éles különbségek mutatkoznak a politikai elképzeléseikben és politikai cselekvésükben (i.m. 210 kk.). A protestánsok potenciálisan nyughatatlanok. Nyitottabbak a politikai megváltó elméletek, az átfogó konstrukciók és az utópiák iránt. Politikai valóság-kontrolljuk elégtelen (i.m. 211), annak ellenére, hogy bizonyos szkepszissel tekintenek a társadalomra (és nem az egyénre) (i.m. 193). A katolikus magatartás ennek éppen az ellenkezőjét mutatja (i.m. 198, 210); ők szembenállnak az egyénnel és a kiegyenlítésre törekvő igazságossággal; politikai döntéseik stabilabbak („nem kísérleteznek”).

Ezek az adatok azt mutatják, hogy a protestáns magatartást az „egyéni magas autonómia-követelése” jellemzi<sup>28</sup>. Ez a reformatori megtisztulás- és kegyelemértelmezésből következik (i.m. 450 kk.). Ez ugyanis a kegyelem megszerzésénél nem ad teret a „sakramentumok” és a „jó cselekedetek” számára, sokkal inkább az egyénnek magának kell megküdenie a kegyelemért, az embert szabaddá teszi és vándorútra küldi anélkül, hogy institúciókkal és tanrendszerekkel biztosítaná útját, eltűri a merészséget, a kockázatvállalást, az önmagát-elkötelezés újabb és újabb lehetőségeit, sőt ezt meg is követeli, ugyanígy elvárja az önkritikát is (i.m. 493), az institúciókat relativizálják, bizonyos fokig ezt teszik a családdal is (a protestáns gyermekek a katolikusoknál kevésbé kötődnek a családhoz) (i.m. 168); mindez megkönnyíti a társadalmi mobilitást, az emancipációs tendenciákat és a társadalmi változtatásra irányuló trendeket. De emellett egy „cikkakk”-irány is beleillik a képbe: először nemzeti beállítottságúak, később szocialista módon eszmélődők, először a teljesítmény és fogyasztói társadalom lelkes hívei, később ugyanannak kritikusai (i.m. 216 kk. 243 kk. 466 kk.). Nem zavar ebben a képben az sem, hogy a protestánsokat magasabb öngyilkossági arányszám jellemzi, mint a katolikusokat: utóbbiak ugyanis bizalmukat egy szilárd institúcióba vetik, egy rendbe, amely garantálja az igazságosságot számukra és itt és ebben magukat terheiktől megkönnyítette, biztonságban érzik; ezzel szemben a protestánsok konfliktusokban állnak, az autonómia-kényszer terhével önmagukra utaltak és így hamarabb bukhatnak el, mint a katolikus ember (i.m. 478, 481).

*Schmidtchen* anyagának néhány példája a felekezetre jellemző szociális magatartáshoz elegendő ahhoz, hogy reprezentatív keresztmetszetet adjon. Nem kell ezen a helyen megismételni azokat az eredményeket, amelyeket több mint 200 táblázatba foglalt körkérdező adott. Ezek számos különbözőséget bizo-

nyítanak a protestánsok és a katolikusok között mindennapi magatartásukban, szociális és politikai tájékozódásukban, személyiségstruktúrájukban és egyháziasságukban. Természetesen közös vonásokat is felmutat az anyag, elsősorban ott, ahol a különböző felekezetek tagjai a társadalmi magatartásmoделleket követik. Felvillant azonban különlegességeket is, amelyek meglepőknek tűnnek és nem illenek az általános képbe. Ezekhez a megállapításokhoz már kísérletek és azok eredményei is hozzávehetők<sup>29</sup>, olyanok pl., amelyek a szociális magatartásban mutakozó konfeszionális eltérések keletkezési helyét kutatják és amelyek ezt a családi szocializációs folyamatban, ill. az e folyamat által közvetített normákban és értékstruktúrákban találják meg<sup>30</sup>. Ezek a megállapítások, amelyek egész sor érdekes jelenséget vonulataknak fel, valamint a hozzájuk kapcsolódó elemzések, amelyek sok mindent kézzel foghatóan meg tudnak magyarázni, csupán azt a régi vallásszociológiai tétele erősítik meg, hogy a felekezeti hovatartozás és a szociális magatartás megfelelően állnak egymással. Schmidtchen ezeknek a kölcsönhatásoknak a szövevényét, a korábbi magyarázati kísérleteknél nagyobb sikert remélve, a „protestáns kultúra átfogó teóriájába” kívánja rendezni, úgy, hogy a katolikus kultúra adja meg a kontrasztot. Így építhetők be a rendszerbe az egyébként ellentmondásosnak és atipikusnak talált jelenségek

#### Az antropológiai háttér

Teoretikus fáradozásai közben Schmidtchen kibővíti a vallásszociológiai kérdéscsoport kereteit; ennek most már feladata lesz az is, hogy az „ember természete” után kérdezzen. Nemcsak az érdekli, hogy „hogyan cselekszik az ember egy öntudati struktúra kapcsán, amely struktúrát a vallástörténeti alakító erők utolsó hatásának fogunk fel — ez volt *Max Weber* témája —, hanem ... milyen mértékben alapszik az emberi cselekvés — anélkül, hogy ilyen kategóriákban tudatosá válna — vallási előzetes döntéseken (Vorentscheidung), amelyek ezt a cselekvést teljességgel meghatározzák, és amelyek néha nem is akart következményekhez vezetnek” (i.m. 347). A statisztikai-pszichológiai megfigyelések célja az, hogy „anyagot nyerjünk az ember belső világa alakzatainak a szociális magatartáshoz való viszonyához”, illetve, hogy „olyan új gondolkodási eszközökre tegyünk szert, amelyek lehetővé teszik az ember belső világa rendszerei társadalmi függőségének, továbbá, öntörvényűségeinek, nem környezetspecifikus dinamikájuknak elemzését, amelyek viszont társadalomalakításra is törekcsenek” (i.m. 251, 27). A vizsgálódás tárgya, így az ember mindennapi élete amennyiben annak van vallási problematikája. Ehhez Schmidtchen igencsak formális vallásfogalmat használ, amelyet egyrészt empirikus szemléletmódjából, másrészt a divatos társadalomtudományi meghatározásokkal folytatott vitájából nyert; ennek a vallásfogalomnak lehetővé kell tennie a kutató számára azt, hogy az empirikus anyag mellett az ember belső létét és szellemi folyamatait szociológiailag elemezze és értelmezze.

A „vallás” az életszabályozás bizonyos komplexumát jelenti, egy, az „ember »konstrukciójával« a legszorosabban összekapcsolt szabályrendszert, amely „valamennyi döntést és képződményt, szokást és institúciót, amelyek az emberi lét alapkategóriáiba tartoznak” átfog; ebbe a dimenzióba tartozik pl. egyebek között a biológiai lét, a cselekvés, a világ-

ban léte, a természeti viszony, a társadalmiság és a gondolkodás kategóriái, amelyek valamennyien az „embernek” nevezett rendszert írják le (i.m. 360 kK). A „vallás” szó viszont, a régi nyelvhasználatnak megfelelően (Ciceró), mindazt asszociálja, ami nem az ember, pl. Isten, az isteneket, a szentségeket stb. Itt lép be a „transzcendens”. Schmidtchen ezt a fogalmat is odaköveteli a szocial-antropológiai kategóriák közé és egyben, mint az ember ösztönalkata szempontjából igen jelentős tényezőt írja le (i.m. 367).

A pszichológiai elemzések azt mutatják, hogy az ember önlete (Selbstsein) csak valamilyen viszonyban — legyen ez személyekhez vagy dolgokhoz való viszony — jön létre és alakul. A transzcendencia antropológiailag itt gyökerezik; ebben az önlét érdekét szolgáló mással való viszonyában. Az embernek transzcendálnia kell, hogy identitás érzetét erősítse és biztosítsa. „Egy nem énnel való identifikáció útján világosul meg öntudata”; „transzcendencia-ra beállított” (i.m. 383, 384), végül — amint az a túlvilág-orientáltságú vallásokban kimondottan meg is történik — egy Isten (isten) felfedezésére hajlik, „mert az ember önlényegéből fakadóan saját magát csak valamely nem emberi által láttathatja meg” (i.m. 395). A transzcendencia szubjektuma azonban nemcsak az egyes ember. Ugyanez áll institúciókra is (mint pl. a család, a hivatás stb.), társadalmi rendszerekre, amelyek transzcendens célokat is mutatnak (mint pl. szabadság, egyenlőség, haladás, az emberiség egysége). A transzcendenciák kicserélhetők vagy visszavonhatók, tartozhatnak a túl- vagy az evilági szférához, tartalmuk lehet ilyen vagy olyan, egymással konkurálhatnak és fuzionálhatnak, minden esetben: befolyásolják — kifelé és befelé hatva — az ember ösztönállapotát, az institúciókat és a társadalmakat, motiválják a teljesítményt is, a lemondást, a cselekvést, a tettet és annak abbahagyását; hatnak az emberi kapcsolatokra és a társadalmi struktúrákra, és így maguk is részt vesznek az öntudat teljes rendszerének meghatározásában, amely rendszer átfogja az individuális és társadalmi hétköznapokat, az „én”-ről és a világról alkotott minden elképzelést, víziót és magyarázatot. A transzcendentális vonatkozások erősségével arányosan növekszik az az energiapotenciál is, amelyre az embernek önmaga megvalósításához, az élethez szüksége van, a transzcendencia csökkenésével pedig ez is alábbhagy. „A transzcendencia végső soron biológiai tartalom” (i.m. 404), a társadalmi organizmus alkotórésze, a vallás pedig, amelyet transzcendencia-kötegnak értelmezünk, ugyancsak ilyen alkotórész. Bizonyos vallások és így a felekezetre jellemző tartalma előtt is nyitott ez a vallásfogalom.

Amit Schmidtchen — itt csak vázlatosan és elnagyolva ismertette, mivel vallásfogalmát később vitatjuk meg — elemzéseiből és megfigyeléseiből konfigurációkként és fogalmakként nyer, és amelyeket azután axiómákba sűrít, annak később a protestáns kultúra teóriájában kell helyt állnia. A „protestantizmusnak” nevezett vallási rendszernek az ebben élő ember ösztönalkatára való hatásáról van szó.

#### A „nyitott rendszer”

A protestantizmus kultúráját — szemben a katolikusokéval — „nyitott rendszerként” jellemzi (i.m. 442 kK). A zárt rendszert az jellemzi, hogy abban a hierarchikusan tagolt institúció dominál, amely az emberlét és a lét alakításának kötelező kérdéseit megválaszolja; a nyitott rendszert ezzel szemben

éppen az jellemzi, hogy ilyen institúció hiányzik, a szabályozások minimumra csökkennek, annál inkább nő viszont a személyes döntéseknek és cselekvéseknek fenntartott hely. Aki zárt rendszerben él, arra nem nehezedik az önálló válaszadás terhe; a központi szervek rendszeresen megrendezett összejöveteleken foglalkoztatják tagjaikat, kisebb szervezetekben hagyják tevékenykedni őket és rávezetik őket arra, hogy a tanrendszer kategóriáiban gondolkodjanak, és hogy egy objektív létrend igazságában és védettségében éljenek. A nyitott rendszer ilyen biztosítékokat nem nyújthat; őt a kérdés, a keresés, az önkritika és az önvizsgálat radikalitása stimulálja.

A két rendszer különbözőségeinek következtében a katolikusok és a protestánsok „két különböző világban” élnek (i.m. 452); az egyik egy egészséges, biztosan kialakított világ, amelyből nem eshet ki az ember; ezzel szemben a másik vészterhes, szakadékos, Isten ítéletének kiszolgáltatott világ, amelynek ellene kell állni és amelyet alakítani kell, amelynek az ember áldozatul eshet és amelyben elpusztulhat. „Így a protestánsok sokkal inkább rákényszerülnek létük önálló strukturálására, mint a katolikusok” (i.m. 462 kk). Kényszerítettnek arra, hogy a világot tettekkel és gondolatokkal töltsék ki, hogy megszabadítsák a gonosztól, hogy megtalálják és kifejlesszék a rend sémáit, mert csak így vethetik meg lábukat az életben. A strukturációs kényszer megelevenítően hat, nagy energiákat szabadít fel, erősíti a realitásérzetet és csökkenti önmagunk semmisségének érzetét. Ebben a nyitott rendszerben azonban nincsenek garanciák. Az önmegvalósítás konfliktusokhoz is vezethet és balul üthet ki; az egyensúly könnyen elveszthető és a támpontok összedőlhetnek; a kockázat sokkal nagyobb, mint a zárt rendszerben.

Az állandó alakításra való törekvés archimedesi pontját a befelé nézésben találja meg, a megigazitott és megszabadított ember hitében. Ha viszont Isten messze kerül az immanenciától a pusztá Ige-egyház — a sakramentalitás hiányában — nem tud helyettesítő és tehermentesítő funkciót betölteni (szemben a katolikusokkal, ahol az egyházban isteni és emberi egyesül), a tekintet teljességgel a világra, mint feladatra terelődik és — a „megkeresztelt és konfirmált protestánsok tömegeinél” — csökken az intellektuálisan egyébként olyannyira igényes meggyőződés ereje és a nyílt rendszer más irányba mutat: a kor adott irányzatai, politikai eszmék, tudományos ismeretek, a kor életstílusa válik egyre befolyásosabbá, ezek fejtik ki saját erejüket és veszik át azt a szerepet, hogy irányítsák a megkövetelt önmegvalósítást. A strukturációs kényszer, az evilágra irányuló aktivitás, főleg azonban a kor uralkodó tendenciáival történő szintézis folyamatával együtt jár bizonyos transzcendenciavesztés. Az élet teljes odaadást követel: hivatás, önképzés, társadalmi lendület és — az életet élvezni is szabad: szabad idő, színház, utazások. A túlvilág transzcendencia erővesztése fokozott társadalmiasulás irányába hat, megkönnyíti az irányváltoztatásokat az életvitelben, a normák és az értékek megváltoztatását és így nagyobb lehetőségeket nyit az önmegvalósítás, a siker és a megelégedettség előtt. Természetesen hamarabb következhet be életuntság is, és velejárói a quietizmus, a letargia, a rezignáltság és a depresszió.

A protestantizmus nyitott rendszere, amely olyan sok életenergiát szabadít fel, egyben magában hordja az önmegsemmisítésre való hajlamot is (az öngyilkosok magasabb arányszáma a protestáns lakos-

ság körében). Ez nem áll szándékában, de mégis kényszerítő következménynek tűnik. Szisztéma nélküli lét egy nyitott világban és expanzivitás az életben és a cselekvésben, a lét strukturálására való kényszer és az életszabályozók stabilitása — ez olyan dialektika, amely magában foglalja az önmegvalósítást és nem zárja ki az önmegsemmisítést, amely az önlét (Selbstsein) legmagasabb fokát és a legnagyobb társadalmi teljesítményt teszi lehetővé, de egyben a totális sikertelenséget is megengedi, amely átfogja az integrációt és a dezintegrációt is.

A sokoldalú és gyakran ellentmondásos anyag feldolgozása teoretikus. Schmidtchen felfedi a nyitott és a zárt társadalmi és egyházi rendszerek törvényeit, valamint az ezekben a rendszerekben élő emberek különböző motívum-rendszerét és ösztönalkatát. (Antriebsverfassung = Antrieb és Trieb között — nyelvünk kerébe törése nélkül — nehéz különbséget tenni, noha a kettő nem ugyanaz — a ford.) A következő általános tételt fogalmazza meg: „az ember biológiai, pszichoszomatikus integrációjának alkotórészeihez nemcsak a társadalmi integráció tartozik, hanem az öntudat teljes rendszere — beleértve szellemi tartalmát is” (i.m. 507).

A „protestáns kultúra teóriájába” Schmidtchen felvehetette azt, amit a liberális protestánsok önértésüként hangsúlyoznak, és amit néhány áttérő a katolikus rendszerről szerzett tapasztalatai alapján, a „protestantizmus lényegéeként” tanult meg tisztelni. Ugyanakkor itt összefoglalhatta a reformáció hatás-történetét, ami belenyúl a kortásak életbeállított-ságába és magatartásmódjába, azokéba is, akik csak névleg tartoznak a reformáció egyházaihoz és, akik — a „protestantizálás” közös nevezőjére hozva — a mai katolicizmust, pontosabban annak tanítói hivatalát nyugtalanítják. Sikerült-e, amint tervezte, a „protestáns etika weberi téziseit egy átfogó teóriába átvezetnie” (i.m. 10), azt kritikussai a maguk álláspontja, iskolához tartozása és érdeklődése szerint különbözően fogják eldönteni. Részletelemzéseinek eredményei és teljes megoldási kísérlete egyaránt elég támadási felületet hagy. Az egyház és az ökömenél mellett magukat elkötelezett kortársak, elsősorban is a professzionálisok, a felekezetre jellemző magatartásmódokról adott részletes megállapítást a maguk tapasztalatai, de elvi mérlegeléseik és jövőváradaimuk alapján is több ponton támadni fogják, és nem tulajdonítanak az anyagnak akkora jelentőséget, mint Schmidtchen. Más katolikusok és protestánsok annak igazolását találják nála, amit már úgy is tudtak, mégis a kritika hangján szólnak majd, mert hitüket nem kívánják az ember önmegvalósítási törekvéseinek területén látni, és mert nem hajlandók — a kijelentés útján nyert tudásukra hivatkozva — dogmatikai sorompóikat átlépni. Hasonló ellenvetések várhatók a különböző irányzatú szociológusoktól is; vagy azért, mert Schmidtchen vallásfogalmát vagy rendszermeghatározását, vagy mind a kettőt elégtelennek, használhatatlannak és pontatlannak tartják, vagy azért, mert tudományelméleti aggályaik lesznek és megütköznek Schmidtchen azon spekulatív kirándulásain, amelyet a vallásszociológia területéről a vallásfilozófiába tett; kritizálhatják teóriája épületének egyes építőköveit vagy annak egészét is, az elméleti kereteket túl szűknek vagy túl tágak találva. Schmidtchen „tranzitorikusnak” tartja a maga teóriáját, amely — az elérhető empirikus adatokon nyugodva és a vizsgálódási folyamat során spekulatív ugrásokat téve — csak bizonyos ideig érvényes, de

számol az „empirikus igazolás lehetőségével” is; így az elmélet „mindenestől instrumentális jellegű” és „alapjában véve heurisztikus funkciót” tölt be (i.m. 337 kk.).

Fogyatékos illetékességünk tiltja meg, hogy részletesen áttekintsük a lehetséges szociológiai ellenvételek és kritikák spektrumát, és megvitassuk azt. Annak a kérdésnek a feltevése marad csak meg számunkra, hogy a „protestáns kultúrának” olyan „teóriája”, amely nem utolsósorban abból él, hogy viszszanyúlunk antropológiai háttérproblematikára, vajon mit adhat intrumentálisan és heuristikus funkcióban a „felekezettudomány”, vagyis egy olyan kutatási terület számára, amely figyelmessé lévén a „vallásszociológiai helyzetre” (Rahner), a „kognitív disszonanciákra” és a „felekezetekre jellemző társadalmi magatartásra” — indítatva érzi magát a „konfessziók lényegi megragadására” és e munkája során tekintetbe veszi a felekezetekhez tartozó emberek valóságát, azaz a „konfesszionális kultúra” ténylegességét, és az antropológiai kérdést. Az elsőrendű feladatok úgy tűnik, az antropológiai problematikából (amelybe beleértetik a vallás- és transzcendencia-értelmezés), a „protestáns” és a „katolikus” tipizálásából és az ennek megfelelő rendszerekből, valamint a vallás és társadalom egymásrahatásának modifikált koncepciójából adódnak. Nem szabad elharmarkodottan megkísérelni választ adni arra a kérdésre, hogy mit nyújthat a „protestáns kultúra teóriája” a felekezettudomány, illetve annak feladatai és módszerei számára.

Dr. Erwin Fahlbusch  
Ford.: Hézszer Gábor

#### JEGYZETEK

A fenti tanulmányhoz ajánlott irodalom: *Gerhard Schmidchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft* (Az egyház és a társadalom között). Beszámoló a Német Szövetségi Köztársaság római katolikus püspökségel zsinatának résztvevőire intézett körkérdés eredményeiről. Az allensbach Demoszkopiai Intézettel közösen. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1972, 303. old. — *Karl Forster* (kiadásában): Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche (Kérdések katolikusokhoz — A hit és az egyház jövőjéről). A Német Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából a Német Szövetségi Köztársaság valamennyi világi- és szerzetes-papjához intézett körkérdés értékelése és kommentálása. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1974, 239. old. — *Gerhard Schmidchen: Gottesdienst in einer rationalen Welt* (Istentisztelet a racionális világban). Az Egyesült Német Evangéliumi-Lutheránus Egyházban (VELKD) végzett vallásszociológiai vizsgálódás. Az allensbach Demoszkopiai Intézettel közösen; Manfred Seitz bevezetőjével és teológiai utószavával. Freiburg—Basel—Wien: Herder, és Stuttgart: Calwer 1973, 276. old. — *Helmut Hild* (kiadásában): Wie stabil ist die Kirche? (Milyen szilárd az egyház? — Állandóság és megújulás. Egy közvéleménykutatás eredményei. Gelnhausen—Berlin: Burckhardt 1974, 386. old. — *Gerhard Schmidchen: Protestanten und Katholiken* (Protestánsok és katolikusok). A felekezeti kultúra szociológia elemzése. Bern—München: Francke 1973, 344. old.

1. *Gerhard Ebeling: Über Aufgaben und Methoden der Konfessionskunde*. (A felekezettudomány feladatairól és módszereiről) a szerző „Wort Gottes und Tradition” c. művében. Göttingen, 1964, 30. old. — 2. *Ebeling* uo. 38. Ebeling teológiájához katolikus szempontból ld. *Peter Knauer: Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit G. Ebeling aus katholischer Sicht*. (A hit felelőssége. Beszélgetés G. Ebelinggel katolikus szemzögből.) Frankfurter Theologische Studien 3. Frankfurt/M 1969. — 3. *René Maré: Das theologische Problem der Hermeneutik* (A hermeneutika teológiai problémája). Mainz, 1965, 95.; ua. *Hermann Häring: Kirche und Kerygma* (Egyház és Kerygma). Das Kirchenbild in der Bultmannschule (Az egyház képe a bultmanni iskolában). (Ökumenischer Forschung. I. Ekl. Abt. Bd 6) Freiburg 1972, 233. 260. 4. II. Vatikánai Konzil: Dekret über den Ökumenismus (II. Vatikáni Zsinat: Ökumenizmus—Dekrétum). „Unitatis redintegratio” Nr. 19. — 5. *Eduard Stakemeier: Konrad Alvermisen „Konfessionskunde”* (Felekezettudomány) c. művéhez megf. Paderborn, 1969. XVI. XXIII. XXVII. írt előszavában; vö. Wilhelm Bartz: Katholische Konfessionskunde heute (Katolikus felekezettudomány ma), közli. TThZ 63, 1954, 18—32. — 6. Ld. ehhez *Peter Lengsfeld: Konfession und Wahrheit. Zum gegenwärtigen Verhältnis der Konfessionen*. (Felekezeti igazság. A felekezetek jelenkori viszo-

nyához), megf.: Martyria—Leiturgia—Diakonia (kiadta: Otto Semmelroth), Mainz, 1968, 200—210. — *Johannes Brosseder: Ökumenische Theologie. Geschichte-Probleme*. (Ökumenikus teológia Története-Problematikája) c. művében — München 1967 — összefoglalja a II. világháború utáni vitát, amely a felekezettudomány újra meghatározásáról, feladatairól, módszereiről és kritériumairól és az ökumenikus kitérkedésről folytatott fáradozásról folyt; ennek kapcsán saját koncepciót is ad. — 7. *Karl Rahner: Zur Theologie des ökumenischen Gesprächs* (Az ökumenikus dialógus teológiájához). megf.: Semmelroth i. m. 163—199. vö. 181 kk. *Karl Rahner—Norbert Greinacher: Die Gegenwart der Kirche* (Az egyház jelene). Analyse der Gegenwart als Situation der Selbstvollzug der Kirche (A jelenkornak mint az egyház önmegvalósulási helyzetének elemzése). Handbuch der Pastoraltheologie II/1. (1966) 178—276; *Karl Rahner: Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?* (Lehetséges dogmatikailag az egyházak egyesítése?), TThQ 153, 1973, 103—118. — 8. *Karl Rahner: Zur Theologie... 183.* — 9. Tanulmányi projektünként a Hit és Egyházalkotmány 4. Világkonferenciája (Montreal, Zürich 1968, 41 kk.) „Institucionalizmus” tanulmányi bizottsága jelentésében; *Karl Rahner: Kircheneinigung... 103* kk. — 10. *Rahner: Gegenwart... 253.* — 11. *Albert Görres: Pathologie des Kath. Christentums*. Handbuch der Pastoraltheologie-ban (A katolikus kereszténység patológiája), II/1. 277—343. — 12. *Gerwald Singer: Sozio-kulturelle Determinanten religiöser Orientierungen* (A vallásos téjázokódás szociál-kulturális determinánsai) a *Jacobus Wössner* (kiadásában megf.): Religion im Umbruch (Vallás átalakulóban) Soziologische Beiträge zur Situation von Religion u. Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft (Szociológiai adatok a vallás és az egyház helyzetehez a jelenkori társadalomban) c. műben — Stuttgart, 1972, 191—199.; vö. e kötet más intruktív adalékával és az ott megadott irodalommal; továbbá *Thomas Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (A vallás problémája a modern társadalomban), Freiburg 1963, 21—31., 53—67; *Joachim Matthes: Kirche u. Gesellschaft* (Egyház és társadalom) Einführung in d. Religionssoziologie (Bevezetés a vallásszociológiába), II., Reinbek (rdé 312/313/1968; *Peter L. Berger: Zur Dialektik von Religion u. Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie. (A vallás és a társadalom dialektikájához. Egy szociológiai teória elemi. Frankfurt/M. 1973, 122 kk.; uö. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. (Az angyal nyomdokain. A modern társadalom és a transzcendencia újrafelfedezése), Frankfurt/M. 1972, 19 kk. — 13. *Rahner: Zur Theologie... 188.* — 14. i. m. 188—192. — 15. *Ebeling: i. m. 33.*; *Algermissen* (Stakemeier) i. m. XVI. — 16. *Rahner* gondolkodási stílusához és módszeréhez ld. *Bert van der Heijden: Karl Rahner. Darstellung u. Kritik seiner Grundpositionen* (Alapozói ábrázolása és kritikája). Einsiedeln 1973, 65—87. — 17. ld. ehhez *Singer i. m. 199.* — 18. *Ebeling: i. m. 38* kk. — 19. *Erwin Fahlbusch: Karl Rahner. Theologie in der Nachfolge des Thomas von Aquin* (Teológia Aquinói Tamás követésében), MD 25, 1974, 22—25. — (Magyarul: Teológiai Szemle 1974. 7—8. 227. 1. skv. — A szerk.) — 20. vö. *Ernst W. Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen u. Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (A felekezetek kialakulása. A konfesszioképződés alapjai a hitarcok idején), München 1965, 179—190. Zeeden ábrázolása azt mutatja, hogy a Rahner által megfigyelt jelenség nem csak a jelenkort jellemzi. — 21. Mindenesetre kérdéses, hogy az ún. laikusoknál vagy a gyülekezetekben a tanbeli különbségek játszottak-e valaha is olyan jelentős szerepet, mint ahogyan azt a teológusok kontroverziái éreztetik. Zeelden említett vizsgálata itt bizonyos kételeyeket támaszt. — 22. *Günter Kehr: Kirchenzugehörigkeit und soziales Verhalten. Probleme der Konfessionssoziologie*. (Egyházi hovatartozás és szociális magatartás. A felekezeti szociológiai kérdése). MD 22, 1971, 8—12. — 23. vö. *Matthes i. m. 34—50*, aki felsorolja az eddigi kutatások eredményeit. — 24. *Berger Dialektik... 173, 175*; vö. 169—176. ld. ehhez *Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (A valóság társadalmi konstrukciója. A tudományos szociológia teóriája). Frankfurt/M 1969. — 25. *Karl Barth: Die Kirche und die Kirchen*. (Az egyház és az egyházak) München. 1935. (Theo Existenz heute, Nr 27/10. — *Gerhard Schmidchen: Protestanten u. Katholiken*. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. (Protestánsok és katolikusok). A felekezeti kultúra szociológiai címczéce.) Bern/München 1973. 7; a műből vett többi idézet a szövegben jelezve. — 27. vö. *Julius Gross: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation*. (Az eredendő bűn dogmájának fejlődéstörténete a reformáció óta) München/Basel 1972. — 28. vö. *Schmidchen* (beszélgetés G. Schmidchen) a HK-ban, — 28. 1974. 178 kk. — 29. vö. a *Matthes-nél i. m. 35* kk és *Kehr-nél* — i. m. — adott áttekintéssel. — 30. vö. *László Vaskovics: Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen* (Az értékorientált magatartási formák vallásszociológiai szempontjai), megf.: Intern. Jb. f. Religionssoziologie 3, 1967, 115—151; *Gerhard Schmidchen: Gibt es eine protestantische Persönlichkeit?* (Létezik protestáns személyiség?) Zürich, 1969.; *Gerhard Lenski: Religion u. Realität. Einer Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegrossstadt*. (Vallás és realitás. A vallás helyi értékének vizsgálata egy ipari nagyvárosban.) (Sozialforschung u. Sozialordnung 2), Köln 1967; *Günter Kehr: Religionssoziologie* (Vallásszociológia), Berlin 1968, 115.



# A gyakorlati teológia alapjai\*

Abból kell kiindulnunk, hogy már a terminológiában is zavarok vannak. A gyakorlati teológiát sokan összefoglaló terminusnak használják, amely egyebek között magában foglalja a „lelkipásztorkodástan”-t, vagy poimenikát.<sup>1</sup> Mások nem is használják a „gyakorlati teológia” elnevezést, hanem helyette „pásztori teológia”-ról beszélnek, aminek az ágai a homiletika, poimenika, liturgika stb.<sup>2</sup> E mögött a terminológiai zavar mögött jelentős teológiai kérdés húzódik meg. Ha a gyakorlati teológiát pasztorális teológiának vagy lelkipásztorkodástannak nevezzük, a tárgy „klerikális” jellegén van a hangsúly. „Körülbelül századunk közepéig a studium tárgya a lelkipásztor kötelességeinek vizsgálata volt... Szemben a gyülekezet népével (Kirchenvolk), amelyet e kötelességek passzív tárgyának tekintettek” — írja egy római katolikus teológus.<sup>3</sup> A kérdés tehát az, hogy a gyakorlati teológia kizárólagosan a felszentelt lelkész munkájával foglalkozik-e, vagy pedig Isten egész népének egész tevékenységével? Mielőtt azonban ennek tárgyalásába kezdenénk, van még egy alapvetőbb kérdés, amit tisztázni kell. Ez magának Istennek a viszonya az egyházban végzett szolgálathoz. Miután ezt a két problémakört szemügyre vettük, meg fogunk kísérteni vázlatos képet adni a különféle szolgálatok dinamikájáról. Így a dolgozat három részre oszlik: 1. Isten: a misszió Istene. 2. Az Isten népe: a misszió népe. 3. Az egyházi szolgálat különféle funkcióinak egymáshoz való viszonya.

## Isten: a misszió Istene

Szolgálatot (minisztériumot) nem lehet megbízás, mandátum nélkül érvényesen végezni. A szó maga igényli a birtokos esetet: kinek a szolgálatáról van szó? A szolgálat annak szolgálata, aki a megbízást adta, azé, aki küldöttet küldött ki és ily módon felhatalmazta őket. „Mimódon prédikálnak pedig, ha el nem küldetnek” (Róm 10:15). Ez a küldés — missio — a szolgálat alapvető feltétele. Küldés és szolgálat — missio et ministerium — el nem választható egymástól. Az előbbi az utóbbinak az alapja és meg adja annak állandó jellegzetességét. Az utóbbi évtizedek ökumenikus beszélgetéseiben a misszió problémája központi jelentőségű téma volt. A kérdés azonban főképpen a régebben kül- és belmisszióknak nevezett „missziói” kérdések szempontjából került tárgyalásra. Itt a misszióknak az egyház egész tevékenységéhez való viszonyát vizsgáljuk, ami természetesen magában foglalja az ún. „missziói” tevékenységet is.

Az ökumenikus beszélgetések során egyre jobban erősödött az a látás, mely szerint az egyház küldetése, missziója, Isten missziójában gyökerezik és abból kell azt levezetni. Az „Isten missziója” kifejezés legalább is az uppsalai gyűlés, tehát 1968 óta ilyen értelemben használatos.<sup>4</sup> Ezen elnevezés mögött az a szándék állt, hogy hangsúlyozzák a tényt: a misszió nem emberek ügye, hanem Istené. *Birkeli* norvég evangélikus püspök így fejezte ezt ki: „A misszió nem az egyház, hanem Isten missziója. Ez azért van így, mert a misszió Isten predikátuma. Isten misszionáló (missionierender) Isten... A Missio Dei munkában van az egész emberi történelemben. Ez abból a tényből áll, hogy Isten odafordult a vi-

lág felé mind az egyházban, mind az egyházon kívül”.<sup>5</sup>

Ez a világ felé forduló Isten azonos azzal, aki a világtörténelem mögött van. Istennek a történelemben való önmaga-küldését megelőzi az ő önmagában való élete: a Szentháromság élete. Az Isten legbelsőbb életének kifejezését célozták már az ősi, klasszikus trinitárius formulák *Augustinus* óta. *Augustinus* maga beszélt pl. a Fiúnak az önmaga küldésében való részvételéről.<sup>6</sup> Az Atyák tanítottak továbbá a Szentháromság belső rendjéről, életéről oly módon is, hogy a Fiú örökkévalóság előtt történt nemzéséről, valamint a Szentlélek processziójáról beszéltek. *Augustinus* azt is vallotta, hogy a Szentlélek a szeretet köteléke a Szentháromságon belül. *Aquinoi Tamás* pedig úgy értette a Szentháromság belső életének gazdagságát, mint a Fiú és a Szentlélek processzióját.<sup>6b</sup> Sajnos, ahogy azt pl. *Moltmann* kimutatja<sup>7</sup>, korán megindult egy másik fejlődés is. Azzal, hogy a kappadóciai atyák különbséget tettek ontológiai és ökonomiai Szentháromság között, elválasztották Isten önmagában való életét a világban való munkájától. „A skolasztikus — és később orthodox protestáns — dogmatikák felosztása, mely szerint először beszéltek az Egy Istenről (De Deo uno), és csak azután a Szentháromságról (De Deo triuno), ugyanilyen irányban hatott. *Moltmann*-nak *Karl Rahner* által is támogatott véleménye szerint ez a fejlődés károsan hatott a Szentháromság-teológia fejlődésére. Nincs szükség immanens és ökonomiai Szentháromság közti különbségtételre, mivel „1. A Szentháromság az Isten lénye (Wesen) és az Isten lénye a Szentháromság. 2. Az ökonomiai Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, és az immanens Szentháromság az ökonomiai Szentháromsággal... Istennek hozzánk való viszonya hármias. Ez a hármias (szabad és ki nem érdemelt) viszony nem csupán képmása vagy analogiája az immanens Szentháromságnak. Ez a viszony maga a Szentháromság, aki magát közli ingyen kegyelmében”.<sup>8</sup>

A mi témánk szempontjából a fent mondottak azért jelentősek, mert kifejezik, hogy a Szentháromság Isten tökéletes önmagában (aseitas Dei), és nincs szüksége a teremtesre és a történelemre, ahhoz, hogy önmagát megvalósítsa, illetve, hogy önmaga teljességére jusson.<sup>9</sup> Következésképpen, ha mégis a világ felé fordul, az odafordulása a kegyelem csodája. Ugyanakkor ez az odafordulás elválaszthatatlanul össze van kötve a Szentháromság belső, önmagában való létének dinamikájával (processiones).<sup>10</sup> Istennek a világ felé fordulása három világosan megkülönböztethető és megkülönböztetendő eseményt foglal magában: 1. A világ, és így a történelem megteremtése: azaz a világ felé fordulás objektív feltételének létrehozása. Legyen világ és történelem, amely felé fordulni szándékozik. 2. A Fiú elküldése, hogy elvégezze a váltás-gművet. 3. A Szentlélek elküldése.

A fenti három mozzanatból az utolsó az, aminek tárgyunk szempontjából különös jelentősége van. Mi a célja a Szentlélek elküldésének? Létrehozni Isten és ember „közös történetét” — adja meg a választ *Anna Marie Aagaard*.<sup>11</sup> Ez a közös történet a misszió története, melyben Isten munkálkodik, és az ember részt vesz Isten munkájában. „A Szentlélek elküldése az emberekhez — a misszió — emberek küldetését is jelenti ugyanakkor”.<sup>12</sup> A Szentlélek elküldése nélkül sem misszió, sem egyházi szolgálat el nem képzelhető

\* Elhangzott az Association of Theological Institutions in East Africa évi rendes ülésén. Moshi, Tanzánia, 1973 április. Foundations of Pastoral Theology cím alatt.

(Jn 20:21k). Másfelől a Szentlélek elküldésének nem lenne értelme, ha nem emberekhez küldetne.

A Szentlélek elküldését a Szentháromság összefüggésében kell nézni. Erre vonatkozólag Aagaard a következőket mondja: „A küldés egy Istenéről úgy kell vallást tenni, hogy Ő Atya, Fiú és Szentlélek... A Szentlélek elküldésének hirdetése azt a hitet juttatja kifejezésre..., hogy az ígéretek Istene, aki Krisztusban megvalósította ígéreteit, jelen van az emberiség történetében, mint Szentlélek: Isten a Krisztusban eddig még meg nem valósult ígéretek Istene... A Lélek elküldése a Fiú elküldésének a következőképpen... A küldetésnek mindkét formája egyaránt fontos az üdvösség történetében. A Szentlélek elküldése nélkül Krisztus története a múlt egy darabja csupán... az egyháznak az a vallástétele, hogy a Krisztus halála és feltámadása minden idők minden emberére vonatkozik, ugyancsak értelmetlen. Csak a Szentlélek jelenléte által válhat hozzáférhetővé sokak számára az a halál, amelyik egyszer közelített be mindenekért, és a Lélek által lehet valósággá az életnek az a reménye, amit Ő hozott. Következésképpen, kimondhatjuk azt, hogy a Szentlélek küldetésének elfogadása nélkül Krisztus történetét fosztjuk meg történeti jellegétől.<sup>13</sup> Itt Istennek a világban való jelenléte mélyen trinitárius kifejezésével van dolgunk. Az Atya, Fiú és Szentlélek „az egy és ugyanazon Isten az idők kezdetétől fogva annak végéig jön, hogy különféle ökonomiában segítse az emberi nemzetet”.<sup>14</sup>

A Fiú és a Szentlélek küldetésének viszonyából mostani tárgyalásunk szempontjából az alábbi elemeknek van különös jelentősége: 1. A Szentlélek eljövetele előfeltételezi a Fiú eljövetelét és épít arra. 2. A Lélek eljövetele a Fiúnak a világban való jelenlétét új módon teszi történelmi valósággá. 3. A Fiú elküldésében Isten azonosította magát egy emberrel, a Szentlélek elküldésében pedig sok emberrel; aki „különleges módon... egyes személyekben”<sup>15</sup> lakozik. 4. A Szentháromság Istennek ez az új jelenléte Istennek új aktivitása egy sajátos nép életében és életén keresztül. Ez az aktivitás a szolgálat, a minisztérium. Ez Isten munkája és az ember munkája. A választott nép (particular people) arra választatott el, azért küldetett, hogy folytassa a munkát, ami már előbb elkezdődött. A nép ezt a munkát úgy folytatja, hogy kiveszi részét a munkából, ami már azelőtt megkezdődött. Ennek a részvételnek a természete és módjai jelentik a szolgálat kérdéseit, amikkel itt foglalkoznunk kell.

### Isten népe: a misszió népe

Az első kérdés: melyik ez a sajátos (particular) nép? Kik végzik ezt a szolgálatot? Az egész nép? Vagy csupán annak tisztséget viselő vezetői? Vagy ez a szolgálat csupán egy időben és térben korlátozott, ritkán adódó kivételes lehetőség egyesek életében, akik annak elvégzésére valami rendkívüli talentumot kaptak?

Az Ószövetség arról tesz bizonyosságot, hogy Isten elhívta Izráel népét, hogy sajátos módon az ő tulajdona legyen: mint „szent nemzet” (2 Móz 19:5), hogy mint Isten eszköze világosság legyen a népek között (Ézs 49:6), hogy ezzel betöltse az Ábrahámnak adott ígéretet és parancsot: áldássá lenni a föld minden nemzetségei számára (1 Móz 12:3). Ez a feladat természeténél fogva megkívánta az egész nép részvételét, nemcsak a vezetőket. Ez a tény azonban nem zárta ki azt a lehetőséget, sőt szükségszerűséget, hogy

vezetők és sajátos funkciókat betöltő tisztségviselők legyenek. Izráel történetében feszültség volt „a személytelen tisztség és a személyes karizmák között”.<sup>16</sup> Bármilyen is volt hivatal és karizma viszonya — ma már nehéz ezt pontosan látni különösen Izráel életének régebbi korszakaiban<sup>17</sup> —, egy tény kétségtelen Izráelben: Jahve volt a nép Ura és minden hivatal karizmatikus, vagy bármilyen más „magának Jahvenak a meghosszabbított karja volt”.<sup>18</sup> A történelem során a próféta, a pap és a király tiszte volt a legjelentősebb és ugyanakkor a legjobban vitatottabb. A tisztség és karizma feszültségén kívül, feszültség volt gyakran a király-próféta, vagy király-pap viszonylatban is.<sup>20</sup>

Isten uralmának talán legjelentősebb megmutatkozása abban a tényben van, hogy királyoknak és papoknak, valamint maguknak a prófétáknak alá kellett vetniük magukat az Isten ígéjének. Mivel azonban az ígéjnek a próféták voltak a meghirdetői, ők voltak a jelentősebb erő, azonban azzal az igen jelentős korlátozással, hogy nekik maguknak is alá kellett vetniük magukat az általuk meghirdetett ígéjnek.<sup>21</sup>

Azután eljött Jézus Krisztus és Izráel küldetését vállalva: világosság és áldás lett a népek számára (Lk 2:32). Választott magának egy kis csoport embert: a Tizenkettőt — ez a szám is jelentős volt —, akiknek a misszió parancsát adta (Mk 3:14, Mt 28:19f, Jn 20:21f). A mi kérdésünk itt ismét az, hogy a Tizenkettőnek adott megbízatás a jövődő egyház vezetőinek vagy pedig az Isten új népe teljességét reprezentáló embereknek, azaz a csirájában bennük levő egész egyháznak szólott? Ma szinte kizárólagos az a vélekedés, hogy a küldetés nem a vezetőknek, hanem az egész népnek, és a Tizenkettőnek, mint az akkor, azokban a napokban, a teljes népnek adatott.<sup>22</sup> Isten új népe, ez az eschatologikus „közösség” részese lesz Izráel örökségének (Ef 3:6) mind az áldások, mind pedig a feladatok szempontjából (1 Pt 2:9). Áldás és feladat nem két különböző dolog, hanem ugyanazon valóság két oldala. Ez a felfogás különösen hangsúlyos Pálnak a karizmákról szóló tanításában. *Käsemann* így ír erről: „Pál számára, karizma birtokosának lenni... az életben, a kegyelemben, a Lélekben való részesedést jelent, miután a karizma az a sajátos rész, amivel az egyes hívő részesedik Krisztus uraságában és dicsőségében: és ez... egy sajátos szolgálatban mutatkozik meg”.<sup>23</sup> Mindenki, aki öröklí az áldást, az által, hogy öröklí, szolgálja is. Ezért az egyházban mindenkinek van karizmája, és az az egyház lényegéhez, természetéhez tartozik, hogy minden egyes tag részesedik az ajándékokban (1 Kor 12:3kk). *Hans Küng* osztja ezt a felfogást: „Pál világosan megmagyarázza, hogy a Lélek nem csupán egy különleges cselekvés végrehajtásához adott különleges ajándék, hanem a hívő egzisztenciájának alapvető meghatározója... Nincs eschatologikus egzisztencia a Szentlélek nélkül”.<sup>24</sup> Pálnak a karizmákra vonatkozó tanítása az egyházzal, mint a Krisztus testéről megfogalmazott koncepciójának a része. Számára Isten népe a Krisztus teste.<sup>25</sup> A test tehát nem csupán egy hasonlat, kép, mint Menenius Agrippánál volt, hanem a test valóságos funkcióit végzi, azaz folytatja azt a munkát, amit Krisztus kezdett el. A Test a Szentlélek teremtménye és benne Ő van munkában. Az egyént a Szentlélek teszi a test szerves részévé az által, hogy lehetővé teszi számára a hitvallást: „Jézus Krisztus Úr” (1 Kor 12:3). Ez a képesség az alapvető karizma, amiben minden keresztyén részesedik. Käsemann kissé másképpen fogalmazza meg

ugyanézt: „Az Isten karizmája az örök élet a mi Urunk Jézus Krisztusban — mondja Róm 6:23. A többi karizma azért létezhet, mivel ez az egy alapvetően megadatott és minden karizma ezzel az eggyel függő viszonyban van”.<sup>26</sup> A Jézus Krisztus Úr voltáról és életet adó hatalmáról való Szentlélek adta vallástétel teszi az embert keresztyénné. Ez az alapja annak, hogy a keresztyének sokféle ajándékot kapnak a Krisztus-test működésének biztosítására. Ezek az ajándékok különbözőek. De a Lélek egy és ugyan-csak egy a Test, amelyen belül ezek az ajándékok adatnak. Egyetlen tag sincsen minden karizma birtokában, de minden tagnak megvan a saját ajándéka. Pál nagyon fontosnak tartja annak hangsúlyozását, hogy a test tagjai, illetve a tagok ajándékai kölcsönösen rá vannak utalva egymásra. Rámutat továbbá arra is, hogy egyes tagok, melyek különbeknek látszanak a többiekénél, kevésbé fontosak, mint mások, melyek látszatra szerényebbek.

Hans Küng a páli levelekben található karizmákat három csoportba osztja: 1. Az igehirdetéssel kapcsolatos ajándékok. 2. A diakónia ajándékai. 3. A kormányzás ajándékai. E felosztással nem törekszik teljességre.<sup>27</sup> Így tehát Pál szerint a kormányzás is karizmatikus tevékenység és éppen ezért a Test működésének szerves része, nem pedig valami kívülről reáhelyezett erő.

Az Egyházzól mint Krisztus testéről beszélő koncepció szerves része az, hogy Krisztus maga a Fő, és éppen ezért minden karizmatikus funkció az Ő uralma alatt van. Ez a páli látás teljes összhangban van az egész Újtestamentumnak azon hitvallásával, hogy Krisztus a Főpap, a Király és a Főpróféta,<sup>28</sup> aki ily módon betölti és korrigálja a Pap, a Király és a Próféta ótestamentumi hivatalát. Krisztus megbízta tanítványait szolgálata folytatásával. Ez a folytatás a Szentlélek kitöltetésével válik lehetségessé, aki a tanítványokat Krisztus munkájában részleteti. Az egyház szolgálata tehát úgy viszonylik a Fiú szolgálatához, mint részesedés, a Szentlélekhez pedig, mint a szolgálat erőforrásához való élő kapcsolat. Ez a megfigyelés visszautal bennünket ahhoz, amit az egész egyházi szolgálat trinitárius alapjairól fentebb mondtunk. Nem lehet a Fiúhoz tartozni a Szentlélek elnyerése nélkül, mert a Lélek ajándéka jelenti a Krisztus életében, kegyelmében és ezért szolgálatában való részesedést.

Käsemann ezeket a gondolatokat így foglalja össze: „A Lélek jelenti a mi mostani részesedésünket az örökéletben. Mi azonban csak akkor birtokolhatjuk Őt és részesedhetünk ajándékaiban, ha Ő birtokába vett bennünket... Csak olyan mértékben lehetünk a *charis* birtokosai, amennyiben Ő megragadott bennünket és amennyiben Krisztusnak a Szentlélek működésében megmutatókozó urasága bennünket az Ő szolgálatának fogságába ejtett... Nincs isteni ajándék, mely egyúttal ne jelentene feladatot. Nincs kegyelem, mely ne indítana cselekvésre. A szolgálat nem csupán következménye, hanem külső megjelenési formája annak, hogy kegyelmet nyerünk.”<sup>29</sup>

A Heidelbergi Káté 32. kérdése ugyanerről beszél: „Miért hívnak téged keresztyénné? Mert hit által Krisztusnak és az Ő felkenetésének részese vagyok, hogy ezáltal nevééről vallást tegyek; magamat élő hálaáldozatul Neki felajánlom és szabad és tiszta lelkiismerettel harcoljak a bűn és az ördög ellen.” A Kátének ezek a szavai egy másik újtestamentumi koncepcióhoz vezetnek bennünket, a hívők egyetemes papságának gondolatához (1 Pt 2:9; Jel 1:6). Ez

a gondolat az egyházban az ótestamentumi Isten-mép kiváltságainak és feladatainak az örökösét látja. Az egyetemes papság alapja Krisztus tökéletes papsága és a hívőknek abban való részesedése a Szentlélek által. Ismét Käsemann szavaival. „A hívők egyetemes papsága... teljes mértékben magától értetődő, ha a karizmat a Pneumában való személyes részesedésünknek és keresztyén hivatásunk konkrétezzálásának tekintjük.”<sup>30</sup> Így aztán levonhatjuk a következőt: a szolgálatra való megbízatás Isten egész népének adatott.

A következő kérdés annak megvizsgálása, mi a viszony az Egyház egészének szolgálata és a lelkeszi szolgálat között? Legtöbb újtestamentumi kutató megegyezik abban, hogy az Apostolok Cselekedetei, valamint a Pásztori Levelek az egyházzól és a szolgálatról egészen más képet adnak, mint amit a páli írásokban láttunk. Itt — sokaknak úgy tűnik — a szolgálat kizárólag a szabályszerűen felszentelt tisztviselők feladata.<sup>31</sup> Käsemann — a harmacki hagyományokkal összhangban — úgy látja, hogy ez az utóbbi összeegyeztethetetlen Pál tanításával.<sup>32</sup> Valóban az lenne az első „magy apostasis”, hogy az egyházban létrejött a lelkeszi szolgálat? Számomra ez a felfogás elfogadhatatlannak tűnik. Ha Pál egyházzól való felfogása lényegének tartjuk az egyház karizmatikus felépítését és ennek legfontosabb okmányának az 1 Kor 12. és 14. fejezeit tekintjük, nehéz észre nem venni, hogy ezek a fejezetek magukban foglalják a szervezett rend szükségességét. Nem is beszélve arról a tényről, hogy Pál magát Krisztus apostolának és ezért a karizmatikus egyház felett felügyeletet gyakorló vezetőnek tekintette. „Mindenek ékesen és jó renddel legyenek” — mondta az apostol (1 Kor 14:40). „Ékesség és rend fontos helyet tölt be Krisztus gyülekezetében. Ezek nélkül megvalósíthatatlan az istentisztelet” — mondja Heinz-Dietrich Wendland.<sup>33</sup> A karizmatikus érvényét azonban nem lehet a szűkebb értelemben vett istentiszteletre korlátozni: az vonatkozik az egyház egész életére és minden tevékenységére. Ezeknek a tevékenységeknek rendezett módon való megszervezése, tehát a meglévő karizmatikus szolgálatok összhangba hozása az idők múlásával, a korai paruzia várásának elhalványodásával, az egyháznak az üldözések-től és az eretnek mozgalmaktól kívülről és belülről egyaránt megmutatókozó fenyegetettségével egyre süngetőbbé vált. Ez pedig nem lett volna lehetséges szabályszerűen szolgálatba állított tisztviselők nélkül. Azzal, hogy ezt mondjuk, nem tagadjuk azt a tényt, hogy volt és van feszültség karizma és hivatal között. Mindazonáltal az 1 Kor 14:40 magyában láthatjuk azt, ami a Cselekedetek Könyvében és a Pásztori Levelekben bontakozik ki. Ezért nevezi Wendland Pál apostolt az egyház jog úttörőjének.<sup>34</sup> Hans Küng is hasonló értelemben van, amikor azt mondja, hogy karizma és intézményesített szolgálat nem egymással szembenáll, hanem egymásra utalt valóságok.<sup>35</sup> Günther Gassmann rámutat arra, hogy karizma és intézmény egymáshoz való viszonyának interpretálásában felekezeti elfogultság és egyéb történelmi tényezők jelentős szerepet játszottak. Ő is szükségesnek látja, hogy karizma és hivatal egzséges feszültségben legyenek az egész közösség építésére.<sup>36</sup> Addig, amíg az apostolok életben voltak, elsősorban az ő Krisztustól származtatott tekintélyük képviselte a szervezett hivatalt. Pál apostoli tekintélyének megkérdőjelezett volta, az annak hitelességéről adott különféle magyarázatok<sup>37</sup> azonban már mutatják, hogy az egyház átmeneti időszakban van,

melynek során az eredeti tanúk vezetése helyet ad az egyházból kinövő szolgálatnak.

A Cselekedetek Könyve és a Pásztori Levelek bepillantást engednek annak a fejlődésnek a természetébe, melynek során a karizmatikus egyházban a tisztségviselők szerepe növekedően van, úgy azonban, hogy a karizmákkal függő viszonyban marad. Az egyház növekedése, területbeli terjeszkedése ugyancsak meggyorsította a fejlődést a hivatali tekintély növekedése felé. A fejlődés nem volt mindenütt egyforma. Helyi jellegzetességek megfigyelhetők: pl. a püspök szerepének észak-afrikai és kis-ázsiai értelmezésében. De mindenütt ott volt az apostoli tekintély, mint a szolgálat alapja és állandó zsinór-mértéke. A „tisztá tudományt” meg kellett őrizni a karizmatikus megnyilvánulások között. Mindezek a tényezők dinamikusan hatottak egymásra. Ennek a dinamikának uralkodó eleme azonban az apostoli tudomány hirdetése: tehát az igehirdetés volt. Ezt kell látnunk a Küng-féle fentebb említett három csoporttal kapcsolatban is: minden szolgálatnak az igehirdetés az alapja, mozgató ereje és mértéke. Az igehirdetésnek azonban a sákramentumok ünneplése szerves részét képezi.<sup>38</sup> A szentségeket látható igének magyarázó Augustinusra visszanyúló és Kálvin által újra hangsúlyozott hagyomány ugyanennek a gondolatnak kifejezője. Így hát a kialakuló egyházi hivatalnak különféle formáiban az aposoli üzenet továbbadásának és hamis tanúktól való megvédésének eszközeit kell látni. A szolgálat tehát par excellence az Ige és a Sákramentumok szolgálata annak minden lehetséges formájában, beleértve a diakóniát is. Így nyilatkozik erről a Hit és Egyházszervezet Bizottság is: „Az egyházi szolgálat elengedhetetlen és sajátos funkciója a keresztyén közösség egybegyűjtése és felépítése Isten igéjének hirdetésével, tanításával és az eucharisztikus közösség istentiszteleti és sakramentális életének vezetésével.”<sup>39</sup> Amit fentebb mondottunk Isten népének Krisztus hármastiszteben való részvételéről, maradandóan befolyásolta az egyházi szolgálat értelmezését. Így került sor párhuzam felállítására a prófétai szolgálat és igehirdetés, a királyi tiszt és az egyházkormányzás, valamint a papi tiszt és a diakónia között.<sup>40</sup> Ezek a próbálkozások azonban nem meggyőzőek. Nem szabad ui. elfelejteni, hogy a hagyomány nem Krisztus három tisztségéről, hanem hármastiszteiről beszél (munus triplex). Ennek pedig az a követelménye, hogy a szolgálat minden ágának ez a hármastiszt a meghatározója. Ugyanakkor látni kell, hogy a szolgálat különféle funkcióiban a hármastiszteinek egyik, vagy másik eleme válik hangsúlyosabbá.

Ami a neveket illeti, jelentős dolog, hogy az Újtestamentum nem használ különleges vallásos terminológiát. A presbiter szó a judaizmusból származik, ahol minden különösebb vallásos színezet nélkül használták.<sup>41</sup> A püspök szó a hellén világból származik, ahol szinte kizárólag szekuláris összefüggésben volt ismeretes.<sup>42</sup> A legfontosabb és leggyakrabban használt szó azonban a *diakonos*, mely eredetileg az asztal körül szolgáló teljesítő szolgát jelentette. Az egyházban igen korán a mai diakónia értelmében válik használatossá. Alapvető értelmében Jézus Krisztus a *diakonos*, aki nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon (Mk 10:45). Ez a tény kötelezi az egyházat, hogy benne minden szolgálat megtartsa szolgáló jellegét. A szolgálat diakónia. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Jeromos atya a diakónia latin megfelelőjének a *ministerium* szót választotta a Vulgátában. Sajátosan vallásos kifejezések a szolgálat je-

lölésére később jöttek be az egyházba, mikor az Úrvacsora egyre inkább áldozatjellegűt öltött, és az áldozat igényelte a hierarchiát.<sup>43</sup> Ezzel a fejlődéssel együtt láthatjuk a *kleros* és a *laos* egymástól való elválását, holott eredetileg mindkét szó egyazon valóságot, Isten népét jelölte.<sup>44</sup> E szétválás során azután már csak a hivatalviselőket tekintették karizmák birtokosainak. Hogy ez a fejlődés az eredeti apostoli hagyománytól való eltávolodás volt, ma már nem kizárólagos protészta látás.<sup>45</sup>

Ha a lelkesítő szolgálatot az egész közösség részének tekintjük, szükségessé válik az apostoli folytonosság (apostolica successio) jelentőségének és értelmezésének újra való átgondolása. Az apostoli folytonosságot történelmi-jogi értelemben magyarázó egyházaknak anynyiban igazuk van, hogy szükség van a szolgálat „rendezett továbbadására”<sup>46</sup> és a történetiség hangsúlyozására. Ennek a „rendezett továbbadásnak” és a történetiség hangsúlyozásának a püspöki folytonosságra való korlátozása azonban nélkülözi mind a teológiai, mind a történelmi alapot.<sup>47</sup> Hans Küng megfogalmazása komoly segítséget jelenthet az e kérdésben való egyetértésekhez: „Lényegében és alapjaiban az egész egyház, tehát minden egyes egyháztag benne van az apostoli folytonosság vonalában, feltéve, hogy az egyház és az egyes tagok komolyan odaszánták magukat az apostoli bizonyoságtétel és az apostoli szolgálat folytatására.”<sup>48</sup> Ilyen értelemben lehet elfogadni a Hit és Egyházszervezet Bizottság megfogalmazását, mely szerint a történelmi püspöki szolgálat „az egyház apostoli hite és küldetési folytonosságának... hathatós jelvé”<sup>49</sup> válhat.

Összefoglalva: az egyházi szolgálatot Krisztushoz a Főhöz és az egyetlen Főpaphoz, a Krisztus szolgálatában a maga teljességében részesedő egész közösséghez, az aposoli bizonyoságtételhez és annak a történelem folyamán való hűséges továbbadásához kapcsolva kell értelmeznünk. Következésképpen a gyakorlati teológia tárgya nem csupán a lelkesítő tevékenysége, hanem azt „az egész egyház tevékenységként kell szemlélni”<sup>50</sup>

## Az ige és a sákramentumok szolgálata

A gyakorlati teológiának tehát az egyház egész életé összefüggésében kell a lelkesítő szolgálat funkcióit vizsgálnia. A történelmi fejlődés során az egyházi szolgálatnak különféle típusai fejlődtek ki.<sup>51</sup> Tartalmuk azonban mindenféle változás ellenére is az volt, hogy az apostoli bizonyoságtételt megőrizték és továbbadják, azaz az Igét és a sákramentumokat szolgálják. Bármilyen legyen is a gyülekezeti lelkipásztor helyzete egy bizonyos egyházszervezetben, a gyakorlati teológia számára az ő munkája alapvető jelentőségű. Neki igen változatos a szolgálata. Munkáját elemezve az alábbi mozzanatokat emelhetjük ki: 1. Igehirdető. 2. A liturgiát vezető. 3. Tanító. 4. Lelkigondozó. 5. Az episkope részese. 6. Egyházkormányzó. 7. Adminisztrátor. 8. Teológus. 9. Misszionárius. 10. A diakónia munkájának részese.

Talán szokatlannak tűnik egyik-másik funkciónak a fenti felsorolásban való szerepeltetése. Éppen ezért úgy érzem, szükséges a fentieket indokolnom. A kormányzás funkcióját három különálló részre bontottuk. Ugyanis döntő különbség van a döntések meghozatala, illetve a meghozott döntések adminisztratív úton való gyakorlati megvalósítása között. Egyházzól lévén szó, sem a döntés, sem annak gyakorlatba ültetése nem választható el a felügyelet (episkope) szolgálatától. Ez a különbségtétel, valamint a fenti három funkciónak a

többivel — pl. a lelkigondozói funkcióval — dinamikus egymásrahatásában való szemlélete sok kísértéstől óvhat meg bennünket, mint pl. az adminisztratív hatalommal való visszaélés, vagy az adminisztratív munka során a „személytelen” bánásmód. Mindig figyelünk kell arra, hogy az összes funkciók a lelkipásztor szolgálatának részét képezik. Ha pl. egy lelkész püspöki titkár idejének jórésze hivatali, adminisztratív munka végzésével telik is el, mégis részese valamilyen módon az episkope szolgálatának, sőt a döntések meghozatalának. Mégis alapvetően az Ige szolgája. Ugyanakkor egy nagy egyháztest, tehát széles terület és sok ember vezetésének felelősségét hordozó egyházi vezetőnek igen nagy szüksége van jól működő adminisztrációra. Ennek hiányában megszűnik, vagy akadozik a kapcsolat az egyház központi vezetősége és az egyháztagok között. Ennek következtében sok jó döntés nem valósulhat meg és az episkope gyakorlása is egyre nehezebbé válik. Másik példa: a lelkésznek teológusnak kell lennie. Igehírdetői, tanítói és pásztori munkája nem képzelhető el egészséges teológiai alapok nélkül. Egyetlen lelkész sem engedheti meg magának azt a fényűzést, hogy ne foglalkozzék teológiával. A gyülekezeti lelkész ugyancsak részese az episkope szolgálatának, bármilyen egyházi szervezetben végzi munkáját. A diakóniát nem azért tettük a felsorolás végére, mintha az kevésbé lenne fontos, mint a többi. A diakónia jelenti egész szolgálatának a stílusát. Munkája során azonban állandóan találkozik eseményekkel, melyek a szeretet cselekedeteinek végzésére indítják (Lk 10:31 kk). A lelkész missziói munkája kétféle módon érvényesül. Egyfelől közvetlen találkozás van olyanokkal, akik az evangéliumtól távol élnek, másrészt egyházi szervezetein keresztül kapcsolatban van azokkal, akik közvetlen missziói munkát végeznek.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy a lelkészi szolgálat különféle funkciói kölcsönösen hatnak egymásra. Mindegyik befolyásolja a többit, és mindegyiknek szüksége van a többitől való befolyásolásra. E nélkül mindegyik funkció szegényebb lenne. Ha pl. a lelkész nem végez pásztori funkciót, bekövetkezik könnyen a közmondásban emlegetett eset, hogy hétköznap láthatatlan, vasárnap pedig érthetetlen. Ha pedig érzéketlen a társadalmi felelősség kérdései, általában a diakónia iránt, bármilyen ragyogó ígehírdető lenne is különben, beszéde üresen pengő érc marad.

Ezen a dinamikus kölcsönhatáson belül azonban az uralkodó és kiegyensúlyozó erőt az a tény jelenti, hogy a lelkész az Ige és a sákramentumok szolgája. *Seward Hiltner*, presbiteriánus lelkész, princetoni professzor egyik könyvében<sup>52</sup> megjegyzi, hogy a protestáns lelkészi eszménykép századokon át a szószéken nyitott Bibliával álló prédikátor volt, szemben és tiltakozással a középkori eszményképpel, az oltár előtt térdelő pappal. Hiltner hangsúlyozza egyetértését a reformációi eszményképpel. Ugyanakkor azonban azt mondja, hogy ennek az eszményképnek szüksége van a másik, a középkori eszménykép egyensúlyozó erejére, amelyben az a transzcendenciára és az Isten előtt való megalázkodás szükségességére figyelmeztet. Ha pedig a középkori eszményképet úgy tekintjük, hogy a sákramentum fontosságát hangsúlyozza, Hiltner gondolata még inkább jelentőségtejjé válik. Az Ige és a szentségek szolgálatának ugyanis egy organikus egységet kell formálnia. Ez volt a reformátori látás és ez vált újra hangsúlyossá *Barth* tanításában is.<sup>53</sup> Minden egyéb lelkészi funkció ebből vezethető le és ennek van alávetve. Ugyanakkor azonban látnunk kell, hogy

mindegyik igen fontos és nélkülük nem végezhetné határozatosan az Ige szolgálatát. Egy bizonyos szempontból az összes többi funkciók az ígehírdetés eszközei közvetve vagy közvetlenül. Az adminisztrációs munkában, vagy a lelkigondozói szolgálatban szerzett információk nélkül pl. nehezen lehetne érvényesen prédikálni. Ezek a funkciók mentik meg a lelkészt attól, hogy elefántcsonttoronyban élve teologizáljon és prédikáljon. Így tehát a kommunikációs kapcsolat ígehírdetés és egyéb lelkészi teendők között kétirányú. E mögött a dinamikus kapcsolat mögött az erő azonban nem csupán a kölcsönhatásban van, hanem az Ige és Szentlélek által adatik. Eppen ezért a gyakorlati teológia nem lehet csupán a szolgálat technikájának, „fogásainak” tanulmányozása.<sup>54</sup> Ez teológiai feladat. Ugyanakkor azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a gyakorlati teológia egyes ágainak szüksége van a lélektan, a szociológia, a közgazdaságtan, az antropológia és egyéb tudományok információira. Mindez az Isten Igéjének történelmi jellegéből következik. Ezen a ponton vissza kell utalnunk a *Missiones Dei*-ről fentebb mondottakra. Az a tény, hogy Isten az ember és a történelem felé fordult, kötelezővé teszi az Övéi számára a történelem komolyanvételét. Az emberiség helyzete, annak szekuláris tudományokban való elemzése, illetve az arra való figyelés szerves része a gyakorlati teológia feladatának. Így tehát az egy bizonyos történelmi helyzetben élő egyház helyzetének komoly elemzése, ami tehát ennek a helyzetnek az elemzését is magában foglalja, alapvető fontosságú.<sup>55</sup>

Napjainkban sokat hallunk különféle specializált lelkészi szolgálatokról.<sup>56</sup> Adott körülmények között ezek hasznos feladatokat végezhetnek el. De csak abban az esetben, ha mindig az Ige szolgálata szerves részének látják magukat. E nélkül ezeknek a specializált szolgálatoknak a szekularizálódása következik be. A gyakorlati teológia feladata, hogy ennek az egységnek, és ezen belül helyes viszonyok kialakításának, valamint az egyes tudományágak részletes kidolgozásának munkálója legyen. Ezt a feladatát az egyház történeti közösségében, az egyház építésére kell végeznie. Ezt a munkát a Szentlélekre való hagyatkozással végezheti, aki azért küldetett a világba, hogy embereket részeltessen a maga küldetésében. Ennek a küldetésnek a célja pedig Isten dicsősége és az egész emberiség üdvössége.

Dr. Pásztor János

#### JEGYZETEK

1. The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Grand Rapids, Baker, 1959, Vol VIII, 373 kk. — 2. The Oxford Dictionary of the Christian Church, London, 1958, 1023. l. — 3. Victor Schurr „Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert” c. cikkében az alábbi kötetben: *Vögrimler-Gucht* (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Freiburg, Herder, 1970, 371. l. — 4. „Now we have adopted the phrase missio Dei as means of re-defining what we mean by mission today” — mondotta *Philip Potter*. IDOC 23—24, 1968, 2. l. Idézi *Anna Marie Aagaard*, „Missio Dei in katholischer Sicht!”, *Evangelische Theologie*, 1974/5. 421. l. Maga a missio Dei kifejezés *Karl Hartenstein*-től származik, egy missziói konferencián mondott beszámolóban. Basel—Willingen, 1952. lásd Aagaard i. m. 2. l. 5. Idézi Aagaard i. m. uo. — 6. De Trinitate, II. 5. 9. — 6/b. Summa Theologica, XVII. qu. — 7. *Jürgen Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott*, München, Kaiser, 1973, 266. l. — 8. Moltmann, i. m. 228. l. — 9. Szemben Hegel tanításával és az angolszász *Precise Theology*-val. — 10. „Die Sendung der göttlichen Personen in die Welt ist unlöslich verbunden mit dem Hervorgang des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem inneren Leben der Dreieinigkeit”, Aagaard, i. m. 423. l. — 11. A. M. Aagaard, *Missiones Dei*. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis von Mission, az alábbi kötetben: *Vilmos Vajta*, *Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 101. l. — 12. Uo. — 13. Aagaard, *Missiones Dei*... 103. l. — 14. *Irae-nus*, *Against Heresies*, III, 12., 16. Lásd Aagaard, *Missiones*... 104. l. — 15. Uo. 120. l. — 16. *G. von Rad*, *Old Testament Theology*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1962, 93 kkk. — 17. Von Rad, i. m. 94. l. — 18. Uo. — 19. Uo. 93. l. A királyságra vonatkozólag vö. *Arend Th. van Leeuwen*, *Christianity in*

World History, London, Edinburgh House, 1966, 82 kk, valamint *Vriezen*, An Outline of Old Testament Theology, Oxford, Blackwell, 1966, 219 k és 296. l. — 20. 2 Sám 12:7, Am 7:10. Vö. *ATD*, Das Buch der zwölf kleinen Propheten, Göttingen, 1967, 191 k. — 21. „... the prophet is the man who speaks, who carries the Word of God... the religion of Israel is... fundamentally prophetic... prophecy is in complete agreement with the essence of Yahwism”. *Vriezen*, i. m. 258 k. vö. 265 k. — 22. *Joachim Jeremias*, New Testament Theology, Vol I., London, SCM, 1971, 234. l. — II. Vatikán dokumentumai: *Lumen Gentium* II. 10. — 23. *E. Käsemann*, Essays in New Testament Themes, London, SCM, 1964, 65. l. — 24. *Hans Küng*, The Church, London, Search Press, 1971, 165. l. — 25. *Bonhoeffer*, Christology, London, Fontana, 1971, 60. l. — II. Vatikán dokumentumai: *Lumen Gentium* I. 7. — *Richardson*, An Introduction to the Theology of the New Testament London, SCM, 1958, 256 k. — *W. G. Kümmel*, Die Theologie des Neuen Testaments, Göttingen, 1972, 186 kk. — *H. D. Wendland*, Die Briefe an die Korinther, Göttingen, NTD, 1968, II. 1. — 26. *Käsemann*, Essays... 64. l. — 27. *Küng*, The Church, 184. l. — 28. *H. Thiécke*, Der evangelische Glaube, Bd. II. 439 kk. — *Lumen Gentium*, II. 10–13. — *Sacrosanctum Concilium*, I. 7. — *Richardson*, i. m. 200 kk. — *Barth*, Church Dogmatics, IV/1. 137 k., 275. kk., IV/2. 154 kk, IV/3. 13 kk. — *Jeremias*, i. m. 78 k., 96 kk. — *Ellenkező vélekedés*: *Kümmel*, i. m. 58 k. — 29. *Käsemann*, Essays... 65. l. — 30. *Uo.* 80. l. —

31. *Uo.* 85 kk. vö. *Käsemann*, New Testament Questions of Today, London SCM, 1969, 246. k. — 32. *Käsemann*, Essays... 87. l. és *New Testament*... 250. l. — 33. *Wendland*, i. m. 133. l. — 34. *Uo.* 117. l. — 35. *Küng*, Why Priests? London, Fontana, 1972, 65. l. — 36. *Gunther Gassmann*, The Holy Spirit and Church Ministry, sokszorosított dolgozat, Strasbourg, 1973. 37. *Käsemann*, New Testament... 239 kk. — 38. *Wendland*, i. m. 98. l. — 39. *Three Agreed Statements*, WCC Faith and Order Papers No 73, Genf, 1975, 33. l. — 40. *Richardson*, i. m. 291. l. — 41. *RGG3*, Band V. 539. l. — 42. *RGG3*, Band I. 130. l. — 43. *Küng*, The Church, 364. l. 382 kk. — 44. *Igy Ap Csel 26:18, Kol 1:12, 1 Pt 5:9*, vö. *Küng*, The Church 385. l. — 45. *Küng* képviseli ezt a látást, úgyszintén *Victor Schurr*, i. m. — 46. *Three Agreed Statements*, 36. l. — 47. *Uo.* 37. l. *Küng*, The Church, 430. l. Vö. az anglikán-római katolikus vitát lelkészli szolgálatuk érvényességéről. *Richardson*, A Dictionary of Christian Theology, Philadelphia, Westminster, 1969, 13. l. — 48. *Küng*, The Church, 473. l. Vö. 354 kk. — 49. *Three Agreed Statements*, 37. l. — 50. *Vorgriemer-Gucht*, i. m. 373. l., vö. *RGG3*, Band V. 504. l. — 51. *Küng*, The Church, 428 kk, *Three Agreed Statements*, 35. k. — 52. *Seward Hüner*, Ferment in the Ministry, Nashville, Abingdon, 1969, 51. kk. — 53. *J. J. von Allmen*, Preaching and Congregation, Richmond, John Knox, 1962, 14. és 41. l. — 54. *Vorgriemer-Gucht*, i. m. 371. l. — 55. *Idézi Victor Schurr*, *Vorgriemer-Gucht*, i. m. 374. l. — 56. *Hiltner*, i. m. 187. kk.

## A gyakorlati teológia értelmezése és önértelmezése napjaink teológiai vitájában

A *Theologia Practica* c. folyóirat 1974-es (IX.) évfolyamának első két számában irodalmi vitát olvashatunk a gyakorlati teológia mibenlétének és feladatainak, de különösen is, a gyakorlati teológia és a rendszeres teológia viszonyának kérdéseiről.

A tekintélyes protestáns folyóirat ezzel a vitával ahhoz az eszmélődéshez kíván hozzájárulni, amely 1974 januárjában indult Bécsben, a katolikus teológiai fakultás gyakorlati teológiai tanszékének kétszázéves jubileuma alkalmából „*Gyakorlati teológia 1774–1974*” címmel rendezett nemzetközi gyakorlati teológiai kongresszuson.

E sorok írójának ez a vita, továbbá a *Klostermann-Zerfass* kiadásában megjelent, pillanatnyilag legfrissebbnek mondható gyakorlati teológiai kompendium (*Praktische Theologie heute*, Kaiser 1974) áttanulmányozása adott ösztönzést ahhoz, hogy az alábbiakban megkísérelje a tudományág iránt érdeklődő olvasókat a gyakorlati teológia értelmezésének és önértelmezésének legidősebb állásáról informálni.

### A protestáns rendszeres teológusok nézetei

*Wolfhart Pannenberg*<sup>1</sup>

Abból az alaptételből indul, miszerint a teológia mindenestől gyakorlati, azaz az életre néző tudomány. Sajnos ez az alaptétel a keresztyénség története folyamán újra meg újra feledésbe merült. Schleiermacher teológiaértelmezése azért problematikus, mert ő a teológia fogalmát az egyházkormányzás feladataiból és nem a keresztyénség lényegéből kiindulva határozza meg. *Marheineke* és *Nietzsch* a dogmatikából, *Palmer* pedig az etikából vezeti le a gyakorlati teológiát. *Pannenberg* mindkettőt egyoldalú eljárásnak tekinti. Úgy látja, hogy a gyakorlati teológia a keresztyénség és az egyház valóságában gyökerezik s ezért szükségszerűen pozitív összefüggésben áll a dogmatikával éppúgy, mint a történelmi teológiával. A gyakorlati teológia feladata az, hogy a keresztyén engeszteléstörténet összefüggéséből kiindulva ragadja meg és világítsa át kritikailag az egyház jelenlegi praxisát. A gyakorlati teológia tárgya hangsú-

lyozottan az egyházi praxis kell maradjon. A gyakorlati teológia egyrészt nem szélesedhet ki általános keresztyén etikává, másrészt pedig nem szűkülhet le a tradicionális értelemben vett pasztorális teológiára, ami homiletikára, katechetikára, lelkipáloszásra és liturgikára tagozódik. A gyülekezeti szolgálat e területeit a keresztyénség társadalmi szolgálatának nagyobb összefüggésébe kell beállítani. A gyakorlati teológiának a keresztyén cselekvés egészét kell szemügyre vennie ahhoz, hogy a maga tradicionális, pasztorálteológiai szakterületeinek új hitelt nyerjen.

*Gerhard Sauter*<sup>2</sup>

Szerinte a gyakorlati teológiának a teológia pragmatikáját kell kutatnia. Ez azt jelenti, hogy foglalkoznia kell a hit konkrét nyelvi összefüggéseivel, amire a közös cselekvésnek szüksége van ahhoz, hogy tájékozódni tudjon. A gyakorlati teológia *Sauter* szemléletében azokat a történelmileg meghatározott, aktuális feladatokat kutatja, amelyekben a teológiának kikerülhetetlenül tájékozódnia kell. A szisztematikai teológia két szolgálatot vár a gyakorlati teológiától. Az egyik a *jelen differenciált ismerete*, mivel a jelen nemcsak egyszerűen folytatása a múltnak, hanem azzal sok tekintetben szembenálló, merőben új valóság. A másik: *az egyház határainak figyelése*. A jelenlegi gyakorlati teológia neuralgikus pontja az egyházértelmezés, de nem abban az értelemben, hogy van e küldetése az egyháznak vagy csak egy reliquia immár a modern társadalomban. A gyakorlati teológia mint egyházértelmezés jelenti az egyház egzisztenciájának azt az elméletét, miszerint az egyház nem a keresztyén tradícióból származó nyelvművek gyűjtögetése által jön létre, hanem a hit érthetővé válása által konstituálódik. Az egyház hatásai nem institucionálisan megszabottak, hanem az érthetővé válás (kommunikáció) sikerétől, illetve sikertelenségétől függenek. Szisztematikai teológia és gyakorlati teológia között a különbség egyszerre az összefüggés is. A dogmatikai kijelentések átfogó értelműek, univerzálisak, mert Isten minden valóság számára érvényes ígéretein alapulnak. Az etika meghatározott hatótávolságok elméletével foglalkozik. A gyakorlati teológia

mindkét tudománysoport érvényességi területére mutat. Azt kérdezi, hogyan vannak a teológia megállapításai körülhatárolva. A gyakorlati teológia azokban a problémákban orientálódik, amelyek a hit változó situációja által keletkeznek. Ezért kérdéseket és feleleteket formuláz, amelyek e problémákat segítenek megoldani. Ezáltal kiprovokálja a hit azonosságára és a teológiai megismerés összetéveszthetlenségére vonatkozó kérdéseket, azaz a szisztematikai gondolkodást.

Martin Honecker<sup>3</sup>

Azt a kérdést vizsgálja, milyen feladatai és funkciója van a gyakorlati teológiának a szisztematikai teológia és a szociáletika oldaláról nézve? Szerinte a közös kapcsolópont „az ekkleziológiai téma fölvetelének szükségessége”. A gyakorlati teológia az egyház cselekvésével foglalkozik és pedig úgy, mint az egyház cselekvésével a világban és úgy mint az egyházban folyó tevékenységgel. A szisztematika-teológia az Írás és az egyház által megőrzött hagyomány alapján irányítja az egyház igehirdetését. A teológiai szociáletika az etikai cselekvés címzettjeit és hordozóit vonja be a maga sajátos vizsgálódásaiba. Honecker a gyakorlati teológiát és a szociáletikát egyaránt bizonytalannak látja a tárgy meghatározásában és a módszer megválasztásában. Azt ajánlja, hogy mindkét tudományágat vonjuk a „cselekvéstudomány” fő fogalma alá s építsük rá a szisztematikai teológia bázisára.

Heinrich Ott<sup>4</sup>

A gyakorlati teológiában — írja Ott — egészen direkt módon kerül vizsgálat alá az a probléma, ami alapjában minden teológiai elmélet és praxis egyetlen célja: a bizonyágtétel Istenről az emberhez és az emberről az ő Istenéhez való viszonyában. A gyakorlati teológia végsősoron nem is tudomány, hanem művészi képesség, *techné*, hasonló a régi retorikához. A technéhez azonban mindig hozzátartozik az *epistémé*, a tapasztalás. Ezért a gyakorlati teológia a teológiában az a hely, ahol az ún. humántudományi ismeretek gyarapíthatók és hasznosíthatók. Példának okáért: a gyakorlati teológia az a hely, ahol a pszichológiai és pszichoterápiás ismeretek a lelkigondozás számára felhasználhatók. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a gyakorlati teológia egy ún. „know how”. A gyakorlati teológia az exegetikai és szisztematikai elméletek próbaköve. Az igehirdetésnek, mint Istenről és emberről való felelős beszédnek minden szavát rá kell tenni a precíziós mérlegre. Ez a mérleg a gyakorlati teológia.

Fritz Buri<sup>5</sup>

Abból a meglepő tételből indul ki, hogy a szisztematikai és gyakorlati teológiai megkülönböztetésnek nincs is elvi jelentősége. Sajátos szisztematikai teológia volna az, amelyik nem törődne a maga elméleteinek gyakorlati megvalósulásával. Tan és praxis egymástól sem metodikailag, sem tartalmilag nem választható el. A gyakorlati teológia a *felelősség* teológiájában alkalmazott tudomány. A keresztyén egzisztencia *felelős lét* a Krisztusban. Mégpedig nemcsak önmagunkért felelős lét, hanem a hívőkért, sőt az egyetemes emberrélel megvalósulásáért való felelősség is. Ennek a felelősségnek különös jelentősége van a gyakorlati teológiában. Ez a résztudományokban érvényesítendő fő szempont.

A *homiletikában* ez a felelősség azt jelenti, hogy a

prédikációban nem kell az ember egzisztenciális félelmére appellálni, hanem inkább lehet józanul, argumentálni és megmutatni, hogy minden nehézség ellenére megvan az értelmes lét megvalósulásának a lehetősége. A prédikáció így forradalmi tetté lesz! Ha ugyanis nem az — írja Buri —, nem is prédikáció! A világ üdvössége a felelősség vállalásával és önmagunk feladásával kezdődik, a Krisztus aktív és passzív engedelmissége értelmében.

A *katechetikában* nem egy határozott utat kell propagálni, hanem rá kell vezetni a növendékeket a saját útjuk keresésére és pedig nemcsak biológiai és keresztyén modellek segítségével. Amikor az ember kész arra, hogy minden reá hagyományozott örökséget kritikai vizsgálat tárgyává tegyen, akkor a hagyományból és a saját tapasztalásból kinőhet a hit szimbóluma, amelyik azután irányadóvá válik evilági életünk értelmezése és formálása szempontjából.

A *poimenikában* a felelősség teológiája azt jelenti, hogy az egyes embernek megmutatják a lét értelmét, átvétetjük vele a felelősséget és segítünk neki utat találni ahhoz, hogy a felelősségben meg is tudjon állni.

A *liturgikában* a felelősség azt jelenti, hogy az áthagyományozott kultuszformákban az egymásért felelős közösség sokféle nyelvét hallhatjuk és örülhetünk a lét titkának. Ha pl. a felelősség teológiája felől közelítjük meg az úrvacsorát, akkor nem a szerezteségi igék értelmezésével győtrődünk, hanem az egész úrvacsorai liturgiát a Tékozló Fiú Példázata alapján ünnepejük.

A *missziótudományban* is érvényesíthető a felelősség teológiája, mégpedig úgy, mint az ökumenikus dialógus reményteljes készsége.

## A protestáns gyakorlati teológia önértelmezése

Christof Bäumlér<sup>6</sup>

Azt a kérdést vizsgálja, miért és hogyan szükséges eleme a gyakorlati teológia a hagyományos teológiának? Úgy látja, hogy a feleletet az elmélet és gyakorlat viszonyának tisztázása során lehet megkapni. Elmélet és gyakorlat között a teológiai tudomány folyamatában nem egyirányú forgalom, hanem kölcsönhatás uralkodik. *Pannenberg*nek igaza van abban, hogy a praxis konstitutív hat vissza a teóriára. Ezért bizonyul szükséges elemnek a gyakorlati teológia a teológiai munka folyamatában. Sauterrel szemben hangsúlyozza, hogy a gyakorlati teológia tudományosságát s egyáltalán mint tudománynak a születését nem az a pillanat biztosítja, amikor a teológia egyháziassága válik problémává, hanem inkább az a pillanat (amire *Pannenberg* is céloz), amikor a gyakorlati teológia témájává a keresztyén cselekvés szociális formája válik. A gyakorlati teológia azért szükséges eleme a tudományos teológiának, mert kritikailag analizálja azokat a feszültséggel teli folyamatokat, amelyek lejátszódnak az egyház és a kereszténység, a különböző társadalmi alaprendszerek és az egyén és a társadalom között. Továbbá azért — ugyancsak *Gerhard Sauter*rel konfrontálódva — a gyakorlati teológia tárgya nem a teológiai „közvetítőpraxis”, hanem a keresztyén praxis konfliktusokban gazdag és feszültségekkel teli mezején megzavart kommunikációs folyamatok. Ha a teológiát mint tudományt a maga egészében egy tanítási—tanulási körfolyamat modelljének tekintjük, amelyik az életgyakorlatból indul ki és ismét oda tér vissza, akkor a gyakorlati teológia e folyamat zárószakaszában éppúgy

mint kezdőszakaszában tud hatásosan közreműködni a maga kritikai analízáló és új modelleket konstruáló szolgálatával. Speciális gyakorlati teológiai módszer nincs, azonban van módszerkombináció gyakorlati teológiai célzattal.

Hans Dieter Bastian<sup>7</sup>

Sauter kérdésével foglalkozik behatóbban, mit jelent a teológiai elképzelés a gyakorlati teológiában? Minden teória olyan — írja — mint egy idegen városban barangoló ember kezében a térkép: csak elméleti segítség. Az utcákat a térkép feltűnteti ugyan, de nem mutatja meg a forgalmi dugókat, építkezéseket, baleseteket, időjárásváltozást. Íme, az elméleti kép és a valóság viszonya nem egy az egyhez. Éppenígy a gyakorlati teológia is. Az igazi gyakorlati teológia nem tudja úgy leírni az egyház és a keresztyén cselekvés módozatait, hogy azt mintegy albumban konzerválni lehessen. A gyakorlati teológiai elméletnek az a funkciója, hogy segítsen a lényeges megfigyelések és döntési alternatívák felfedezésében, azaz, hogy a cselekvést stratégiailag a nemtudás feltételei között javítsa. Példának okáért: egy prédikációban hiába van pneumatológiailag kitűnően megalapozva, ha a szószékre lépő prédikátornak nem segít áttekinteni a prédikációval kapcsolatos fonetikai, szintaktikus és szemantikus problémákat. A teológiai fogalmak nem pótolják az elméletet, mert csak tudást szimulálnak ott, ahol a nemtudatos hat. A gyakorlati teológiai elméletképzés akkor volna eredményes, ha sikerülne neki a hipotetikus szabályok véges repertoárjával az egyházi-keresztyén cselekvés végtelen sokaságát előállítani. Ámde ettől még messze vagyunk. Minden gyakorlati teológiai elmélet részleges, relatív, ideiglenes. A módszerét tekintve is különbözik a rokntudományoktól. Mivel a gyakorlati teológia a keresztyén egyházi kommunikáció minden változatának interdependenciájával foglalkozik, ezért *tapasztalatilag* tájékozódik, Legfontosabb reflexiókategóriáit tehát nem dogmatikailag, hanem tapasztalat-tudományilag határozza meg, azaz mint célirányítottat, strukturáltat, funkciótól függőt a kölcsönhatásban, jelek által prezentáltat. A prédikációt nem pneumatológikus eseménynek tekint, hanem kommunikációelméleti, csoportdinamikai, lingvisztikai és retorikai eseménynek. A gyakorlati teológia ezzel az eljárással átlépi a teológia szokásos határait és interdiszciplináris kontaktust keres a *tapasztalattudományokkal*. Ugyanakkor azonban a szisztematikai teológiával is. Felelnie kell ugyanis arra a kérdésre is, milyen feltételei vannak annak, hogy egy cselekvés valóban egyházi-keresztyén legyen? A gyakorlati teológia a szisztematikai teológiával kontaktusban ismeri fel Isten igéjének jelentőségét. Isten igéjének jelentősége abban van, hogy kérdésessé, vitathatóvá, bizonytalanná teszi az egyházi organizációba és teológiai elméletekbe foglalt keresztyén bizonyosságot.

Walter Neidhart<sup>8</sup>

Azt is mondhatnók, humorosan indítja gondolatmenetét, mert azzal kezd, hogy a szisztematikai és gyakorlati teológia összefüggését mindenekelőtt a közös kenyéradó, ti. a teológiai főiskola biztosítja, ahol is a fakultásüléseken és vizsgákon a két szak képviselői számos interakcióra vannak kényszerítve. A két diszciplína azonban azért is összefügg, mert mindkettő közös feladata: diákokat előkészíteni a lelkeszi pályára. De összefügg azért is, mert minden „praktológusnak” van egy szisztematikusa akinek a teológiáját beépítette rendszerébe vagy azt alkalmazta és továbbfejlesztette.

Dehát miben van akkor a gyakorlati teológia sajátossága? Neidhart így felel: Mint gyakorlati teológus egy meghatározott egyházi kommunikációs folyamatot vizsgáló éspedig részben az antropológiai tudományok segítségével, részben pedig megfigyelések útján. Analizálom a tudatos célkitűzéseket, az abban követett utasításokat, a résztvevő személyeknél előforduló elvárásokat és a folyamat által ténylegesen bekövetkezett változásokat. Összehasonlítom az illető eseményt más eseményekkel, amelyekben más utasításokat követtek. Mint gyakorlati teológus vizsgálom a cselekvésutastások rendszereit (pl. különböző valláspedagógiai vagy pasztorálpszichológiai elméleteket), összehasonlítom módszereiket és céljaikat más rendszerekkel, megvizsgálom aktív megfigyelés által a realizálhatóságukat és az empirikus módszer segítségével hatásukat az individuumba, és ezek szociális kontextusára. Mindezeket a megfontolásokat konfrontálom újra meg újra empirikus adatokkal, vizsgálatokkal és saját tapasztalataimmal. Neidhart ezen az úton fedezte fel, hogy a kommunikációs folyamatok mennyivel erősebben függenek a jelenlegi szociokulturális feltételektől, mint a hagyományos normáktól és képzetektől, s hogy az elvárások és a valósággal elért változások a tradicionális dogmatikával és etikával ellentmondásban vannak. E konfliktusok feloldása érdekében kell a gyakorlati teológusnak beszélgetést folytatnia a szisztematikussal. Ez pedig azt jelenti, hogy a gyakorlati teológus nem tekinti normának az empirikus eredményt és a funkció-analízist, mert ez totális alkalmazkodás volna az adott tényálláshoz. Minden konfliktusnál igyekezni kell megtalálni a kiegyenlítődést a hagyományos normák és célképzetek, és az empirikusan megismert valóság között.

Szisztematikusok és gyakorlati teológusok között ennek ellenére nehezen képzelhető el az együttműködés, mert a szisztematikusok egészen más elméletfogalommal dolgoznak, mint a gyakorlati teológusok. Neidhart pl. azt érti elméletképzés alatt, hogy a valóság egy kimetszett darabjának ismereteivel elméletileg megvilágítja az összefüggő kérdéseket. Így különféle, olykor egymásnak is ellentmondó elméletekhez jut, s ezeket nem tudja egy nagy teoretikus épületébe összerakni. Ezért adós marad a Sauter által oly hön óhajtott elmélettel: az egyház egzisztenciájának elméletével. Neidhart tudatában van, hogy a tradícióval összenőtt szisztematikusok az ő pragmatizmusát a teológiai szubsztancia tökéletes kiürítésének tekintik. Ennek ellenére állítja, hogy a teológiai fakultáson belül, a pragmatista gyakorlati teológiának két nagy lehetősége is van. Az egyik az, hogy sokkal emberibb, jobb kontaktust találhat a hallgatókkal, mint a többi tudomány, mivel a gyakorlati teológia anyagát könnyebben lehet eklektikusan használni. A másik, hogy a pragmatikus sok kérdést nyitva hagy ugyan, de a többi szakkal együtt fáradozik a keresztyén tradíció maradvány értékeinek a terhelésektől és hamis értelmezésektől való felszabadításán. Ebben a munkában nyilvánvalóvá válik a pragmatikus hite és keresztyén reménye, de nem mint minden kérdésre választ adó, átfogó elméleti alap, hanem mint tudomány előtti alapállás.

Gert Otto<sup>9</sup>

A *Theologia Pragmatica* c. folyóirat tudós felelős szerkesztője szerint a gyakorlati teológia a vallásosan közvetített praxis kritikai elmélete. Rá van kényszerítve, hogy minduntalan felmérje a maga problémamezejét. A gyakorlati teológia ma már nem szorítko-



hatik a hagyományos egyházi szolgálatok (prédikáció, vallásitanítás, lelkipozítás, istentisztelet) kérdéseinek vizsgálatára. Szolgálatok sokkal átfogóbb: a vallásosan motivált manifesztációk kritikai elemzése. Ily módon a gyakorlati teológia társadalmi dimenziót nyer. Ez konkrétan jelenti először azt, hogy a gyakorlati teológia beható vizsgálat alá kell vegye a vallás szerepét a társadalomban. Egyrészt abból a szempontból, hogy milyen hatások erednek a vallásból? Másrészt azonban abból a szempontból, hogyan és mi módon tudna a vallás stimulálólag hatni az életvitelre? Másodszor jelenti az egyházfogalom új vizsgálatát. Hogyan, és mi módon tudna az egyház hozzájárulni a világ humanizálásához? Az egyházat meg kell kísérteni éppen akkor teológiailag megragadni, amikor társadalmi összefüggéseiben vizsgáljuk. Az egyház így nézve: az institucionalizált vallásos gyakorlat helye a társadalomban. Eppen ezért harmadszor: a gyakorlati teológia politikai teológia, akár akarja, akár nem. Ez azonban nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyja az egyes embert, mert az egyes és a társadalom egymásra vonatkoznak és feltételezik egymást kölcsönösen. Ami pedig az elmélet és gyakorlat viszonyát illeti, itt egyfajta diszkontinuitásról beszélhetünk. Elmélet és gyakorlat interdependensen és reflexíve függnek össze. Az elmélet számára mindig fenn kell tartani a mindenkori praxissal szembeni gyümölcsöző ellentmondás lehetőségét.

## Napjaink katolikus gyakorlati teológiája

### *A legfrissebb kompendium*

1974-ben a müncheni Kaiser és a mainzi Grünwald kiadó közös gondozásában jelent meg a *Ferdinand Klostermann* és *Rolf Zerfass* professzorok által szerkesztett, és *Ludwig Bertsch*, *Norbert Greinacher*, *Alois Müller* és *Yorick Spiegel* közreműködésével és még számos értékes munkatárs bevonásával összeállított hétszázoldos oldalas tanulmánykötet. a „*Praktische Theologie heute*”.

A hatalmas mű — a bécsi kongresszus impulzusaira — azokat a tudományelméleti és didaktikai felismeréseket óhajtja tükrözni, amelyekre az utolsó tíz év alatt jutott el a gyakorlati teológia, s amely felismerések napjaink gyakorlati teológiai kutatását és tanítását a különböző fórumokon megszabják. Törekszik az ökumenikus kontaktus biztosítására is, mert olyan neves protestáns teológusokat is megnyert munkatársakul, mint *Gert Otto*, vagy *Karl Wilhelm Dahm*.

A mű első fő része nagyvonalú áttekintését adja a gyakorlati teológia történetének. Jóváteszi a *Rahnerék* szerkesztette *Pastoraltheologie* nagy mulasztását, amikor *Rautenstrauch* gyakorlati teológiai koncepcióját párhuzamba állítja *Schleiermacherével*!

A második fő rész „Tudományelméleti problémák” összefoglaló cím alatt tárgyalja az elmélet és gyakorlat viszonyát, az új önértelmezés főbb téziseit, a módszer problémáját, a rokntudományokkal való kapcsolatot, és végül a gyakorlati teológia és az un. humántudományok viszonyának kérdéseit.

A harmadik fő rész a gyakorlati teológia klasszikus tudományainak (homiletika, liturgia stb.) legújabb problémáiba ad betekintést. A negyedik rész a gyakorlati teológia didaktikai kérdéseit tárgyalja. Az ötödik rész pedig kísérletet tesz felmutatni, milyen ösztönzéseket ad az egyházi praxis a gyakorlati teológiai reflexióknak.

## Gyakorlati teológia az egyház és a társadalom között

A mai katolikus gyakorlati teológia önértelmezése szempontjából könyvünk egyik legfigyelemreméltóbb tanulmánya: *Alois Müller* alaphangadóknak tekinthető dolgozata.<sup>10</sup> E dolgozat lényege az a tétel, miszerint a gyakorlati teológia egyrészt az egyházat közvetíti a társadalom felé, másrészt viszont a társadalmat az egyház felé. Müller ezt a főtézist négy altézis előrebocsajjtásával készíti elő. *Első tézis*: Jézus üzenete az emberi valóságra vonatkozik, s annak egy kijelentett transzcendens beállítottságból végső értelmet és normát ad. *Második tézis*: Jézus üzenete a társadalmi formákra, az emberi valóság értelemadásához való viszonyulás mértékében vonatkozik. *Harmadik tézis*: Az egyháznak, mint a Jézus üzenete szociális formájának az a feladata, hogy az emberi valóságban a szociális funkciók módján ezt az üzenetet érvényesítse. *Negyedik tézis*: Az egyház kommunikációs megbízatása a társadalmi formákkal szemben aszerint specializálódik, hogy az intéciók milyen viszonyban vannak az emberi valósággal? A társadalmi intézmények az emberi valóság szociális formái, ám de nem minden további nélkül azonosak az emberi valósággal. Az egyház sem azonos minden további nélkül a Jézus üzenetével. Mégis mindkét szociális forma kölcsönhatásban áll egymással. Annyira, hogy egyház és társadalom között nemcsak interakciókról beszélhetünk, hanem egyenesen részazonosságról, és pedig nemcsak abban a banális értelemben, miszerint az egyház tagjai a társadalom tagjai is, hanem abban a mélyebb értelemben, hogy az egyház, mint társadalmi intézmény, nagyon is mérhető a társadalomtudományok fogalmainival. Az egyháznak magának is van szociális struktúrája, s ez az a hely, ahol mondanivalója példaadással kell hogy váljon. S itt azonnal adódik a kérdés: példaadással, Jézus üzenetének kiábrázolójává lehet-e az egyház a maga feudális struktúrájával a mai társadalomban? Ezen a ponton kapcsolódik be a gyakorlati teológia az egyház életébe, mint olyan szolgálat, ami az egyháznak a társadalmat közvetíti. Ezt pedig teszi úgy, hogy a társadalmi valóságot tanulmányozza. Azért tanulmányozza, mert nem tudja, hogy milyen. A hit nem ad társadalomismeretet. A társadalomtudományok adnak. Csak a valóságos társadalom ismeretében teheti fel a gyakorlati teológia a kérdést, mi a mondanivalója Jézus üzenetének a konkrét társadalmi szituációban? Ezután kerülhet csak sor a további gyakorlati teológiai kérdésre, milyen eszközök igénybe vételével sikerülhet a kommunikáció? Mert a gyakorlati teológiának az egyházat is közvetítenie kell a társadalom számára, azaz interpretálnia kell Jézus üzenetét. Ezért áll a gyakorlati teológia, amint azt a dolgozat címe is tükrözi, az egyház és a társadalom között.

### *A teória-praxis probléma a gyakorlati teológiában*

A gyakorlati teológia tudományelméleti problémái közül könyvünk a teória-praxis problémáival foglalkozik behatóan. E tárgykörben *Norbert Greinacher* tanulmányára hívjuk fel a figyelmet.<sup>11</sup> Greinacher a probléma legsokoldalúbb transzparatora. Tizenhét precízen megfogalmazott tézist állít fel, és fejt ki dolgozatában. E tézisek lényege a következő. Elmélet és gyakorlat viszonya az egyházban akkor problematikus, amikor az egyházban fellép az azonosság-krízis, és amikor az egyház bizonytalanává válik a maga társadalmi funkcióit illetően. Az egyház praxisának azonban soha sincs valamiféle „tisztá” teológiai elmélete. Az elmélet mindig történelmileg közvetített és társadalmilag feltételezett. Ahogyan azonban nincs tiszta

elmélet, ugyanúgy nincs elmélet nélküli praxis sem, bár lehet, hogy az elmélet nem tudatos. Ilyenkor azonban mindig fellép az ideológiai praxis. Ha a teória primátusát érvényesítjük a praxis felett a gyakorlati teológiában, ahogyan az sokáig történt és részben még ma is történik, akkor elmélet és gyakorlat között olyan viszony áll fenn, ami sem a Jézus ügyének, sem a mai egyházi gyakorlatnak nem felel meg. De ugyanilyen tévedés a praxis primátusának hangsúlyozása is, mert ez végülis a status quo stabilizálásához vezet az egyházban. Teológiai elmélet és egyházi gyakorlat egymással bipoláris feszültségben áll. Az elméletről a gyakorlatra, és a gyakorlatról az elméletre való áttérés minőségi változásokkal jár. Ahogy a teóriának minduntalan szüksége van a praxis általi verifikálásra, vagy kritikára, ugyanúgy a praxisnak is szüksége van a teória állandó transzcendentáló szolgálatára. A történetkritikai hermeneutikához, amelyik Jézus ügyét közvetíti a mai praxis számára, hozzá kell társulni egy gyakorlati teológiai hermeneutikának, amelyik a mai praxist Jézus ügyére és hagyomány-történetére építi. A gyakorlati hermeneutikára tekintettel válik különösen is jelentőssé a gyakorlati teológia a teológia egészében. Ha sikerül a kritikus egyházi praxis (önmagát felülvizsgáló praxis) és a kritikus teológiai teória bipoláris feszültségességét a gyakorlati teológia keretei között megvalósítani, akkor a gyakorlati teológia elkerülheti a deduktív receptológia szakadékát éppen úgy, mint az ideológiai alkalmazkodás buktatóját. A gyakorlati teológia, mint az egyházi praxis kritikai elmélete a társadalomban ezáltal nemcsak visszanyúl Jézus ügyére és annak hagyomány-történetére, nemcsak normatív vonatkozik az egyház jelenlegi gyakorlatára, hanem feladatának ismeri azt is, hogy az egyházi élet elmélete és gyakorlata transzcendálása által az egyház jövőjét is anticipálva átgondolja és formálja.

#### A gyakorlati teológia önértelmezése

1. Mint fentebb láttuk, már Norbert Greinacher fejtegetéseiben megjelent ez a kifejezés, hogy a „Jézus ügye” (Die Sache Jesu). S hogy itt valóban, a mai gyakorlati teológia önértelmezése szempontjából alapvető jelentőségű szempontról van szó, mutatja *Heinz Schuster* alaptétele, miszerint a gyakorlati teológia Jézus ügyének szolgálatában áll.<sup>12</sup> Jézus ügye az a kritérium, amivel az egyházban minden teóriát és praxist újra meg újra mérni kell. Amit a keresztyének gondolnak, hisznek, tovább adnak és a gyülekezetben belül kiabrázolnak, az nem lehet más, mint a Jézus ügye, ami jelenti egyrészt Jézust magát, másrészt az ő tanítványainak praxisát, amiben Jézus mint Krisztus és mint Úr társadalmilag—történelmileg aktualizálódik. A kérdés az, hogyan és mi módon történjék értelmesen és effektíven ez az aktualizálás? A gyakorlati teológia feladata erre a hogyanra nézve adni tanácsokat. Mindenesetre a kötelező tájékozódási pont a Jézus ügyének tartalma. Jézus ügye ugyanis — az ember ügye. Az ember ügye pedig Isten ügye. A gyakorlati teológia feladata, hogy a keresztyén praxist és az egyház praxisát kritikailag felülvizsgálja és konstruktív orientálja, de ne tradicionális képzetek és gondolatismák szerint, hanem az evangélium szempontjai szerint.

2. A gyakorlati teológia — az újabb önértelmezés tükrében — cselekvéstudomány. Ezt a tételt Rolf Zerfass professzor, könyvünk egyik szerkesztője, az amerikai pasztorálteológus *S. Hiltner* gondolatmenete alapján fejti ki.<sup>13</sup> Az exegéták, történészek és szisztematikusok nem az egyház praxisával foglalkoznak, ha-

nem azzal az igazoló apparátussal, amit a keresztyénség mint szociális mozgalom a maga cselekvése alátámasztására a múltban önmagából kitermelt, s mint regulációt, a jelenlegi cselekvésben is szem előtt tart. Ezt nevezi Hiltner „logic-centered branch of theology”-nak, és szembe állítja vele a gyakorlati teológiát, mint azoknak a tudományoknak summáját, amelyek közvetlenül az egyházi praxis kérdéseivel foglalkoznak, tehát egyrészt a jelenlegi egyházi cselekvés feltételeit analizálják, kérdéseket intézve a többi teológiai diszciplínához, másrészt, a hagyomány kritikailag reflektált igényeit igyekeznek érvényre juttatni az egyházi praxisban. A gyakorlati teológia tehát nem ránc hagyományozott szent szövegeket, hanem a jelenlegi keresztyén egyházi cselekvést tekint a maga kiinduló és célpontjának, s általában lesz belőle „operation-centered branch of theology”, éppen ezért azonban methodikailag a modern cselekvéstudományok analógiájára kell önmagát organizálnia. Ez először azt jelenti, hogy a gyakorlati teológia az egyház egységének szempontját kell szem előtt tartsa, s ezért fel kell ölelje a keresztyén társadalomtudományokat, egyházjogot, ökumenikát és missziótudományokat. Másodsor az egyházi praxisra, mint szóeseményre, kommunikációra kell reflektálnia, ezért kell lehetőleg foglalkoznia a valláspedagógia, katechétika, liturgia, felnőttképzés és publicisztika kérdéseivel. Harmadsor az egyházi szolgálatra, mint pasztori szolgálatra, mint az emberhez fordulásra kell koncentrálnia, s ezért kell gondot fordítania a pasztorálteológiai és valláspszichológiai kutatásra. A gyakorlati teológiának ezzel a dimenzionálásával a Krisztus egyháza az ecclesia semper reformanda elvet érvényesíti.

3. Az elmondottak után logikus, hogy a mai gyakorlati teológia magát empirikus tudománynak vallja. Ez az empiricitás Yorick Spiegel szerint<sup>14</sup> azt jelenti, hogy korunk gyakorlati teológiája a társadalomtudományi kutatás módszerének felhasználásával a mai társadalmi valóság három területével kell foglalkozzék: a) a vallásos és keresztyén életgyakorlattal, amelyik az ember szabadsága, egymáshoz fordulása, életének értelme és védeltsége szükségleteinek kielégítésére törekszik, b) azokkal az intézményesített cselekményekkel, amelyek egy egyházi kontextuson belül rendezetten és szabályszerűen állnak rendelkezésre az említett szükségletek kielégítése céljából és c) a keresztyén egyházaknak és közösségeknek azokkal a cselekményeivel, amelyeknek bizonyos struktúrákra és legitímációra van szükségük ahhoz, hogy intézményesített kínálatot nyújthassanak az emberi alapszükségletek betöltésére.

#### Módszertani problémák

A teológia történelmi tudományaival ellentétben a gyakorlati teológia még nem rendelkezik kielégítő metodikai instrumentáriummal, sem biztos módszerrel kánonnal, írja *Hennig Schröer*.<sup>15</sup> Minthogy azonban, mint fentebb láttuk, a gyakorlati teológia ma empirikus tudománynak vallja magát, szembe kell néznünk a kérdéssel, hogyan és mi módon tudja a gyakorlati teológia egy empirikus teológia igényeit betölteni? Schröer úgy látja, akkor, ha: a) a gyakorlati teológiában is sikerül érvényesíteni a fenomenológiai módszert, b) ha a gyakorlati teológia kutatómódszerére tekintettel ma az ún. neveléstudományoktól igyekeznek minél többet tanulni, c) ha a gyakorlati teológia bátran átvesszi a társadalomtudományok empirikus módszerét, d) ha a gyakorlati teológia felvázolja a kutatási terve perspektíváit is, e) ha bikonfessionális kutatóegyesületet is igyekeznek létrehozni, f) ha a kutatási információk cseréje céljából legalább egy bikonfessionális fórumot sikerül megteremtene, g) ha a valláspedagógiát sikerül

elkülöníteni a gyakorlati teológiától és h) ha sikerül egy sereg új kutatási területet bevonni vizsgálódása körébe.

A Schröer által felsorolt feltételek közül könyvünk részletesen foglalkozik a társadalomtudományi kutatás módszerének leírásával. Yorick Spiegel alapos, szinte minden lehetséges szempontra kiterjedő dolgozata felsorolja e módszer főbb jellemző vonásait.<sup>16</sup> Ezek a következők: egyházi statisztikák elemzése, közvélemény-kutatás, távolodó és közeledő megfigyelések, intenzív interjú, tartalomanalízis, csoportdiskusszió, szociometria, kísérletezés, akciókutatás, kommunikáció-kutatás.

A gyakorlati teológia módszerének ilyen körülírása szükségszerűen vezet el a gyakorlati teológia és rokontudományai, továbbá a gyakorlati teológia és az ún. humán tudományok kapcsolatának vizsgálatához. Könyvünk szerzői rokontudományok alatt értik a szociáletikát, egyházjogot, ökumenikát és a missziológiát. Humán tudományok alatt pedig a filozófiát, lélektant és pszichoterápiát, magatartás-kutatást, a szociológiát, a futurológiát, nyelvanalízist és orvostudományt. Sajnos, könyvünk ide vonatkozó gazdag anyagának még dióhéjban való ismertetéséről is le kell mondanunk, annak érdekében, hogy legalább egy futó pillantást vehessünk a gyakorlati teológia rész tudományai jelenlegi problémáiról írott eszméltető dolgozatok tartalmába.

#### *A gyakorlati teológia rész tudományainak mai legfőbb problémái*

1. A mai homiletika helyzetének jellemzését Jürg Kleemann<sup>17</sup> ezzel a mondattal kezdi: „Miközben a prédikátorok templomai ürülnek, aközben könyvespolcuk egyre inkább telnek meg homiletikai irodalommal”. Ez a gazdag homiletikai termés azt jelzi, hogy fordulat történt a homiletikában. A sokáig egyeduralkodó barthi homiletika, ami „drasztikusan” (!?) a bibliai és egyházi igehirdetés teológiájára redukálta a homiletikát és ország és felekezeti határokon átnyúlva a teológiai tudomány paradigmájává lett, elveszítette normatív jelentőségét. Az új homiletika az empiria felé fordult, s a prédikációt nem misztériumnak tekinti csak, hanem mindenekelőtt empirikusan megragadható, vizsgálható tárgynak. Ezért a mai homiletika nem dogmatikái, hanem kommunikáció-szociológiai szempontból vizsgálja a prédikáció eseményét.

2. A liturgikai helyzet — Peter Cornehl<sup>18</sup> megítélése szerint — jelenleg áttekinthetetlen, ellentmondásos. Egyrészt az istentisztelet-látogatás folyamatosan esik vissza. Ezen a helyzeten semmit sem változtattak az utóbbi évek reformtörekvései. A szabályszerű vasárnap délelőtti istentisztelet elveszítette integráló erejét. Másrészt viszont világviszonylatban egyre élénkebb érdeklődés mutatkozik az ún. élő liturgia iránt. Ökumenikusan nézve a helyzetet azt mondhatnók, kísérleti fázisban élünk, amikor politikai istentiszteletekkel, liturgikus éjszakákkal, csoport-úrvacsorákkal, a meditáció, a játék, az ünnep újrafelfedezésével kísérleteznek. Jelenleg az istentisztelet jelenségének mélyenszántó funkció- és struktúráváltozását éljük át. Ezért a jelenlegi liturgikus praxis egy olyan elméletet kívánna, amelynek a megváltozott liturgikus helyzetet a maga komplexitásában ragadná meg, s felelne az istentisztelet értelmének és formájának kérdéseire a társadalomban. Sajnos a gyakorlati teológia egyik felekezetben sem tud pillanatnyilag ezzel a feladattal megbirkózni. A jelenlegi szituációban négy kérdést kell sürgősen megválaszolni: a) hogyan magyarázható a liturgika jelenlegi elesettsége? b) az utóbbi idők mely módszertani és tar-

talmi kutatásai tűnnek gyümölcsözőnek az újratájkózódás szempontjából, c) van-e a teológiai elméletképzésnek olyan kerete, amelybe az új kérdések és részfeleletek beilleszthetők? és d) milyen prioritás lehet a kutatás és organizáció számára mindebből levezetni a következő évek munkájára tekintettel? Azt mindenesetre szem előtt kell tartani, hogy az istentisztelet társadalmi kommunikáció. Tehát, bizonyos meghatározott mozdulatok, magatartásszabályok, cselekmények, és nyelvesemények összefüggéséből áll, amelyek kognitív és affektív információkat közölnek, s amelyeknek megfejtése bizonyos előfeltételekhez kötött. H. D. Bastian ösztönzésére a hatvanas évektől kezdve korunk liturgikájában is megfigyelhető az általános jel-elmélet és kommunikáció-kutatás szempontjainak és eredményeinek alkalmazása, az istentisztelet szociálpszichológiai problémáinak kutatása. Szerzőnk végül is azzal a javaslattal zárja helyzetjelentését: állítsuk vissza ökumenikusan az istentisztelet schleiermachierti értelmezését, hogy ti. az istentiszteletben az egyház bemutatató, kiábrázoló cselekvése megy végbe, és pedig úgy mint — mai nyelven szólva — „a keresztyén tapasztalat nyilvános szimbolikus kommunikációja a bibliai és egyházi hagyomány médiumaiban, és pedig tájékoztatás, kifejezés és megerősítés céljából.”

3. A mai katolikus lelkigondozás célját Richard Riess<sup>19</sup> az újabb amerikai pasztorál-teológusokat, Hiltner, Clebschet, Jaeklet követve így határozza meg: gyógyítani, mellé állni, vigasztalni, megbékíteni. A lelkigondozói tanácsadás legfőbb segítsége az önmagán való segítségre és az önmagáért való felelősségre való eljuttatás. A lelkigondozást a maga didaktikus, emancipatorikus, kathartikus és terapeutikus célkitűzése alapján úgy kell felfogni, mint egy médiumot az ember nagykorúsága felé vezető úton. Sőt, szabad úgy értenünk, mint az egyik integráns részét mindazoknak az egyházi és szekuláris fázisoknak, amelyek a Jézus Krisztus evangéliumából eredően a szorongástól és függőségtől való megszabaduláshoz kívánnak hozzájárulni és autentikus módon az ember és a mai társadalom szabadságának kiszélesítésére törekcsenek. Az emberek kétféle krízisben élnek. Természetes krízisekben, amit az élet mindennapi folyamata hoz magával: születés, elválás, pubertás, partnerkapcsolatok, házasság, nevelési problémák, az élet delelője, klimax, öregség, halál. Másrészt azonban ún. akcidentális krízisekben, amelyek a váratlan sorsfordulatokban köszöntenek be: betegség, válás, gyász, baleset, hivatásbeli elkedvetlenedés. A konfliktusoknak és kríziseknek ez a különbözősége az egyházi tanácsadás formáinak és funkcióinak gazdagságát kívánja meg. A legfontosabb területek: az alkoholisták és kábítószeresek rabjainak gondozása, a házassági, nevelési és családi tanácsadás, klinikai lelki-gondozás, az életuntak lelkigondozása, szabadult foglyok rehabilitációja és a telefon-lelki-gondozás. A funkciók és formák különbözősége ellenére is három probléma közösnek mondható: a) a tanácsadó személyiségének jelentősége a tanácsadás folyamatában, b) az interakciók és kommunikációk jelentősége és ezek kommunikációi és c) a tanácsadás eseményének mint különböző fázisokból álló folyamatnak a jelentősége. A lelkigondozói kommunikáció az evangéliumot kell közvetítenie.

4. Miként a liturgikai helyzetet, ugyanúgy a vallásoktatás helyzetét is erősen bonyolultnak látja könyvünk. Dietrich Zillesen<sup>20</sup> szerint, aki ma a vallásoktatás kérdéseivel kíván foglalkozni, több lehetőséget is lát maga előtt. Az egyik a különböző elméleti diskussziók követeése és az azokban való részvétel. A másik a különböző segítőanyagok, modellek, tankönyvek, tantervek

és irányvonalak elemzése. Harmadszor a tanulók vallásoktatás-elméletének teológiájának, a tanítók teológiájának empirikus kutatása. Bár — írja Zillesen — erősen vitatható, hogy ezen az úton megközelíthető-e a vallásoktatás valósága. A helyzet bonyolultságát jól tükrözi a vallásoktatás megalapozásának problémája. A mai argumentáció hivatkozik teológiai kritériumokra (P. Tillich), szociológiai—vallásszociológiai elméletekre (P. L. Berger, Th. Luckmann, K. W. Dahm), társadalomtudományi és lélektani impulzusokra (E. H. Erikson), vallástudományi szempontokra és anthropológiai felismerésekre (H. Roth), társadalom-filozófiai elméletekre (J. Habermas), pedagógiai irányvonalakra (Mollenhauer, Blankertz) és iskolaelméleti alapokra (Th. Wilhelm). Zillesen mint végeredményt szűri le: ma a vallásoktatás a maga feladatait csak úgy tudja betölteni, ha kommunikációs közösséggé válik tanuló és tanár között. Nem elég tehát, ha tudományos valláspedagógia felveszi az empirikus módszereket. A praxisban érdekelt feleknek, tanároknak és tanulóknak egyaránt figyelniük kell a maguk beállításának, elvárásainak és tapasztalatainak empirikus kutatási eredményeire.

5. A gyakorlati teológiának ma virágzó tudományágává lett a *diakónia-tudomány*. E tudományterület fő problémáit könyvünkben Arnó Hollweg, a Theologie und Empirie c. világviszonylatban figyelmet keltett mű szerzője foglalja össze. Tanulmányának különösen a bevezető részét tartjuk említésre méltónak. Hollweg szerint a diakóniai praxis tudományos megközelítésének a kérdései olyan ismeretelméleti és teológiai problémákhoz vezetnek, amelyekről eddig alig esett szó a gyakorlati teológiában. Diakóniai ill. karitatív praxis alatt egy korporatív segítő-cselekedet folyamatát kell érteni, mégpedig ekkleziológiai összefüggésben, mivel a keresztyén ember hite által mindig tagja Jézus gyülekezetének. A korporatív segítőcselekvés csoportspeciális vonatkozásokat mutat. Tehát empirikus—antropológiai tartalma is van. Ugyanakkor azonban teológiai probléma is, hiszen a diakóniai praxis mindig a keresztyén hit praxisa is. A diakónia-tudomány mivel teológiai tudomány, rá van utalva a humántudományokkal való dialógusra is, hogy a maga szociális praxisáért kritikailag is felelős legyen. Ebből következik, hogy a diakónia-tudománynak a genetikus ismeretelmélet és módszer logikai eszköztárával kell dolgozni. A genetikus módszer mindig az empirikusan megragadott valóságból indul ki s megkísérlé azt a maga összefüggésében megérteni. A diakónia-tudomány számára használhatatlan a kauzális módszer. A kauzális és genetikus metódus közötti leszámolás a tudományelméletben a diakónia-tudomány ismeretelméleti alapproblémái közé tartozik. A kauzális tudományelmélet a tárgyak metafizikájával foglalkozik, ahelyett, hogy azok történelmi—szociális előfordulásait elemezné és értelmezné. A genetikus módszer ezzel szemben az élő valóságokat a maguk összefüggéseiben ragadja meg és a kölcsönhatásokban. Ez a Biblia valóság-értelmezésének felel meg.

Így megragadva a diakóniai cselekvés nemcsak felelet az igében és sákramentumban szóló igehirdetésre. Az igehirdetést sem lehet csak a hitre, a diakóniai cselekvést sem a szeretetre visszavezetni minden további nélkül. Mindkettő a hit bizonyossága, azé a hité, amely a szeretet által munkálkodik. A hit nem úgy előzi meg a szeretetet, mintha ez utóbbi csak mint kevésbé fontos járulna az előbbihez, úgy hogy a diakóniai bizonyágtétel hiányozhat is. Hit és szeretet egymást kölcsönösen feltételező viszonyban vannak, mint ahogyan a hitet magát az Isten szeretete hívja életre s ugyanakkor meg a hit előfeltétele az Isten szeretete tapasztalásának. A diakóniában ill. a karításban tehát a

hit szeretetben való testetöltéséről van szó, az inkarnációról történelmi értelemben.<sup>21</sup> Az így értett diakónia egy, ma fontossá lett dimenziója a politikai diakónia, amikor is már nem az a probléma, hogyan és mi módon segítsünk azon a bizonyos szerencsétlenen, akit a Jeruzsálemből Jerikóba vezető úton véresre vertek a rablók, hanem az, hogyan és mi módon tegyük biztonságossá a Jeruzsálemből Jerikóba vezető utat?<sup>22</sup>

## A gyakorlati teológia didaktikus problémái

A gyakorlati teológia definíciója és didaktikája feltételezik egymást. Minden definíció tartalmaz didaktikus konzekvenciákat és minden didaktika defintorikus impulzusokat, kezdi Manfred Josullis a gyakorlati teológia oktatásának kérdéseivel foglalkozó dolgozatát.<sup>23</sup> Ennek az indításnak megfelelően alapvetésül megadja a saját gyakorlati teológiai definícióját: A gyakorlati teológia az evangélium praxisának elmélete az egyház által a társadalomban. Mit jelent ez a definíció a gyakorlati teológia célja, tartalma és szervezési kérdései szempontjából?

A gyakorlati teológia célja először az, hogy ismereteket adjon az evangéliumnak az egyház által a társadalomban megvalósuló jelenlegi praxisát illető elméletekről, problématerületekről és kérdésekről. Azaz, adjon bepillantást a jelenlegi egyházi valóság történelmi dimenzióiba (pl. a paróchiális rendszerbe), a jelenlegi egyházi valóság társadalom-lélektani funkciójába (kassualpraxis), a jelenlegi egyházi valóságot illető teológiai elméletekbe (pl. a hivatás-értelmezésbe).

A gyakorlati teológia célja azonban az is, hogy kifejlessze a hallgatókban az evangélium egyház által megvalósuló társadalmi praxisa módszeresen végzett elemzésének a képességét. Képességet: a jelenlegi egyházi praxis történelmi dimenziói megragadásának módszeres eljárásához. Képességet: az egyház társadalmi valósága, társadalom-lélektani funkciói megragadásának módszeres eljárásához. Képességet: a jelenlegi teológiai elméletek és egyházi praxis hatása ill. hatásatlansága módszeres felméréséhez.

De ugyancsak a gyakorlati teológia feladata kifejleszteni a képességet a jelenlegi egyházi praxis megítélésére. Képességet: a különböző empirikus tények összekapcsolására. Képességet: az elméleti és az empirikus—analitikus eredmények összekapcsolására és képességet: a társadalom-tudományi és bibliai—teológiai adatok egybehangolására.

Végül ugyancsak a gyakorlati teológia feladata a jelenlegi egyházi praxis konstruktív formálása. Azaz: a) a szociális változások folyamatát illető felmérések közvetítése, b) a módszerei procedúrák megújuló követelése és c) a strukturális reformok, csoportfolyamatok, terapeutikus eljárások fokozása és tervezésének a képessége.

Hogyan válasszuk ki és osszuk fel a gyakorlati teológia *tartalmát*? A jelenlegi gyakorlati teológia a paróchiális lelkesítői szolgálat fő feladatai szerint ágazik el: a prédikáció, az istentisztelet, a vallásoktatás, a lelki gondozás fő ágaira. Azaz, még mindig a hagyományos, pásztorális teológia szempontjai szerint. Ennél a felosztásnál azonban érintetlenül maradnak: az egyes gyülekezeti csoportokban végzett lelkesítői munka, az egyes gyülekezeti csoportokban más gyülekezeti szervek által végzett tevékenység, a paróchia határain túlra nyúló tevékenység (publicisztika) és a paróchián túli speciális munkacsoport (egyházvezetőség) tevékenységének a kérdései. Lehetne végezni felosztást a különböző társadalomtudományi módszerek, sőt a kommunikáció típusai szerint is. Lehetne különböztetni egyoldalú kom-

munkációs folyamatok (prédikáció, publicisztika) és az ún. dialógikus kommunikációs formák (pl lelki gondzás) között. Mindenesetre meg kell állapítani, hogy kielégítő felosztást a gyakorlati teológia tartalmát illetően mindezekig még nem sikerült létrehozni. Egy tervezetnek, amelyik a legmesszebbmenő elismerésre számít, feltétlenül egyesítenie kell az egyházi praxis funkcióterületeit és kommunikáció-típusait az empirikus társadalomtudományok különböző módszereivel és pedig oly módon, hogy az egyház minden tevékenységi területét és tevékenységi csoportját úgy fogja fel, hogy e tevékenységnek és csoportoknak a társadalom egésze valódiságához való viszonyát képes legyen felfedni és az egyházi praxis céljait és szervezési formáit kritikailag—teológiaiilag reflektálva megérteni.

Mik a gyakorlati teológia speciális feladatai? Szerzőnk szerint mindenekelőtt egy ún. módszertani szeminárium, vagy proszeminárium létrehozása, amikor is pl. meg kell ismertetnünk a prédikáció kommunikációs feltételeit a hallgatókkal. Továbbá, egy tematikus szeminárium megalkotása, amikor is behatóan kell foglalkoznunk a kauzáliákkal. Végül pedig egy projektumok szerinti szeminárium megszervezése, amikor is pl. olyan kérdésekkel kell minél behatóbban foglalkozni, mint a prédikáció vázlata!

Dr. Boross Géza

1. Wolfhart Pannenberg, Die Praktische Theologie im System wissenschaftlicher Theologie. in: ThPr 1974: 7. kk. — 2. Gerhard Sauter, Beobachtungen und Vorschläge zum gegenständlichen Verständnis von Praktischer und Systematischer Theologie. in: ThPr 1974: 19. — 3. Martin Honecker, Aufgabe und Funktion der Praktischen Theologie — aus der Sicht des Systematischen Theologie und Sozialethik. in: ThPr 1974: 27. — 4. Heinrich Ott, Techné und Epistémé — Funktionen Praktischer Theologie. in: ThPr 1974: 33. — 5. Fritz Buri, Intellectus querens fidem — Systematische und Praktische Theologie in gemeinsamer Suchbewegung. in: ThPr 1974: 36. — 6. Christof Bäuml, Praktische Theologie — ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? in: ThPr 1974: 72. — 7. Hans Dieter Bastian, Praktische Theologie und Theorie. in: ThPr 1974: 85. — 8. Walter Neidhart, Aspekte der Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen. in: ThPr 1974: 97. — 9. Gert Otto, Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. in: ThPr 1974: 105. — 10. Alois Müller, Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft. in: Praktische Theologie heute: 15. kk. — 11. Norbert Greinacher, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie. uo.: 103. — 12. Heinz Schuster, Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu. uo.: 150. — 13. Rolf Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. uo.: 164. — 14. Yorick Spiegel, Praktische Theologie als empirische Theologie. uo.: 178. — 15. Henning Schröer, Forschungsmethode in der Praktischen Theologie. uo.: 206. — 16. Yorick Spiegel, Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie. uo.: 225. — 17. Jürg Kleemann, Predigt. uo.: 430. — 18. Peter Cornehl, Gottesdienst. uo.: 449. — 19. Richard Riess, Seelsorgerliche Beratung. uo.: 464. — 20. Dietrich Züllessen, Religionsunterricht. uo.: 486. — 21. Arndt Hollweg, Diakonie und Caritas. uo.: 500. — 22. Heinrich Missalla, Politische Diakonie. uo.: 512. — 23. Manfred Josuttis, Zur Didaktik der Praktischen Theologie. uo.: 554. kk.

## Egyház a szabadságharcban III.

### A Kárpátoktól Világosig\*

A magyar polgári forradalom és szabadságharc utolsó szakaszát — a cári intervenciótól a világosi fegyverletételig — úgy elevenítjük fel, hogy a végső küzdelmek menetében megkeressük a szabadságharc sorsát megpecsételő nagyhatalmi érdekszövetséget, feltárjuk a Szatmár megyei honvédek és a cári csapatok előőrsének első ütközetét a duklai hágó körzetében, végigkísérjük visszavonulásukat az ország délkeleti részéig, végül beszámolunk a fegyverletételt követő fogság első napjairól. A szabadságharcokori prédikációs irodalmat érintve, idézünk néhány részletet Bartha Mór volt gacsályi lelkész imáiból és emlékbeszédeiből, aki mint kortárs, élményeiből ismerte a szabadságharc eseményeit.

### Az intervenció előzménye

A szabadságharc bukása, vele népünk sorsa a tavaszi hadjárat megkezdése előtt eldőlt, amelyet már a debreceni detronizálás sem befolyásolhatott. Az események kezdetét keresve vissza kell mennünk az 1832. évig, amikor a „forradalmaktól egyképp óvó Ferenc császár és Miklós cár... megújították egymás közt a Szentszövetséget; és az utóbbi ígéretet tett, hogy minden veszélytől megóvja a Habsburg birodalmat.”<sup>1</sup> A cár ezt az ígéretét 1849. május 9-én megerősítette és ekkor „nyilvánosságra hozott kiáltványában tudatta az európai közvéleménnyel, hogy Ausztria segítségére siet”.<sup>2</sup> Varsóban Ferenc József megállapodott a cárral, hogy szükség esetén kétszáz ezer főnyi orosz haderő siet az osztrákok támogatására. E készséges segítség elfogadását Bécs addig halogatta, míg teljesen nyilvánvalóvá vált saját katonai erőinek elégtelensége. I. Miklós, aki a lengyel forradalom bázisát látta a magyar szabadságharc erői-

ben, több alkalommal készen állt a fegyveres beavatkozásra. Bem tábornok januári sikerei Urban üldözésekor, előnyomulása a bukovinai Dorna-Vatraig (1849. I. 5.), az üldözés lehetősége Campulungig, megkísértette a tábornok tisztkarát a megszállt lengyel területek felszabadítására. Ezt, az akkori erőviszonyok közt irreálisnak mondható ötletet, Bem határozottan visszautasította és a Borgói-hágón visszatért Erdélybe. A magyar szabadságharc győzelme esetén a lengyel forradalom megújulásának lehetősége Miklós cárt is foglalkoztatta, ezért igyekezett Európa forradalmi bázisát, a magyar szabadságharcot gemsemmisíteni. Az orosz cári 204 ezer, az osztrák császári 166 ezer emberből álló hatalmas túlerővel szemben a magyar hadvezetőség csak 173 ezer gyengébben felszerelt sereget tudott felvonultatni. Nyilvánvaló, hogy ez a magyar ellenállás győzelmet nem hozhatott, csak a végső vereséget késleltette. Hiába tiltakoztak az intervenció ellen az orosz demokraták: Csernisevszkij és Herzen, a cár nem változtatta meg döntését.

A debreceni kormány a gyorsított kiképzésben részesített első honvéd vadászrezdét,<sup>3</sup> a készülő beavatkozás ellensúlyozására már 1849. húsvétján útnak indította a turiametetei vashámor védelmére. Ez a jól felszerelt erővel szembeni óvintézkedés még a helyőrségi feladat ellátására sem bizonyult megfelelőnek. A galíciai határon ekkor még nyugalom volt, de a magyar hadvezetőséget aggasztotta az a tény, hogy a várható invázió tervéről, helyéről és idejéről, főleg a felvonulandó erőkről nem tudtak semmit. Nem volt más lehetőség, mint a rendelkezésre álló magyar erőkkel végigportyázni az északi hágókat és felvonulás közben újabb erőket toborozva, lezárni a Kárpátok szorosait. Szerencsére a Turiametete, Verecke, Uzsok, Ungvár, Eperjes, Zboró, Bártfa vonalon nem találkozott nagyobb ellenforradalmi erővel.

\* A tanulmány első része az 1973/3-4. a második része az 1974/5-6. számunkban jelent meg.

## Szatmár megyei honvédek a duklai hágóban

### A lófalvi tábor

Bártfán keresztül a duklai szoros irányába menelve *Lázár Vilmos* hadosztályparancsnok vezénylete alatt, a Szatmár megyei honvédek az útközben toborzott legényekkel megérkeztek a lófalvi táborba.<sup>4</sup> Az osztály két századból állt, őrnagya *br. Onachten*. A második század parancsnoka *Gulácsy Imre* kapitány, helyettese *Sipos* főhadnagy, beosztottja *Opris* fővadász. A lófalvi táborban kb. négyezer embert összpontosított a hadvezetés, amely a vadászosztályon kívül honvédegyalogságból állt „...köztük a Mórnál. *Percel Mór* által elvesztett, de maradványából kiegészített *Zrínyi-zászlóalj*.”<sup>5</sup> A gyalogság mellett beregi és szabolcsi szabadcsapatbeli önkéntes lovasok és egy háromfontos ágyúüteg tüzerekkel erősítette a hadosztályt. Ez az erő részévé vált annak a felvidéki IX. hadtestnek, „amelynek vezetését *Dembinski* lemondása után *Wisocki* tábornok vette át, a maga 17 ezer emberével képtelen volt ellenállni *Paszkievics* kilencszerte erősebb seregének.”<sup>6</sup>

A lófalvi táborban uralkodó hangulatról *Bartha Mór* így ír: „...mind-mind lelkesült magyarok bizalommal tekintettünk mindnyájan a különben is rokonszenves hadosztályparancsnokra s elszántan vártuk az ellenséget.”<sup>7</sup> A kielégítőnek mondható élelmezés előbb *Bártfáról*, a duklai szoros elfoglalása után *Eperjesről* történt. A közeli *Bártfáról* a piaci árusok élelmet és italt vihettek a táborba, a katonák a zsoldot helyben elkölthették, ezzel az ellátást bőségesé tették. A különböző pontokon felállított őrszolgálat és a felderítés *Zboróig* a gyalogság, azon túl a határig a lovasság feladata volt. A szorosok felé irányított, páronként felállított ágyúk fedezete éjjel nappal éber őrködést kívánt. A duklai szoros torkában, a a klisói állásos korcsmánál állandó lovas őrszolgálat volt, az úton pedig gyalog- és lovascsapatok cirkáltak.

A feszült várakozás idejére esett pünkösöd. A tábori istentisztelet a protestánsok számára a szabadban, a 37. dicséret: *Jövel Szentlélek Úr Isten... élénklésével* és úrvacsorával történt. A római és görögkatolikusok részére lombsátor alatti oltáron misét szolgáltattak. „Volt hát még közvallásos lendületre is alkalmunk, ami ezen a tót nemzetiségi vidéken jótékony hatással volt ránk s megnyugtatóst keltett a ránk várakozó bizonytalan sorssal szemben” — írja *Bartha Mór*.<sup>8</sup> A vasárnap tábori istentiszteletekről emlékirataiban nem tesz említést.

### Az első cári-orosz támadás

*Paszkievics* tábornagy parancsnoksága alatt felvonuló cári csapatok a duklai hágón, a *Hernád* völgyén törtek déli irányba 118 ezer emberrel. A II. hadtest *Kuprijanov* lovassági tábornok, a IV. hadtest *Cseodajev* gyalogsági tábornok parancsnoksága alatt.<sup>9</sup>

1849. június 19-én a bártfai szorosban a szabolcsi honvédek voltak őrségen. „A tábori élet korán reggel — úgyszólván — hajnalban kezdődik. Századunk éppen nem volt szolgálatban. Jókor faszoltunk 5 napi zsoldot; hús, bor illették; kiosztottuk a legénységnek; a mindennapi pörkölt hús, nemcsak elkészült, hanem el is fogyasztottuk; megittuk rá a kitűnő hegyaljai messzely bort s valami időtöltés után néztünk. Persze az evés-ivást lehetett volna folytatni a tábori piacon, de a végzett jó étkezés után ez felesleges lett volna s máskor is csak délután, amikor a rendes étkezésből már ejtődünk s gyakorlatból vagy

szolgálatból haza jöttünk, szoktuk ezt a piaci mulateozást tenni... Egy gyalogsági dobot kerítettünk kártyaasztalnak, a huszárnyergek pedig ülőhelyül szolgáltak... kártyázáshoz fogtunk. Alvadásztársam mikor már elvesztette mindkét forintját s egészen megkönnyebbülve felállott, nyújtózott *Bártfa* felé fordulva... elkiáltja magát alvadásztársam *Rád Imre* lengyel fiú: aha moszkó! Felugráltunk mind s láttunk egy versenyfutást: két szabolcsi szabadcsapatbeli lovas futott örült sebességgel, utána két pikás muszka lovas szintúgy; de be nem érhatték a mi lovasainkat; az üldözéssel azonban nem hagytak fel, míg meg nem látták az út két oldalán felállított két ágyúkat... ezeket meglátva visszafordultak... A két szabolcsi is leadván az *Andrássy* kapitányuktól küldött hírt: *Hamar segítséget — gyalogságot!* — a tüzereknek, rögtön visszafordultak s kergették a két muszkapikást azon az úton, amelyen ezek őket — vissza. Egy tüzer altiszt jött is a segílyt sürgető üzenettel, de már akkor... ki-ki fegyverét kapva sorakozott, úgyhogy alig öt perc alatt az egész tábor készenlétben állott. *Lázár* brigadéros a segílysürgetést véve parancsot adott a *Zrínyi-zászlóalj*nak, hogy vonuljon a bártfai szoros torka felé, ahol lehet a veszély, mert ott voltak, vagy vannak is a szabolcsiak őrségen.” (46. l.)

A felvonulás *Lázár Vilmos* hadosztályparancsnok irányításával megkezdődött. Elöl meneteltek a vadászok, nyomukban a *Zrínyi-zászlóalj*. A 2. vadászszázad első szakaszát *békési Kiss Imre* főhadnagy parancsára *Szalay József* alhadnagy vezette először rendes, aztán futólépésben. A cél a duklai szoros torkában levő klisói korcsma, amely a lófalvi táborától kb. három km távolságban volt. Az út mellett elhelyezett ágyúk egyikénél *Baty* debreceni, másiknál *Frenczel* sárospataki diákok szolgáltak mint tüzerkáplárok. A mély és szűk völgyben fekvő *Kliso* község fölött *Szalay* felderítésre küldte *Bartha Mór* alvadász parancsnoksága alatt *Halász Bálint* és *Veres János* őrvezetőket. A klisói korcsmán innen mintegy hatvan lépésnyire az utat elállták a szabolcsi lovasok *Andrássy* kapitánnyal, farkasszemet nézve a korcsmánál rendezkedő orosz lovasokkal. A két arcvonal között szakadék, rajta híd, mögötte 20—25 méternyire beláthatatlan tömegű orosz lovasság. *Bartha* járőrparancsnok jelentve a vadászok érkezését, *Andrássy* kapitánytól nyomban parancsot kapott az előnyomulásra. Az első lövések eldördültek, a csekély távolság miatt az eredményt jól lehetett látni: egy halálos áldozat, egy karlövés, a harmadik egy tiszt halála — mindhárman oroszok. Ezalatt a vadászszakasz is megérkezett, sorakozva átfogta az országot, *Szalay* hadnagy átadta a vezénylest *Bartha* alvadásznak, aki további előnyomulásra adott parancsot. Az orosz katonák ekkor még nem támadtak, de még a tüzet sem viszonzták. A támadást vezető *Bartha* alvadász szerint lassú hátrálásuk célja az lehetett, hogy a kis magyar vadászszakaszt becsalják a balszárnyon álló deszkaépület mögé, ahonnan ki-rohanva két tűz közé szorítják a magyar előőrsöt. Ez a csel azzal hiúsult meg, hogy a deszkaépület találatot kapott, a benne rejtőző oroszok a hátsó kapun menekültek, így a magyar vadászok elkerülték a bekerítést. E kezdeti sikerek után elhangzott a rohamra indító téves vezényszó és feltűzött szuronyokkal az orosz lovasságra támadtak. A harmincegy főből álló szakaszt az orosz lovasság percek alatt szét-szórta, ugyanis egy-egy magyar vadászra 15—20 orosz lovas jutott. Ebben a támadásban *Bartha Mór* is megsebesült, élete csodával határos módon megmaradt. Itt tanúsított magatartásáért fővadászává léptették elő.

A szabolcsi lovasok látva a veszélyt nem támadtak s ki-ki magára maradva védekezett ahogy tudott. A nehéz helyzetet Kiss Imre főhadnagy enyhítette, aki *Herglotz* alhadnagyot csatárláncban a jobb oldali magaslatra küldte, onnan oldaltámadással kiszabadította vadásztársait a biztos halálból. E váratlan oldaltámadás láttán a cári csapatok rövid időre visszavonultak.

A Bartha Mór által vezényelt első vadász-szakaszból súlyosan sebesült tizenhárman, könnyen kettő, meghalt három vadász. A többi szakasz vesztesége ismeretlen. A cári csapatok vesztesége hetvenkét halott.

### Visszavonulás

A duklai orosz előrenyomulás Hertnek felé kerülve a magyar sereg hátbatámadásával folytatódott. Ezért az úton *Raszlavicz-Kapivárnál* az eperjesi sáncokba nem vonulhattak be, ezért *Lázár Vilmos* mellékutakon, a kapivári hegynyakon át, vonult vissza.

A Bártfa feletti magas hegyről a cári előőrsök megfigyelték, hogy a lófalvi magyar tábor felé csak nagy veszteségek árán törhetnének előre, ezért megosztották seregüket. Egyik részét *Kisszebennek* irányították, másik felével a lófalvi tábor figyelmét magukra vonva, lekötötték a magyar erőket. A nagy veszteség kockázatával járó támadás helyett így kerítették be a lófalvi tábort, egyben elvágva a visszavonulás útját.

A duklai szorosban megsebesült *Bartha Mórt* *Kapivárnál* át az eperjesi kórházba szállították, ahová este megérkeztek a *Kisszeben*nél sebesült huszárok is. Ők a Bártfa felől özönlő cári sereggel ütköztek meg. *Kisszeben* felől nem várt támadást a magyar hadvezetőség, nem is építettek védelmi vonalat, ezért a *Kapivár* irányába húzott sáncokat is fel kellett adniuk. Ekkor már *Eperjes* elfoglalása huszonnégy órán belül várható volt, mert a *Kisszeben* felől akadálytalanul nyomuló orosz sereg előtt — tekintettel a bekerítés veszélyére —, az eperjesi sáncokat is feladták. A vidéket védő magyar sereg csak ötöde lehetett a délre törő orosz seregnek. Ezt a túlerőt a szigorú fegyelmű jellemezte, nem is beszélve a jobb felszerelésről. A magyar hadvezetőség célja ekkor már csak a feltartóztatás, ezzel együtt az időnyerés lehetett, hátha történik valami...?

A csapatok folytatták előnyomulásukat, a honvédek visszavonultak a lemesí erődítményekhez. A sebesülteket *Eperjesről* *Kassára* szállították, ott új sebkötést kaptak. A *Hernád* melletti csatából szállított sebesültek hozták a hírt a kórházban fekvőknek, hogy a hidat a *Bocskay-huszárok* két ágyúja védte volna, ha az orosz lovasok megérkezésekor, ellenállás nélkül, gyorsan vissza nem vonultak volna. Legnehezebb helyzetük a vadászoknak volt, akik a lovasrohammal szemben szinte védtelenül álltak. Kis csoportokba tömörülve igyekeztek közelebb érni egymáshoz, hogy biztosabban állják a lovasok rohamát. Ez a taktika csak néhány századnál vezetett eredményre, az egymástól távol harcoló csoportokat a túlerő szétverte, vagy beszorította a *Hernád* vizébe. A 2. vadászosztály nem vett részt ebben az ütközetben, de a másik két védekező osztályt megtizedelte a nagy számú lovaság. Az életben maradt vadászok nyakig gázolva a *Hernád* vizében, nagy veszteségek árán, mint utóvéddek biztosították a főszereget visszavonulását.

*Kassáról* a sebesülteket tovább szállították *Miskolcra*. A magyar sereg ekkor még *Kassa* tájékán tartózkodott, de ezen a frontszakaszon nem volt nagyobb ellenállás *Miskolcig*, illetve a *Görgeyvel* való

egyesülés után *Gesztelyig*. Közben a kolera súlyosbította a helyzetet, a 2. vadász századból *Forrón* meghalt *Makkosi* és *Opris* fővadász. A sebesültek *Miskolcon* csak rövid pihenőt tartottak s nyomban *Gyöngyös—Hatvan—Gödöllőn* át *Budapestre* szállították őket, ahol az *Üllői úti* kaszárnyába helyezték el a szállítmányt. A *Kárpátok* áttörése után a vadászszázad beolvadt a *Kmetty-brigádba*.

Az osztrák csapatok közeledtével *Budapestre* a gyógyult betegeket két hefi kezelés után a dunai hajókon *Fektőre*, onnan *Kalocsára* szállítva, az érseki palotában szállásolták el.

Ebben az időben a szabolcs—szatmári szabadságharcosok nem tájékozódhattak a magyar sereg stratégiai helyzetéről. Annyit azonban bizonyosan tudtak, hogy az állandó kiürítés, Pest elhagyása, a folytonos visszavonulás a szabadság megsemmisülésének szomorú közeledtét jelzi. *Kalocsáról* *Bajára* irányításuk is az osztrák—orosz erők szorítását érezte. *Baján* ekkor a XII. *Nádor-huszárezred* állomásozott. Az ezredet *jász-kunokból* egészítették ki, tulajdonosa a *palatinus*, mint *jász-kun* főkapitány volt. Az ezred csakhamar *Szabadkán* át *Szegedre* vonult, ahol már elkészített ágyúállások várták az ellenséget. Ez is azt a feltevést erősítette, hogy a hadvezetőség a hadsereget *Szeged* térségében koncentrálja s ott nagy csata készül. Az osztrák—orosz sereg *Haynau* vezénylete alatt legalább százötven ágyújával olyan túlerőnek bizonyult a mi 40—50 ágyúnkkal és negyven-ötvenezer emberünkkel szemben, hogy a *Tisza* jobb partján nem volt tanácsos elfogadni a csatát — „átvonultattak hát *Szegeden*, *Újszegeden* át a bal partra, el a felégetve levő *Szóregig*, ott vártuk be az osztrák sereg *Tiszán* átvonulását, ami a mi gyenge ágyú védelmünk dacára mihamar és teljesen meg is történt.”<sup>10</sup>

### A szegedi csata

A két első nap látványos eredményt nem értek el az osztrákok. Mindkét fél parancsot adott az ágyúzásra. A magyar tüzérség az osztrákok tiszai átkelését igyekezett megakadályozni. A lovasság feladata a tüzérség és gyalogság zavartalan visszavonulásának biztosítása volt. Az osztrák lovasság kisebb csoportos támadással nyugtalanította a visszavonulókat, nagyobb ütközet nem fejlődött ki csak a harmadik napon. Az élelmezés megszűnt, napokon át a keresztbe rakott zab nyújtott némi táplálékot, ugyanis a lovasok a szántóföldeken biztosították a visszavonulók védelmét. A *Bánság* németajkú lakossága amúgy sem enyhítette az éhségig menő szűkölködést.

A visszavonulóknak *Nagyszentmiklóson* túl vívott csatározásai közül említésre méltó az az utóvédharc, amely felvillantja az osztrák túlerő fölényét és a magyar huszárok hősiességét. A magyar hátvéd a három darab tizenkétfontos ágyúval az ellenséghez legközelebb helyezkedett el. Az osztrákok kb. negyven ágyúból ösztüzet nyitottak a visszavonulást fedező honvédekre. A váratlan vértés és dzsidás osztrák támadás nagy zűrzavarában a három ágyú elveszett. A megfutamított huszárok hamar felocsudva megfordultak, és rövid időn belül visszafoglalták az elvesztett ágyúkat. Az osztrák vértések még három alkalommal indítottak támadást az ágyúk visszavételére, minden alkalommal sikertelenül.

A visszavonulás *Temesvár* felé folytatódott. A kisbeeskereki határban folytatódott utóvédharc közben érkezett *Erdélyből* győztes csaták sereg nélküli tábornoka: *Bem József*. „...kiszállt a hintóból egy kis

ősz alak, a rudashoz kötött vezeték nyergelt lovat eloldják, erre felsegítik — Bemet; aki mivel a szőlőskert a közép és jobb szárnyra való kilátást gátolta, előre lovagol egészen az ellenséges csatárláncig... onnan távcsöve a jobb szárnyon arcvonalban, a mi hátráló balszálajaink után előrenyomuló osztrák lovasezredekre... irányoz és lövet... s ím — az osztrák lovasság közt a jól irányzott golyók rendeket vágnak s az összetört lovasezredek eszeveszetül futnak vissza...” (66. l.)

#### A temesvári csata

A város és környékének védelme a Rékas patak vonalán húzódott. A patak völgy Temesvár felé eső részén a magyar honvédek, a túlsó oldalon húzódó dombokon az osztrák haderő helyezkedett el. A magyar vonal balszárnyát lovasság, közép- és jobbszárnyát gyalogság képezte. A védelem centrumát az országutat átvelő kőhíd és északabbra egy fahíd melletti ágyúút alkotta. A Farkas (Wolf) Károly ezredes divíziója a balszárnyon működő három nagy ágyú fedezetét biztosította. Az ellenség sokkal előnyösebb helyzetből indította a támadást, tüzéségi előkészítés után, egyszerre az egész magyar vonal ellen. A legerősebb zárótűzet a híd és környéke kapta, ahol *Hollán* százados ballépése miatt tömeges pusztítást végzett az ellenséges ágyúzás.<sup>11</sup> Az osztrák főlány ellenére a csata — különösen első szakaszában — némi sikerrel kecsegtetett, de a szegedi löporraktár felrobbantása gyorsan éreztette hatását, az utánpótlás megszakadása egymás után hallgattatta el ágyúinkat. A gyalogság előnyomulása is megtorpant, az osztrák lovasság a fahídat megrohmozta, amit a huszárság visszavetett ugyan, de az újabb előretörést csak rövid időre tudta megakadályozni. Nem maradt már csak hat darab háromfontos ágyú a lovassággal a további visszavonulás fedezésére. Temesvár alá érve szomorúan konstatálták, hogy a vár osztrák kézen van. Előzőleg *Vécsey* tábornok ostromolta s ha az általános hadihelyzet a magyaroknak kedvez, három nap alatt bevette volna. A város alatti szőlőskertekhez érve az ágyúk lemozdonyozták. „Itt voltak már a tábornokok is, köztük Mészáros Lázár, egyszerű szürke nyári blúzban, volt hadügyminiszter, az a lángoló hazafi, de szerencsétlen hadvezér, bár félelmet nem ismerő katona. Mészáros Lázár csak pricscel nyergelt lován hidegvérrel távcsövezte az előrehaladt ellenséget, amelynek ágyúgolyói mellette recsegték el, vagy ott lecsapva ugrottak tovább — anélkül, hogy csak arca is megrándult volna, rendelte, hogy az ágyúkban még megmaradt egy-egy töltegyt löjjék ki az ellenségre; aztán megfordultak s mentek a szőlőskertbe átvívó árok közötti keskeny úton előre az ágyúk utánuk mi, meg ezek után. A nap leáldozott...”<sup>12</sup>

A Temesvár mellett elhaladt magyar sereg Lugosnak vette útját. A huszárok ott találkoztak a 2. vadászosztállyal, ahol *Bartha Mór* megtudta, hogy a klyesói csatában tanúsított magatartása miatt fővadászává léptették, de sebesülése és kórházi ápolása miatt csak most értesülhetett előléptetéséről. Ekkor a századból már csak harmincöt vadász maradt. *Herglotz* hadnagy parancsnoksága alatt. A kis töredék Lugosról *Facsétrá* érve már csak elhagyott ágyúkat, felbomlott seregtöredéket láthatott. „Igen — mondták a széledező katonák — Bem tábora feloszlott, Déva vára felvetetett — nincs többé erdélyi hadsereg.”<sup>13</sup>

Ilyen körülmények között más lehetőség nem volt, mint megkeresni *Görgey* táborát. Éjjel-nappal menekelve érkeztek *Soborsinba* a Maroson át, onnan *Radna* felé vették útjukat. Itt találkoztak először az osztrák előőrsokkal, akik megadásra szólították fel őket. Fegyverüket a radnai térparancsnokságon adták át, ahol ruháikat is elvették — mezítláb, fehérneműben folytatták útjukat. Útközben — ilyen hiányos öltözkében — találkoztak az aradi várban kapitulált várőrséggel, ezeket orosz őrség Nagyváradra kísérte. A szatmári honvédek *Gyulán* át érkeztek *Aradra*, ezzel szeptember első napjaiban megkezdődött a mintegy tízezer ember fogsága. A szabadság elvesztése mellett gyötörte őket az éhség, vérhas, hideg, embertelen bánásmód, a megaláztatás.

A fogolytábor az aradi vár és a Maros-háromszögben volt, ahol szeptember 6-án az osztrák sorozó bizottság a szolgálatra alkalmas honvédeket besorozta az osztrák hadseregbe. A betegeket, gyengékedőket, alkalmatlannak nyilvánítva, haza engedték. *Bartha Mór*t gyógyulatlan sebe miatt szintén elbocsátották, aki Nagyvárad, *Nagykároly*, *Nagyecsed*en keresztül érkezett szülőfalujába: *Fehérgyarmatra*. *Bulyáki Elek* és *Juhász József* bajtársai, volt beregi lovasok valamivel előbb érkezve haza, a viszontlátás leírhatatlan örömevel fogadták kedves cimborájukat.

#### A szatmári vadászosztály

Az 1849. év első negyedében, *Fehérgyarmat* és környékén élő ifjúság részvételével alakult egy külön fegyveres csoport: a szatmári vadászosztály. Szervezésében különösen a sárospataki kollégium diákjai vettek részt, akik közül meg kell említenünk *Illyés Bálintot* a későbbi országgyűlési képviselőt,<sup>14</sup> *Mándy Benőt*,<sup>15</sup> *Szabó Lőrincet*,<sup>16</sup> *Lengyel Lajost*.<sup>17</sup> A vadászosztály első századának fővadásza, később hadnagya a fehérgyarmati születésű *Bartha Zsigmond*, aki *Kazinczy* hadosztályparancsnokuk zsbói kapitulálása után megtagadta a fegyverletételt. Századát *Fehérgyarmatra* fegyveresen vezette haza, itthon aztán fegyverüket elrejtették, jobb időre várva... de az az idő életében nem köszöntött be.<sup>18</sup>

#### A Bach-korszak kezdete Szatmárban

A szabadságharc leverése után Bécs a megerendet megváltoztatva, Szatmár megye székhelyét *Nagykárolyból* Szatmárnémetibe helyezte át. A fegyverletétel után a császár *Kende Zsigmond* volt Szatmár megyei alispánt nevezte ki császári biztosul, tekintettel császári érzelmű múltjára. A forradalmi kormány a szabadságharc utolsó szakaszában *Kende Zsigmondot* letartóztatta és *Munkácson* lezáratta. Mint rabot *Csók Bálint* honvédtiszt kísérte a munkácsi börtönbe, útközben igen emberségesen bánva bárói rangú foglyával. Kinevezése után császári biztosi hatalmát nem használta bosszúállásra, hanem ahol tudta, enyhítette az üldözöttek helyzetét. Jellemző egyéniségére, hogy *Csók Bálintot* császári biztosi irodavezetőjévé tette, megmentve az üldözéstől. Cégyéndányádi kastélyában több alkalommal rejtőzködtek menekültek. A közeli Szamosújlakon *Zalányi* gazdatisznél tartózkodott *Kemény Farkas* még 1850 húsvétján is, rövidesen innen menekült *Galficián* át külföldre. Talán engedékenysége né köszönhetné, hogy hamarosan felmentést kapott biztosi munkakörének gyakorolása alól. Saját szavai szerint nem sokáig gyakorolhatta azt a „borzadalmas nagy hatalmat”.<sup>19</sup>



## A szabadságharc eszméinek tükröződése a vallásos irodalomban

A magyar polgári forradalom néhány, eddig ismeretlen részletének feltárása után még egy kérdésre kell válaszolnunk. Hogyan tükröződik a szabadságharc legjelentősebb eszmei mondanivalója azok gondolatában, akik részvételükkel aktív formálói voltak a társadalmi átalakulás korszakváltó eseményének? Kísérletet teszünk annak megvizsgálására, hogyan mutatkozik a forradalom társadalomformáló ereje azokban az egyházi beszédekben, imádságokban és alkalmi megemlékezésekben, amelyek a kortárs résztvevők tudatában ötvöződve egy új polgári társadalmi létforma kialakulására irányuló erőfeszítéssel, a reformkor eszméinek személyiség és szemléletformáló tényezőivé váltak.

Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a Bartha Mórtól származó emlékbeszédekben és imádságokban<sup>20</sup> megtalálható gondolatok nem csupán a szabadságharcbeli „forró lelkesültség” spontán kitörését örökítik meg hitszónoki megfogalmazásban, hanem a márciusi ifjúság lobogásától a tapasztalt férfikor higgadt gondolkodásáig eltelt félszázad radikális politikai intenciói is felsorakoznak. Egyik imájában<sup>21</sup> „... a középkori sötét századok hűbéri viszonyaiból eredő kiváltságok megvívhatatlannak látszott erős várai...” omladékairól beszél. A nép ellen elkövetett legfájdóbb igazságtalanságnak a hűbéri viszonyok embertelen hatalmi rendszerét tekintti. A forradalom győzelmét azért üdvözlö, mert a legnagyobb béklyó lehullását a rendi kiváltságok eltörlésében látja. Ezt azonban úgy állítja be, mintha a magyar nemesség „törvényadta nagy előnyeiről” önként mondottnak volna le „... hogy legyen szabad minden ember s az egész haza földje.”<sup>22</sup>

Az imákat és emlékbeszédeket áthatja a szabadság, egyenlőség, testvériség megvalósításának vágya. A szabadság megvalósítását sajátos módon úgy képzeleli, hogy „mint a korona legdrágább gyémántja, a trón legbiztosabb alapköve: — a Magyar nemzet...”<sup>23</sup> érdeméhez képest megbecsült, rendeltetése szerint mint primus inter pares éljen a Monarchia kebelén. A nemzetiségekkel szemben már nem ilyen bőkezű. A jogokat olyan javaknak tekinti, amiket a nemzetiségek a magyar nemzettől kaptak, ezért — levonva a végső következtetést — „ragaszkodjanak kisebb testvérként a nagyobb vezér-nemzethez, hálálják meg s tegyék méltókká magokat a szabadság szent birtoklására — az ellenizgatók mély megvetésével.”<sup>24</sup>

A haza alkotmányos képviselőéhez is van szava, inti a hiúság és önzés kísértésétől, de mit ért alatta, részletesen nem fejtegeti. Ellenben visszatér az államiság kérdéséhez és a belső reformok folyamatos megvalósításával a Monarchia gyámkodását idők folyamán kiküszöbölhetőnek véli s a modern állam- és társadalmi eszmék hatása alatt hazáját olyan belső átalakulásban szeretné látni, amely „... az önálló nemzetek sorába azzá tegye e földet, amivel Árpád ezredével ezelőtt alkotta: független Magyar nemzet szabad Magyarországvá”<sup>25</sup>

Kossuth Lajos kilencvenedik születésnapja alkalmával 1892-ben Apán mondott imájában úgy tekint vissza Kossuth munkásságára, mint a magyar történelem egyedülálló eseményére. Egyéni képességeit tekintve szellemi kiválóságát Isten olyan adományának tekinti, amelyet népe javára kamatoztatott még száműzetésében is.

Szenvedélyes hangon ostromozza a Kossuth Lajos ki-honosítása feletti képviselőházi vitákat, miközben

egész életművét, minden döntését, kritikái megjegyzés nélkül pozitíve értékeli. Ezek a túlradó érzellemmel dúszított szónoki beszédek nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy Kossuth Lajost a nép szívébe zárja.

A magyar református egyház történelme folyamán szöszékei, iskoláiban és a sajtóban úgy állította Kossuth Lajos személyét és a szabadságharc ügyét a nemzedékek elé, hogy kicsiny falvak apró házaitól a polgári otthonokig „Kossuth apánk” arcképe látható szimbólumává vált a magyar nép szabadságvágyának. A Bach-korszak leszorított politikai atmoszférája, a tengernyi veszteségek átélőiben, kedvezett a passzív rezisztencia kialakulásának, ezzel szemben sokakban elemi erővel tört fel a nemzeti élniakarás új társadalmat formáló ereje. Ezt a tettekre, jövőt formáló erőt sugározza az a nemzedék, amely a kollégiumokat elhagyva — mint református értelmiségi — 1855-től elfoglalja lelkészi és tanítói állását, hogy új alkotó lendületet vigyen az apatikus lelkekbe. E nemzedék tagja volt Bartha Mór, aki a lelkészi és tanítói szolgálat szoros kötelességén messze túl segítette népét Fülesden a vaseke bevezetésére, úttörő munkát végzett gyümölcsstelepités, akácosítás terén Szamossályiban, erdőtelepítés és folyószabályozás szükségességének bizonyításával Mikolán, a tagosgazdálkodás bevezetésével Apán. Mintagazdasága megszervezésével jó példát mutatott gyülekezetének, hogy ezzel is segítse népét elesett anyagi helyzetéből az okszerű gazdálkodás bevezetésével az akkor már égetően szükséges magasabb életszínvonal elérésére. Szívügye volt a tanügy megszervezése, a lelkész- és tanító továbbképzés megindítása, egyházmegyei takarékmagtár alapítása szeretetszolgálati célra, evangélikus-református együttműködést indított gyakorlati célok együttes megvalósítása érdekében. Az ilyen aktivitás nem csak példamutató jószándék maradt, hanem társadalomformáló erővé vált. A modern feladatok meglátása és megvalósítása az új polgári társadalom kialakulásával előrelépést, a reformkor eszméinek részleges megvalósítását is jelentette Szatmár megyében.

Bartha Mór a világosi fegyverletétellel kapcsolatban kitér a magyar nemzet történelmi tragédiáinak elemzésére. Az evangélium szerint értékelve hangsúlyozza a nagy nemzeti katasztrófák után Isten megtartó gondviselésének jelentőségét. Vallja, hogy a magyar népet az összeomlásokat követő végső megsemmisüléstől „... mindenekfelett a te büntető karod megtérésre vezető ereje tartották vissza.”<sup>26</sup> Ennek felismerése azonos magyar reformátoraink igei látásával, amelyért a második világháború befejezése után harminc évvel is, megújuló hálával kell Istenünk felé fordulnunk. A jövő felé tekintve pedig hitbeli megerősödésünk elengedhetetlen feltétele Isten — Jézus Krisztusban aláhajló — megtartó szeretetének elfogadása a Szentlélek által, aki bűnbánatra, megtérésre és szolgálatra vezet.

Címünk — Egyház a szabadságharcban — csak szerény jelzés arról a nagy jelentőségű tényről, hogy népünk megrendítő történelmi eseményeiben egyházzunk tettekre, segítségül vett részt az egész nép életkörülményeit és belső tudatvilágát megváltoztató igazságosabb társadalmi rend új korszakot nyitó eseményében.

Gacsályi Gábor

### JEGYZETEK

1. Molnár Erik: Magyarország Története I. 546. 1. — 2. Spira György: A Magyar Forradalom 529. 1. — 3. Gacsályi Gábor: Egyház a szabadságharcban II. rész, Theológiai Szemle 1974. 5–6. szám. — 4. Bartha Mór: Ünéletírat 43. 1. Kézirat. — 5. Bartha Mór i. m. 43. 1. — 6. Spira i. m. 542. 1.

— 7. Bartha i. m. 43. l. — 8. Bartha i. m. 45. l. — 9. Spira i. m. 140–141. l. — 10. Bartha i. m. 60. l. — 11. Bartha i. m. 64. l. — 12. Hollán kapitány látva végzetes tévedését, pisztolyával agyon akarta magát löni, de tisztársai megakadályozták. — 13. Bartha i. m. 68. l. — 14. Bartha i. m. 71. l. — 15. Bartha i. m. 83. l. „... volt Tiszabecsen aztán Kisújszálláson lelkész” — 16. Bartha i. m. 83. l. „született Mándon, borzovai, cégénydányádi, 1905-ben vámosoroszi ny. lelkész” — 17. Bartha i. m. 83. l. méhteleti, patóházi, apai, mikolai lelkész. Mikolában csak öt napig élt. — 18. Bartha i. m. 83.

1. ifjan meghalt — 19. Bartha i. m. 83. l. Bartha Zsigmond mint ököritől lelkész halt meg 1896-ban — 20. Bartha i. m. 84. l. — 21. Bartha Mór: Emlékezés gyakorló lelkészi pályámra. Debrecen 1896. A továbbiakban: Emlékezés. — 22. Bartha: Emlékezés, ima. Apa 1890. március 15. 3. l. — 23. Bartha: Emlékezés 4. l. — 24. Bartha Emlékezés 8. l. — 25. Bartha Emlékezés 8. l. — 26. Bartha Emlékezés 14. l. — 27. Bartha Emlékezés 15. l. — 28. Bartha Emlékezés 5. 16. 22. l. Kossuth „... egy újkori messiás; a mi Megváltó Kossuthunk; iránta a hálás imádat; ... akiket megdicsőített” stb.

## A diakónia diakóniája

### Fritz Bodelschwingh teológiájának margójára

Van-e egyáltalán és mi a diakonia diakóniája? Erdemes-e elindulni a „tautológiának” tűnő kijelentés útvesztőjén akkor, amikor a diakóniának még annyi fel nem fedezett, el nem mondott, meg nem írt mondanivalója van. De éppen erről lesz szó. A még el nem mondott, meg nem írt sok és gazdag üzenetről — ami e nagyon ismerős és sokat használt szavunk mögött van: diakonia.

Amit Fritz Bodelschwingh teológiájának margójára írhatunk, amit teológiájának transzformációjaként tovább húzhatunk, az nem más — mint a diakonia diakóniája, a diakonia áldása, segedelve, haszna, védelme, vezetése, hatása. Az van, az akar lenni e nehezen kifejezhető gondolatban, hogy amint a diakóniának meg van a maga *direkt* szolgálata, haszna, ugyanúgy megvan és nem kevesebb az *indirekt* hatás sem, ami szintén diakonia. Mit jelent és mit tud jelenteni a diakonia — indirekt módon, vagyis ahogy meghatároztuk: mi a diakonia diakóniája. Mit jelent az ember emberré való válásának folyamatába — az általános kegyelem oldaláról nézve, s mi ennek a teológiai lecsapódása s hogyan jelentkezik az Fritz Bodelschwingh teológiáját összegezve — a különös kegyelem világa felől.

Ha Bodelschwingh teológiáját figyeljük, akkor sajátosságát pontosan ez a lecsapódás adja meg, teszi érdekessé és lépésről lépésre nyomon követhetjük benne azt, amit a fenti címben így próbáltunk kifejezni: a diakonia diakóniája.

A diakóniának feltétlenül embert védő, embert mentő, megsegítő vonatkozása van. Az emberért van, akin segíteni kell, akit meg kell látni, akinek az életébe segítőleg be kell avatkozni. Ez a diakonia direkt jelentése, értelmezése. Ha azonban az indirekt jelentését nézzük, ott is ugyanezzel találkozunk: az embert védő, az embert mentő, megsegítő, szolgáló vonás ott lebeg és pontosan ebben az értelemben hat vissza is. Az akció tehát, ami történik a diakóniában, nemcsak és soha sem egyirányú. Rendkívül egyszerű volna és valósággal magtalanítanánk a diakónia fogalmát, ha nem akarnánk tudni arról az indirekt hatásról, atmoszféráról, ami nem illan el azonnal a cselekvés megtörténte után, ami nem koncentrálható csak az egyik félre, ami nem nélkülözi a hatás és visszahatás ezer és ezer belső feszültségét megteremtő motíváció és manifesztáció formájában. Hogy e ható és visszaható tényezők közül melyik az erősebb, nem is lehet tudni. Minden esetre mind a két irányban egy a jellemzője: embert védő, embert megsegítő, embert szolgáló hatás. A diakonia tehát transzformációjában is diakonia, segítség, adás, áldás!

És most nézzük a diakóniának ezt az embert védő, embert megsegítő vonatkozását Bodelschwingh-nél.

Az elembertelenedés veszélye állandóan fenyegeti az embert, a keresztyént, a teológust egyaránt. Ez alól nincs kivétel. Igen nagy szükség van tehát azokra a hatásokra, amelyek legbelsejében védik, őrzik az embert, legelrejtettebb „gén”-jében őrzik a lehetőségében mindig fennforgó deformitástól: az elembertelenedéstől! Nos, a diakonia — a másik ember meglátása, észrevése, megsegítése, szeretete mindig megvéd és újra meg újra regenerál az emberségben, az emberségre! Hogy reagálni tudok legbelsőbben a nyomorra, hogy lehajolni kell az elesetthez, hogy meg kell állanom egy pillanatra — szemlélni a szenvedést —, az valahol mindig és mindig újjá-szül az emberségre! A meg-nem-látás, az észrevétlen „továbbhúzás” — a jól ismert pap és lévita alakjában is — valahol mindig deformitás és ha nehezen észrevehető is —, de valahol mindig elembertelenedés, kifickamodás, bukás. Ez a veszély — az elembertelenedés — lassú, de biztos vízmosása áztatta a polgári filozófia szövevényével is befonódott Németország partjait a fajbiológia, az euthanázia tételeiben. És milyen érdekes, Bodelschwingh — anélkül, hogy nagyon akart volna igent vagy nemet mondani Hitler fellépésére és az azt követő eseményekre — lassan, de biztosan tolódi el a leghatározottabb „nem” irányában, pusztán azzal a ténnyel, hogy nem enged emberségéből, nem engedi deformálni magát az euthanázia, a fajbiológia tételeivel. Láthatjuk és kimondhatjuk: előbb védi meg Bodelschwinghet a 9000 értelmifogyatékos, epileptikus — és ez nem kevesebb védelem, mint ami később az övé! Bodelschwinghet diakóniája menti meg az elembertelenedéstől, hogy aztán megmaradt emberségével ő legyen a diakonia védelmére. Hitvalló, bizonyoságtévő, csaknem mártír lesz, azzal az egyszerű ténnyel, hogy ember marad — ember az embertelenségben! Most ezek után azt hiszem nem kétséges előttünk a diakóniának az embertvédő hatása, segedelve és feltehetjük a kérdést: mi lenne és mi lett volna, ha nem lett volna benne az emberiség történetébe ez a gesztus, ha nem motíválná, ha nem motiválta volna valahol a tudat alatt is az irtalmas samaritánus példázata az emberség történelmét. Az általános kegyelem világa felől nézve is valami csodálatos, embertvédő szerepe van annak, amit mi így fejezünk ki: diakonia. A diakonia hullámait tehát nem zárhatja az egyház csak a maga csatornáiba. A hullámok mozgása meghaladja folyója medrét — perze nincs hatalmában sem felerősíteni, sem lefokozni azokat. Belülről kifelé és kívülről befelé szakadatlan a mozgás. Az embertvédő hatásra óriási szükség van az egyház keretei között is. Az egyháznak, az Isten népének is mindig nagy veszélye az, ami általános emberi: deformálódni, leglényegét, legbelsejét elveszteni. Sok minden alakítja, fosztja meg emberségétől,

mert a „rituális törvény” a megszokott, beidegződött „liturgia” soha nem tudta az embert legbelsejében olyan hatalmasan védeni, mint a diakonia. A „kultusz” valahol épp az emberségében zavarja az embert. A rosszul értelmezett „istentisztelet” tette jól ismert papunkat és lévitánkat is embertelenné. Lát-hatjuk tehát, a diakonia nemhogy lebontja, hanem építi az embert. A diakonia, a másik látása, megsegítése, a melléállítás pillanata soha nem lehet üres dogma, mechanikus szokás, nem lehet merev utánzás, hanem újra és újra mozgásba hoz, megindít, szeretni és átélni kötelez, kényszerít az emberségre — az embersors vállalására. Itt most már kimondhatjuk a diakonia diakóniájának 2. tételét Fritz Bodelschwingh teológiáját illetően is: a diakonia megőrzi az ember *kontaktus-képességét*.

Tulajdonképpen itt is valahol az ember legbelsejének a megőrzéséről van szó. Az ember eredeti rendeltetése szerint közösségi, társas lény. Tehát nem magányra, társtalanságra, elszakadásra, elidegenedésre van teremtve. Ebben védi hát a diakonia az embert, mind direkt, mind indirekt értelemben is. Nem a normális helyzete az embernek a magány, az embernelküliség, és ebben az állapotban valahol már a deformitás van. „Törvényen kívüliség” ez, és ide kell és ezért kell a diakonia. A diakonia a közösséget, a másikat, a kontaktust mindig akarja, feltételezi, teremti! Maga a megszólítás, a megállás, a megállítottság, a találkozás lehetlenné teszi a merevséget, a kontaktus nélkülséget, az elzárkózást, a falat, amit az ember — akarva akaratlan — deformítása következtében épít maga körül ezer és ezer formában. A diakonia nem tud, mert nem tudhat „elefántcsont-toronyról”. Ha az ember építi is, a diakonia bontja-bontja, kontaktusával „bombázza”: utat és módot keres, mert keresnie kell a találkozásra, az élet közelségre. Itt kell eszünkbe jutnia Fritz Bodelschwingh nagy kijelentésének, amely azóta már bejárta a világot: *Én még soha nem találtam kontaktusra képtelen embert!*

Ő nem tud, nem akar tudni azokról a falakról — ajtókról — amelyek az egyik embert a másiktól elválasztják, elzárják, és mintha alkalmatlanná tennék a találkozásra. Micsoda áldás, egészséges lüktetés van e mögött a kijelentés mögött: a kontaktusra mindenki képes. Így nincs merevség, elszakadás, idegenség, némaság, mozdulatlanság, hanem közösség van: találkozás, feloldódás, testvériség. Az élet ezer és ezer vonatkozásában tartozunk egymáshoz és egymásnak. Emberek vagyunk, itt — s így a másikkal találkozunk, örvendezünk egymásnak, ismerjük, értjük egymást. Ha az előbb a diakonia embert védő, embert őrző vonásával találkozunk, akkor itt, ennél a tételnél, a *kontaktusképességnél*: a diakonia közösséget védő, az én-t a te-vel összekötő, a mi-ben feloldható szolgálatát tapasztalhatjuk. Látni a másikat, s azonos hullámhosszon lenni: megvéd az emberek alá vagy fölé rendelésétől, a kategorizálástól, a felméréstől, mert így társam van, testvérem, emberem — tehát nem vagyunk idegenek. Így a diakonia valahol mindig „otthont teremtés” is, feloldás az idegenségből, az embernelküliségből. A kontaktus azt jelenti, hogy vagyok a másik számára, és ő is nekem, és így együtt vagyunk „mi” — az ember. Persze az ember mindig csukott ajtó a másik előtt; az én és te — mintha teljesen alkalmatlan lenne a találkozásra — a felszínen —, ámde legbelül — ami épp a diakóniában mindig meztelenül mutatkozik: a *konfliktus, kontaktussá* — mélyül! Valami különös védelem hát a diakonia. Legbelsőnk kontaktusképességének megőrzése, felszabadítás és felszabadulás a közösségre. A dia-

konia mind direkt, mind indirekt hatásában „otthon” — és „környezet” alakítás, „haza”, mely után az ember legbelsejében valahol mindig tátong.

Így érthetjük Bethelt is, mint „otthon”-t, mint „házát”-t az értelmi fogyatékosok, az epileptikusok számára, és Lobetalt — a csavargók, az elhagyott munkanelküliek számára, kik közül egyik sem más mind „Bruder” — az élet valamelyik területéről. Nem idegen, hanem társ, nem elhagyható, hanem akivel tovább kell gyalogni az úton. Láthatjuk tehát, mennyire védi az embert a diakonia a közösségre. Nem hagyja egyedül, betagozza, lendíti, emeli. Ahol közösség van, ott diakonia van, hol diakonia van, ott közösség van — áll mind a két tétel. Felvethetjük újra az egész emberiséget illetően is: mi lenne az emberrel a diakonia kovásza nélkül? Mint valami különös „vastraverz” húzódik ott az emberi felépítmények alatt. Csendben, észrevétlenül a mélyben, de igen bizonyos erő, hatás, hatalom, amely összetartja az embert az emberrel, egyiket a másikkal. A diakonia „paradigma” a közösségre. Ez őrzi az egyház erejét is, melegségét, engedelmességét is, ennek következtében mondhatjuk: Alma Mater. Hogy az egyház valóban „anya” — segítőtárs, ebben a vonásában mutatkozik legerősebben és hányszor de hányszor van lehetősége az egyháznak arra, hogy elveszítse e legélesebb vonását, önzése, magasznetete, a maga akaratát fosztja meg alkalomról alkalomra a kontaktusképességtől és lesz így „mozdulatlan intézmény”, „adminisztratív formáság”, érzéketlen merev „tradíció”. Az egyház mindig az emberektől szakad el, ha megszűnik diakonissza lenni, de ezzel Istennel való kapcsolata is kockázatosabb lesz. A diakonia mindig ott tartja „emberközben”, de ezzel őrzi az élettel való igaz kapcsolatát is. Ez a kontroll: ember vagyok én is — őrzi legbelsejében az egyházat az engedelmes-ségre, úgyhogy megmenekül a hatalmaskodástól, a megdicsőítéstől, a „megistenüléstől” —, vagyis a deformitástól, és marad, aminek lennie kell. Itt kell előhozunk Fritz Bodelschwingh teológiájának 3. tételét — ami szintén a diakonia diakóniája az ember számára: az *élet tisztelete, az élet iránti érzékenység*. Itt is az ember, az egyház legbelsejének a megőrzéséről vagyunk. Az élet élet és tiszteletet parancsol. No de miért volna egyáltalán érdekes ez a téma? Hát nem természetes az élet tisztelete? Az ember deformitása következtében nem. Itt is érezhetjük, mennyire védi az embert a diakonia. A diakonia alkalomról alkalomra ezt jelenti: tisztelem az életet, akarom az életet, szolgálom az életet. Bodelschwingh korának, de minden idők bodelschwinghjeinek nagy bizonyágtételének kell lennie: *nincs értéktelen élet*. Itt, ennél a tételnél is őrzi a diakonia az ember legbelsejét arra a szabadságra, arra a teljes reménységre, amely a deformitás következtében annyiszor elvész — és lesz determinált, dekadens, szárnyaszegett. Micsoda lemondás kell kimondani ezt: értéktelen élet. Ez nem csoda, ha megfosztja az embert a küzdelemtől, az akarástól, a tervektől, az újra és újrakezdéstől. A diakóniában nincs értéktelen élet. Nincs olyan, akiért nem volna érdemes harcolni, aki- nek a mosolyáért nem érné meg az erőfeszítés. Mennyi lendület, szánnyalás, küzdelem van e mögött a szó mögött: *nincs értéktelen élet*: terv, program, próbálkozás; reménység viszi a diakónust, még ha milliméteres győzelmekről van is szó. Az embert a leglényegesebb vonásától, a reménységtől fosztja meg ez a szó: *lebensunwert* (élete értéktelen). Bodelschwingh képtelen kimondani és képtelen belenyugodni. Ő a diakóniát a „reménység zászlajának” látja.

jelnek Krisztus halál feletti győzelméről. Valóban az egyház, az ember soha nem lehet annyira reménytelen, hogy oka legyen kimondani: Lebensunwert. Elveszti egyensúlyát, képtelen a megállásra, gyilkosa önmagának ebben a reményvesztettségben. De vegyük ennek a tételnek a másik oldalát — mert Bodelschwingh kora e két fogalom között hányódott és bukott el —, az *ber Mensch* elméletet. Az egyensúlyvesztettség azt jelenti, hogy ha kimondja az egyik oldalon: lebensunwert, akkor ugyanaz a szédület azt is ki tudja mondani: Über Mensch, Emberfeletti Ember — micsoda deformitás van emögött a szó mögött is! Az emberi indulat, ítélkezés, „istenkedés” zűrzavara ez. Bodelschwingh ezt a szót is képtelen volt elfogadni. Szerinte nincs értéktelen élet, de Über Mensch — sincs. Ember van csak, életre teremtett és megváltott ember. Ha lehet valahol a diakónus „forradalmár”, akkor az ez a pont. A diakonia mindig ezt jelenti: a beteg legyen egészséges, a bánatos vigasztalt, a gyenge erős. Valahol mindig a *kiegyenlítő* dolgozik. Micsoda igazságtalanság, micsoda kiegyenlítettség van emögött a két oldal között: lebensunwert és Über Mensch! Láthatjuk itt is a diakonia védelmét. Itt az *embert az alázatban, az alázatra védi*. Ez a diakonia diakóniájának a 4. tétele. Az, hogy látom a nyomort, a kicsit, a szenvedőt, azt jelenti: emlékezem magamra. Ember vagyok, „nem nőhetek az égig”, nem lehetek több mint ember — s így csak köztük a helyem. Az innen való kilépés — a „hybris” — mindig kísérti az egyházat. Itt is észünkbe kell jutnia Bodelschwingh nagyon ismerős tételének: életünk csak „Stückwerk” — ő csak darabnak, résznek látja az életét. Nem csoda hát, ha nem tud az „Über Mensch” nagyságáról, hatalmáról, teljességéről. Ember vagyok és nem „isten”. De ez az alázat ezt is jelenti: Mindig tovább. Nem vagyok kész, csak rész vagyok, nem vagyok perfekt, hanem leszek; újra és újra teremtődök a napokkal, az eseményekkel. Micsoda vesztesége az embernek, ha ilyen alázat nélkül nézi és látja magát. Ember vagyok — ennek a megvallása nélkül nem tud haladni, nem tud fejlődni senki. A gögben, a felfuvalkodottságban, az önelégeltségben van valami statikus „állapot” — szemben az alázat mindig váró és mindig látó dinamizmusával. Bodelschwingh alázata ott jutott el a legmesszebbre, ahol úgy nézte a legkisebbet is, mint akitől tanulnia lehet, mint akitől tanulni tud. Könyvek, prédikációk születtek abból az „interpretációból”, ahogyan ő látta és láttatni akarta betegeit, „barátaikat”. Neki a legkisebbek „kijelentés” számba mentek, akitől üzenetet vesz, kap, megerősítik, megörvendeztetik, megalázzák, megvigasztalják, vagyis mindig embernek tartják. Így őrzi a diakonia az ember legbelsejét az alázatra, sírónak, szorongónak, boldognak, csodavárónak, szemben a „nagyok” biztonságával, okosságával, ami minden lehetőségét kizárja a fejlődésnek, a kapásnak — a továbbjutásnak, a korrekciónak — aminek ez a másik — az alázatra megőrzött ember — nem fél kibenni magát. Nézzük csak, micsoda magasság az, ahova el tud jutni a diakónus: a kicsik, a nyomorultak, a tehetetlenek épp úgy beletartoznak Isten tervébe, mint a nagyok, az erősek. Sőt: nemcsak beletartoznak, hanem épp úgy elvégzik a maguk feladatát, mint mindenki, aki küldve van. Ők is küldöttek. És legalább annyira kellene nekünk, mint mi nekik. Ha nekik szükségük van reánk, nekünk épp úgy kellene nekik. Sőt még azt a kiáltást is megkockáztathatjuk: *mi lenne velünk náluk nélkül*. Valóban gondoljuk csak el, mi mindentől őrzi meg az embert, ezt az „egyekbe

törő”, mindig a maga dicsőségét kereső, maga erejébe bízó, a deformításra szüntelen hajló emberből, ha nem állna meg, nem gondolkoznék el egy-egy tehetetlennek az ágyánál, ha nem kellene időnként tudomásul vennie a gyengéket. Ha van küldetés, ha van feladat, ők, a kicsik, ők a gyengék nem kevésbé végzik el, mint a nagyok, a bölcsök. Valóban nincs tehát értéktelen élet. Nem lehet elfogadni céltalannak, értelmetlennek, értéktelennek azt, ami valahogy, ha másképp is — de mégis csak élet! Az élet gazdagsága, összetettsége nem engedi meg ezt a könnyű „nullifikálást”. Az élet drágább, semhogy így lehetne vele bánni. Ily „hányaveti” módon. Láthatjuk tehát, hogy miközben a diakonia védi az embert, védi az életet is. Több tehát és gazdagabb ez az „aktus”, mint ahogy az első pillanatra látjuk. Az élet védelme van benne és valahol mindig „protestálás” az életért. A diakoniát tehát az egyház *minősített bizonyágtételének* láthatjuk. Bizonyágtétel, mégpedig oly meghökkentően, oly aktuálisan és oly hatalmasan, ahogy félreértés nélkül való és mindig a leghitelesebben megközelíti azt a „bolondságot”, ami érthetetlen és mégis érthető, nevetséges és mégis lényegbe vágó, taszító és mégis vonzó, sokszor szinte „szóra sem érdemes” és mégis századokra kiható tud lenni. De egyáltalán kell-e és érdemes-e az egyház bizonyágtételének *hitelességéről* — beszélni? Mert ezzel ezt a kérdést is érintjük. Lehet-e és szabad-e kétségbe vonni az egyház bizonyágtételének hitelességét? Amennyiben nem vagyunk római katolikusok — lehet. Igen, az egyház tévedhet. Igenjét, vagy nemjét — összetévesztheti, kimondhatja korán vagy későn. Tehát lehet, sőt *kell* beszélni az egyház bizonyágtételének hitelességéről. Mi őrzi meg, ki őrzi meg az egyházat a helyes bizonyágtételre? Ha van a diakóniának embert őrző, közösséget őrző, életet őrző, alázatra őrző ereje és hatása — akkor itt a diakonia diakóniájának 5. tételénél vagyunk: a diakonia, az élet, az ember védelme adja *bizonyágtétele védelmét* is. Ez őrzi meg autentikusságát, az irgalmasság, az élet Ura mellett. És most gondoljunk csak a német belmissziós mozgalom intézeteire, ahol ma már nagy-szerű és megragadó szobrokat állítanak a „fasizmus áldozatainak” — de akkor, meggyőződve a kegyelmi halálakció „Istentől való voltáról” — „engedelmesen” szolgáltatották ki az: életet. Micsoda késői „igen”. És micsoda elmaradt: „nem”! Gondoljunk Bethel bizonyágtételére: „egyet sem fogunk kiadni”. Nem valószínű interpretációnak tűnik, talán nem is úgy vélt „kegyes” bizonyágtétel, és mégis akkor, helyén mondott szó volt, bizonyágtétel az élet mellett, tehát: autentikus. „Egyet sem adunk ki” — ez azt jelenti itt: hiszek Jézus Krisztusban. „Nincs értéktelen élet” jelenti: hatalmas Urunk van. És ez a bizonyágtétel meg is termi a maga gyümölcsét kifelé is, befelé is, mert Bethel nemcsak Fritz Bodelschwingh képviselte. A munkatársak, az orvosok, az ápolók, a pedagógusok ezrei mondták ugyanezt. Belső erő volt, egy szív, egy száj vallomása; ezért erő és meggyőző hatalom volt, amelynek kihatását, mozgását nem lehetett bilincsbe verni és hogy e bizonyágtétel perspektívája milyen messzire nyúlt, ki tudná lemérni...

A diakonia diakóniája jelenti hát az egyház bizonyágtételének védelmét. Egyáltalán a megtanított-ságot, a megoktatott állapotot, a bölcsességet, a tudományt — amely nélkül elvesz a nép. A diakonia az a segítség, az a különös hely, ahol az ember a „megoktatottság” állapotára jut. Hozzátartozik az ember emberéletéhez, életfelismeréséhez, *tudatalakításához*. Így láthatjuk az általános kegyelem világa felől.

Tapasztalatot, életbölcsséget, „sokatlátottságot” jelent, és így is ment be a köztudatba. Az életmeglátás, a betegségben, a szenvedésben, a zűrzavarban való eligazodás, a megállás, az átélés, az átszenvedés — ami van és nem lehet nem tudni róla — „veretet” ad és adott mindig az embernek. Így is mondhatnánk: a diakonia az ember magáratalálásának, bátor önfelismerésének helye, de ugyanakkor eligazodásának, küldetésének, teremtetségének, megváltottságának is a felfedezése. Így lehetetlen nem beszélnünk még arról a védelméről is, ami az ember igazi örömet és boldogságát adja. Miközben az ember jól eligazodik, felfedezi magát, küldetését, munkáját, feladatát itt ebben a világban az emberek között, ez valami olyan szabadság, fesztelenség, boldogság, ami pillanatról pillanatra teremődik, van, lesz és megszabadítja önmagától. Így is mondhatnánk, az ember önmagára találásának a diadala ez. Győzelem az énen, a maga akaratán, korlátján, ennek a „rabságában” soha nem jut el erre a boldogságra. Persze ez nem valami „statikus” állapot, egy birtokolható és mindig megragadható „keret”, hanem az élet ez, a maga mozgásával, örömeivel, fájdalomával, betegségével, egészségével, bukásával és győzelmével. Ezt elfogadni, ennek a sodrásában benne élni, hatni, visszahatni, alakulni és alakítani: a boldogság, az emberi sors. A diakonia azzal, hogy az életet a maga összetettségében, realitásában szemlélteti, védi meg az embert önmagától is, segíti, hogy boldoggá tudjon lenni. Így tehát a diakonia diakoniája között ott van az ember *boldogsága* is. De lehet-e egyáltalán cél az ember életében, hogy boldog legyen!? Kell-e és érdemes-e erről beszélni? Kell-e vele külön foglalkozni, különösen a diakonia vonatkozásában? Kell, hiszen a diakonia direkt és indirekt értelemben is mindig ezen munkálkodik: a jól értelmezett, az igazán megértett boldogságon. Szinte ezzel a fogalommal is itt tudunk igazán találkozni a diakonia világában. Az embernek rossz elképzelése van a boldogságról. Ezt a fogalmat is ki kell ásni, meg kell találni a reárokodott sok réteg alatt; fel kell újra fedezni, mert ez a fogalom is együtt deformálódott és együtt deformálódik az emberrel. Az egyház is félreértheti és rosszul magyarázhatja, hamisan taníthatja, képzelheti és képzelteheti. Itt is védelem, segítség: az ember, az élet jó megértése, felfedezése és benne való helyes eligazodása. Ez pedig lehetetlen a diakonia felfedezése nélkül. A boldogság nem állapot, nem „lelki megnyugvás”, nem „mozdulatlanlanság”, nem „tétlenség”, nem a sokat emlegetett „sültgalamb”, hanem küzdelem! Nos, a diakonia mind direkt, mind indirekt értelemben erre bátorít fel: *az élet küzdelem!* Így tehát a diakonia diakoniája között ott szerepel az is, hogy megvédi az embert a „romantikától”, a „rajongástól”, megtartja a realitás keretei között. Így is az ember legbelsejét védi: megmaradni embernek, küzdenek, harcosnak, élőnek! A diakonia nekibátorít az életnek, a nehézségnek. Megoldásokra hajt, sarkall, újra és újra nekilendít — amire csak a bátor

és a boldog ember képes. A küzdelemben, a küzdelemtől nem lesz az emberből „melegágyi palánta”, elfutamodó „remete”, elkényeztetett meghátráló, hanem ember lesz, és újra meg újra — lesz!

Itt ismét feltehetjük a kérdést: mi lenne az emberrel és mi lett volna évezredekken keresztül, ha abbahagyta volna a küzdelmet, ha meghátrált volna, ha a maga kényelmét kereste volna és nem lett volna a „tűzcsiholója”? A szeretet, a szolgálat, a másik megsegítésének a gondolata űzi, hajtja, viszi az embert a küzdelemre. Az egyházat is hányszor, de hányszor védté meg a diakonia küzdőnek, józannak, bölcsnek, itt e földön maradónak! A diakonia mindig ezt mondja az egyháznak: „Itt és most!” Öbren kell lenni, készenlétben! És itt van a diakoniának a *paruziára* való emlékeztetése, utalása! Biztos iránytű tehát a diakonia, mind az általános, mind a különös kegyelem világa felől. Valahová elvezet, megvéd a tévelygéstől, a ködtől, a bizonytalanságtól és visz előre! Érdemes hát az embernek ez iránytű rezgését nagy-nagy figyelemmel kísérenie. Fritz Bodelschwingh is ez vezette és védte meg embernek, kereszténynek és teológusnak.

Mindezek után feltámadhat bennünk a kérdés: Valóban ennyire diakoniacentrikus volna az élet? Igazán és ennyire a diakoniával jutnánk el az élet megértéséhez, az életfelismeréshez? Hát valóban minden út „Bethelbe” és Bethelen át vezetne?

Ennek a szempontnak annyiban van igaza és létjogosultsága, amennyiben az életben valóban van fájdalom, betegség, szenvedés, nyomor, amit az ember nem tud megérteni, elfogadni másképp, csak úgy, ha ebben a „mikrokozmoszban” felfedezi, meglátja, megsejti az egész „makrokozmoszt”, amelynek mélyén ott van a legnagyobb titok: Jézus Krisztus! Az ő szenvedésén, halálán és feltámadásán át érthető és értékelhető az élet! Ennél kevesebb sohasem mérhetjük. Ha az ő szenvedése és halála élet, akkor ez a törvényszerűsége mindennek!

Bodelschwingh teológiája úgy és annyiban diakoniacentrikus, hogy egyben krisztocentrikus és antropocentrikus is. Csak így tudja elfogadni, feldolgozni, megérteni a *titkot* — a szenvedést, a nyomort, a betegséget, a sóhajt! Ez a mikrokozmosz nem kevesebb — mint az egész univerzum! Hát nem volna igaza?

Az élet krisztocentrikus és antropocentrikus. A diakonia az a minősített pillanat, amelyben együtt van ez a kettő. Ezért lehet a diakoniának a diakonijáról beszélni és ezért van a diakoniának hatása, ereje, védelme, vezetése. Isteni és emberi erők találkozási helye — *titok* —, amely ott hat mind a belülről kifelé, mind a kívülről befelé munkálkodik *kegyelem* mozgásában.

Juhász Zsófia

#### IRODALOM

Fritz v. Bodelschwingh: Ströme die rückwärts friessen; Fritz v. Bodelschwingh: Die Macht der Ohnmächtigen; Wilhelm Brandt: Nachfolger und Gestalter; „Unser Pastor Fritz” — (Ein Erinnerungsbuch an Fritz v. B.) Herausgegeben von Curt Rontke

## Megkezdtek Bolzano kéziratainak kiadását

Bernard Bolzanóban méltán látja a filozófiatörténet *Leibniz* mellett a legnagyobb német logikust, a modern logika fontos előkészítőjét. 1781-ben született, 1805-ben szentelték katolikus pappá és bízták is mindjárt rá vallásfilozófia tanszékét a prágai egyetemen. Ez a lépés még a jozefinizmus bátor útját járó kultúrpolitika tette volt. A Napóleon bukását követő években az új közszellem már messze elkanyarodott az előfeltétel-mentes kutatás eszméjétől. Bolzano, a szabadelvűként nyilvánbortott teológus, 1819-ben állását vesztette. Csak állását, de nem munkakedvét is. A megmaradt keskeny egzisztenciális bázison mélyebbre ásta kutatásának medrét. Előbb általában a logika, majd 1848-ban bekövetkezett haláláig a matematika elvi alapjait igyekezett tisztázni. Nevéhez fűződik, hogy újra kiemelte a logikát a pusztán lélektani magyarázat relativizmusából, de ugyanakkor a metafizika elidegenítő átkarolásából is. 1837-ben megjelent négykötetes főműve, a „Wissenschaftslehre” már a „Wahrheit an sich”, a „Magánvaló igazság” logikai alapfogalmára épült, mint ami függetlenné teszi a logikát a lélektantól éppúgy, mint a metafizikától.

A Bolzanót megelőző évszázadban a logikát az újkori empirizmus képviselői, *Locke*, *Hume* és követőik tölték át a lélektani síkra, a metafizikával pedig az idealizmus rendszeralkotói, *Fichte*, *Hegel* és tanítványaik keverték össze. Mint ismeretes, *Hegel* egyenesen a logikumból akarta levezetni az ontologikumot, az igazságból a létet, holott hiába rendelkezem az ember helyes fogalmával, abból pl. az arab ember fogalmát vagy különösképpen létét nem tudom levezetni.

Bolzano úgy orvosolta a logika imént említett válságát, hogy a pszichologizmust, a relativizmust, a székepszist emez álláspontok önellentmondásának tételeszerű kimutatásával hátrította el. „Ha minden tétel bizonytalan vagy egyenesen hamis — érvelt —, akkor bizonytalan vagy hamis az a tétel is, hogy minden tétel bizonytalan vagy amis.” Ebből az következik, hogy van igaz tétel, legalábbis az az egy, amelyet éppen megformáltunk. De ha valaki most már azt állítaná, hogy nincs is több igazság, mint ez az egy, akkor azzal, hogy ezt megállapította, már maga mondotta ki a második igazságot. És így tovább. Az igazságok számát nem lehet végesnek tételezni.

A logikum objektíve van és érvényes anélkül, hogy érvénytelenül reális lenne. A gondolkodás szabályrendszere érvényességében nem függ attól sem, hogy éppen gondolja-e valaki (ez szól a pszichológiai relativizálás ellen) és attól sem, hogy reális-e az, amire a szabályokat vonatkoztatjuk (ez szól a metafizikai kiaknázás ellen). A gondolkodás tárgyainak világa gazdagabb, mint a realitásé, sőt gazdagabb még az elképzelhetőség világánál is, mégis az utolsó ízig szabályozott. Az utóbbira példák az imaginárius számok.

Bolzano fő érdeme a logikum saját síkjának módszertani elkülönítése. Egy magyar filozófus, *Pauler*

Ákos, több mint ötven évvel ezelőtt elismerő fejtegetésekben hívta fel a figyelmet Bolzano fontosságára (*Bevezetés a filozófiába*, Bp. 1920. 111—114, 254—255.). *Pauler* sem maradt azonban mentes *Hegel* hibájától, aki a logikumra egy logikai idealista metafizikát épített.

Bolzano a kedvezőtlen körülmények miatt életművét sem befejezni, sem a már befejezett egységeket sajtó alá juttatni nem volt képes. Hátrahagyott írásainak kiadását most egy kitűnő munkaközösség tette saját ügyévé, amelynek egyik irányító szelleme az az *Eduard Winter*, a berlini Humboldt Egyetem nagy munkásságú professzora, akin, k a legszebb Bolzano portrékat köszöntük eddig is (*B. Bolzano und sein Kreis*, 1933. — *B. Bolzano, ein Lebensbild*, 1969.) és aki valóban úttörő szerepet vállalt abban is, hogy a tudományos világ figyelmét néhány eddig méltatlanul mellőzött eredeti osztrák gondolkodó felé irányítsa (*A. Günther, Brentano* stb.)

Bolzano eddig kéziratban heverő műveinek most kiadott első kötete két befejezettnek tekinthető jelentős alkotást tett hozzáférhetővé. (*Bernard Bolzano: Einleitung zur Grössenlehre und Erste Begriffe der allgemeinen Grössenlehre*. Herausgegeben von Jan Berg. *B. Bolzano—Gesamtausgabe*. Reihe II. Band 7. Fromann Verlag /Günther Holzboog/ Stuttgart, Bad Cannstadt 1975. 297 p.) Mindkettő megalapozó jellegű. Az elsőnek második szakaszában, a 13. paragrafusban bölcseleink alig felülmúlható szabatossággal határozza meg a magánvaló igazságok és a magánvaló tételek közötti különbséget. A további kötetek tartalmazzák majd a „Reine Zahlenlehre”-t és a „Zeit- und Raumlehre”-t. A komputerek korában fiatalabb magyar teológusaink közül többen is érdeklődnek az iránt, hogyan lehetne a modern logikát és szemantikát, az ott nyert belátásokat felhasználni a teológiai nyelv átvilágítása szabatosabb és tudatosabb alkalmazása terén. Ezek bizonyára haszonnal forgatják majd Bolzanónak most hozzáférhetővé váló gondolatébresztő fejtegetéseit.

Bucsay Mihály

## A nők szabadságáért

A nők felszabadulása — hozzájárulás a békéhez és az igazságossághoz. Erről a témáról tanácskozott 1975. szeptember 26-tól október 1-ig az a konferencia, amelyet a Keresztyén Békekongresszus a finnországi Hauho-ban rendezett, amelyen 65 nő vett részt. A holland alelnök, A. van Melle-Hermans megnyitójában kijelentette, hogy ez a találkozó, a KBK-munkaterv integrált része, lehetőség és felhívás arra, hogy mind több nő kapjon helyet a meglehetősen férficentrikus KBK békemunkájában és a nők aktívabb bekapcsolódására a helyi gyülekezeti munkába.

Dr. Tóth Károly, a KBK főtájkára köszöntőjében leszögezte, hogy a találkozóknak semmi köze sincs a feminista mozgalomhoz, mert a nők alapvető problémái nem különböznek a férfiakétól. A nők felszabadítása ugyanis elválaszthatatlan az egész társadalom felszaba-

dításától, vagy ahogyan egy marxista szakíró fejezte ki: „valamely társadalom igazságosságának mértékét a nők helyzetéből állapíthatjuk meg”.

Az első, KBK által rendezett női konferenciával egy időpontban jelent meg a mozgalom „Christian Women Call for Peace” (Keresztény nők felhívása a békére) c. brosúrája. (Az angol nyelvű brosúra a Református Egyház Zsinati Irodája Külügyi Osztálya útján megrendelhető.) Fontos dokumentumok mellett (mint pl. az ENSZ állásfoglalása a nők diszkriminációjának megszüntetéséről) európai, ázsiai és afrikai nyilatkozatokat közöl a nők ottani helyzetéről, valamint olyan egyházi énekanyagot tartalmaz, amely segít a nők vágyainak és törkvéseinek megértésében.

A „nők felszabadulása” főtémáról tartott előadásában *Andriamanjato* asszony (Madagaszkár) megállapította, hogy a nők felszabadulása csak a kizsákmányoltak és elnyomottak felszabadítása által érhető el, és emancipációjuk elválaszthatatlan az osztályharctól.

A másik főreferátumban *Dora Valentin* (Kuba), szocialista országban szerzett tapasztalatára hivatkozva kifejtette, hogy a társadalom alapvető politikai és gazdasági átalakítása nélkül lehetetlen a nők helyzetét megjavítani, illetve felszabadításukat elérni.

A résztvevők a főtémával összefüggésben három munkacsoportban vitatták meg a béke, a fejlődés és az egyenlőség kérdését. A „békével” a társadalom és a világ olyan állapotát jelölték, amelyben az emberek egyenlőségben és biztonságban élhetnek, képességeiket az igazságtalanságtól vagy hatalmi erőszaktól való félelem nélkül fejthetik ki. Az emberiség ilyen békés jövőjének elengedhetetlen feltétele a leszerelés, aminek lehetőségéről részletesen tárgyaltak ebben a munkacsoportban. Rámutattak a résztvevők a békére való neveléssel kapcsolatban arra is, hogy sürgetően szükséges a nők politikai gondolkodásának fejlesztése. Annál is inkább, mivel — jóllehet a jövő nemzedékek nevelése az egész emberiség feladata — jelenleg ez a teher nagyrészt a nőkre nehezedik.

Egy további munkacsoport a „fejlődés lehetőségeit” vizsgálta. Megállapították, hogy meghatározott politikai, társadalmi, és gazdasági célok elérését úgy lehet legjobban elősegíteni, ha olyan bizottságok alakulnak, amelyek képesek hatékonyan működni. A nőknek ilyen nemzeti és nemzetközi csoportosulásokat kell létrehozniuk és így érhetik el a nőkre nézve hátrányos struktúrák átalakítását az egyházban.

Az „egyenlőség” kérdéséről tanácskozó csoport definíciója szerint ez a fogalom olyan állapotot jelöl, amelyben megszűnik a nyílt és burkolt diszkrimináció. Magában foglalja a lehetőségek egyenlőségét és a választás

szabadságát. Ilyen összefüggésekben kell értelmezni a nők egyenjogúságát. Ez nem öncél, hanem a nőknek a társadalomba, az igazságosságba és a béketörkvésekbe való bevonásának feltétele. Csak az így értelmezett egyenlőség alapján lehetséges a megbékélés a nők és a férfiak között, ami egyben a társadalom javát szolgálja, és ami mindkét nem számára a teljes emberiség elérését jelenti.

A finnországi konferencia javaslatokat készített. A résztvevők szükségesnek tartották, hogy olyan állandó bizottság alakuljon, amely biztosítja a nők folyamatos részvételét a mozgalom munkájában, és amely, a Folytatólagos Bizottsághoz kapcsolódóan kétévenként ülésezik. Feladata kell hogy legyen más, a nők felszabadításán munkálkodó szervezetekkel való kapcsolatteremtés, valamint a kölcsönös tájékoztatás biztosítása.

A KBK tagegyházaihoz, regionális bizottságaihoz és a világ keresztény egyházaihoz intézett levél megállapítja, hogy „Krisztus nem tett különbséget férfiak és nők között, hanem velük azonos módon bánt. A történelem folyamán az egyházak magatartása a nőkkel szemben megváltozott, és bizonyos funkciókat megtagadtak az egyházak a nőktől”. Ezért kell a következőket különösen szem előtt tartani:

— „a nőknek az egyházakban elfoglalt helyével kapcsolatos beállítottság megváltoztatása;

— a nők ordinációjának biztosítása ott, ahol ilyen igény jelentkezik;

— a nők részvétele a különböző szintű, döntéseket hozó egyházi és ökumenikus testületekben;

— a társadalmi felelősségből részt vállaló nők morális és szellemi támogatása, a nők felbátorítása olyan új társadalmi és nemzetközi struktúrák építésére, amelyek az emberek közötti igazságosságot, a tartós békét és megértést szolgálják”.

Ez nemcsak egy „átélt”, hanem egy „megélt” konferencia volt, amelynek során a kölcsönös megértés és a közös ügy által a testvériség mély tudata alakult ki. A konferencia egyik férfi rendezője ezt így fejezte ki: „— Ti nők, nemcsak Éva, hanem Ádám leszármazottai is vagytok. Testi, szellemi és lelki örökségeiteket nemcsak anyáitoktól és ősanyáitoktól kaptátok, hanem apáitoktól és ősapáitoktól is. Azért, ha én hozzásegíték ahhoz, hogy fogvatartsanak titeket és, hogy ne legyetek egyenlőek, akkor rács mögé zárom apáim és ősapáim örökségének egy részét is, amelyet pedig mint férfi becsülök, és amely bennetek is él. Sem férfi, sem nő nem bírhatja sokáig, hogy félig szabadon, félig fogságban éljen”.

Hézszer Verena

## Főtitkári jelentés a KBK Folytatólagos Bizottságának ülésén

Siófok, 1975. szeptember 17.

### I.

1. E fontos tanácskozásunkon is újból emlékeztünkbe idézhetjük azokat az alapvető felismeréseket, amelyek a KBK kezdeténél motiválták a mozgalmat alapító atyákat és testvéreket. Számukra mindenkéltől az volt nyilvánvaló, hogy a szolgálatnak és bizonyoságátételnek e keskeny útján elindulva két vonatkozási pont feszültségében kellett követniök Krisztust: az evangélium üzenetére és a történelem eseményeire egyszerre akartak figyelni: „Szívünket és fejünket összetéve tárgyaljunk egymással a ma égető és közös kérdéseiről” — mondták 1958-ban az első konferencián. A hitnek és a reménységnek az erejével indultak útnak egy olyan világban, amelyre a bizalmatlanság, a gyanú és a feszültség fullasztó légköre volt jellemző. Mindezt a hit „valódiságáért és az evangéliumért” vállalt küzdelemként vették magukra. De azt is látták, hogy az előttük álló feladatokat csak úgy tudják mélyen és igazán megragadni, ha az evangélium perspektívájából s az Istentől kapott hit erejével és tüzevel tekintenek rájuk; „semmiféle egyházi érdeket nem védelmezve és semmitől nem félve, csak Istentől és csupán saját engedetlenségüktől és vakságuktól rettegve” (Aufgabe und Zeugnis, Prága, 1958. 14—15. l.)

Ennek a szép és nehéz örökségnek a fényében tegyük most vizsgálat tárgyává mozgalmunknak az elmúlt két évben, a Folytatólagos Bizottság zagorszki ülése (1973. május) óta végzett munkáját.

2. Most, amikor megkíséreljük, hogy a két eseménydús esztendő tevékenységét összefoglaljuk és bizonyos mértékben értékeljük, elkerülhetetlen felrészíteni azokat a fontos történelmi eseményeket, amelyekhez kapcsolódva megpróbáltuk betölteni békeség-szerző, evangéliumi hivatásunkat.

a) Az 1973-as esztendőt négy nagy esemény jellemezte, amelyeknek kihatásai egész máig elkísérik mozgalmunk tevékenységét:

— a chilei tragédiának második évfordulójára ezekben a napokban emlékezett az egész világ;

— a negyedik közel-keleti háború súlyosan megterhelte a nemzetközi viszonyokat és rendkívüli módon fenyegette a világ békességét, ugyanakkor azonban döntő fordulatot is hozott a Közel-Keleten;

— a Békeszerető Erők Moszkvai Világkongresszusa egyedülálló esemény volt a békemozgalmak és a világ haladó közvéleménye számára;

— az ENSZ Emberi Jogok Deklarációjának 25. évfordulója az emberi jogok kérdése felé fordította a világ közvéleményét.

b) 1974-ben:

— bekövetkezett a portugál fasiszta rendszer és a görög katonai junta bukása;

— az afrikai felszabadítási mozgalmak kivívták népük szabadságát és függetlenségét (Guinea Bissau, Mozambik, Angola);

— teljes mértékben kibontakozott a Harmadik Világ népeinek gazdasági felszabadulásukért vívott küzdelme;

— súlyos világválságok kerültek felszínre: az éhség, a népesedés, az energia- és környezetválság, a fegyverkezési verseny.

c) 1975-ben:

— az indokínai népek (Vietnam, Laosz, Kambodzsza) történelmi győzelmét ünnepelte a világ;

— ez év tavaszán emlékeztünk meg a fasiszmus felett aratott győzelem 30. évfordulójáról;

— végül, ez az év hozta meg az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia történelmi jelentőségű záróülését Helsinkiben.

3. Ha ezeket a nagy eseményeket elemezzük, elkerülhetetlenül eljutunk néhány alapfelismeréshez, amelyek döntő módon meghatározzák a békemozgalmak és a KBK munkáját is. Ezek megítélésem szerint a következők:

a) Nem túlzás azt állítani, hogy az emberiség eljutott fejlődésének egy új, magasabb szakaszához: a félelem, a gyűlölet, a bizalmatlanság légköre szűnőben van, ha még nem tűnt is el egészen.

b) A nemzetközi kapcsolatok új rendszere lép a régi helyére. Szemünk előtt megy végbe a nemzetközi viszonyok strukturális változása; az egymással szembenálló nemzetek anarchiája helyére az interdependencia tényével számoló szuverén államok együttműködése lép, amely reménységünk szerint képes lesz az emberiség nagy, közös problémáit — elsősorban az emberiség életbenmaradásának nagy kérdését — megoldani.

c) Új tudat alakul ki a népek családjában: valamennyi nép olyan veszélyekkel és problémákkal áll szemben, amelyek közös, átfogó akciók nélkül megoldhatatlanok. Az önelégültség illúziója helyet ad az interdependencia valóságának. A Kelet és Nyugat, az Észak és Dél közötti komoly együttműködésre való törekvés nélkül lehetetlen megoldani néhány olyan problémát, amelyek nyomozó hatással vannak az egész világra és minden népre.

4. Kétségtelen, hogy egyebek között az optimizmus vádjá is érheti ezeket a kijelentéseket. Kétségtelenül fennállnak még a politikai, szociális, gazdasági és ideológiai különbözőségek és ellentétek, mégis egy új felismerés tör utat a világban, nevezetesen az, hogy a békés egymás mellett élésnek nincs alternatívája. Más szavakkal: egy világméretű béketudat áttörésének vagyunk szemtanúi. Örülni kell annak, hogy felelős politikusok és felelős szervezetek — közöttük a keresztyén szervezetek is — egyaránt programszerűen munkálkodnak a békén, az enyhülésen, az együttműködés formáinak kialakításán, a konfliktusok békés megoldásán. A békemunka már nem jelent diszkvalifikációt, mint harminc vagy húsz évvel ezelőtt. A béke-világmozgalom a népek életét, sorsát pozitív módon befolyásoló tényező lett. „Ha ugyanis



valami átment a köztudatba, akkor az a meggyőződés, hogy az embervilág nem élhet tovább, sőt életbenmaradása sem képzelhető el, ha a béke utópiája nem úgy áll előttünk, mint az egész emberi valóságot hordozó lehetőség. Ezért az utóbbi években a béke kérdésében alig észrevehető, de mégis mélyen járó új tájékozódás ment végbe, s ha ez a szó nem lenne túlságosan hangzatos, azt lehetne mondani: a békétudat világméretű áttöréséről van szó" (Eugen Biser: Der Friede Gottes, az Ist Friede machbar? című kiadványban, Kösel-Verlag, München, 1969. 16. l.).

## II.

A mozgalom fejlődését a mögöttünk levő két esztendőben azzal jellemezhetnénk legtalálóbban, ha azt mondjuk, hogy kiléptünk az Európa-központúságból. Felfedeztük, hogy a béke tartalmi jelentését szükségképpen fel kell bontani ilyen fogalmakra: igazságosság, enyhülés, szolidaritás. Ezért most röviden azt vegyük szemügyre, miként tükröződtek ezek a dimenziók a KBK kétéves munkájában. Mivel a népek politikai függetlenségéért folytatott harccal párhuzamosan a gazdasági függetlenségért vívott küzdelem is kezd kibontakozni, vizsgálódásunkat két irányban kell végeznünk.

A fő kérdésekre vonatkozóan azt nézzük meg, hogy mit tettünk eddig a népek politikai függetlenségéért, majd röviden arról beszéljünk, miként látjuk a gazdasági felszabadulás lehetőségeit.

### Ázsia

Az ázsiai kontinensről beszélve elkerülhetetlen első helyen az indokínai nép szabadságáért és függetlenségéért vívott harmincéves küzdelem nagy győzelmét említenünk. Nagy örömünkre szolgál, hogy itt köszönhetjük a Vietnami Demokratikus Köztársaság és Dél-Vietnam képviselőit is. Jelenlétük egy jó hagyomány folytatása, hiszen 1966 óta minden jelentős KBK alkalom részét vettek. Bizonyára megértik, ha hangsúlyozom, hogy mozgalmunk 1964 óta a legutóbbi idő-kig következetesen támogatta a vietnami és a többi indokínai nép igazságos harcát. Ennek a támogatásnak minden részletére nem lehet kitérni, mert akkor egy egész könyvet kellene írunk, s azokat az állásfoglalásokat sem lehet mind felsorolni, amelyeket a KBK tagegyházai és regionális bizottságai készítettek saját országaikban mozgalmunk határozatainak szellemében.

A történelmi győzelmet a vietnami nép vívta ki, de nagy erőforrás tudni azt, hogy a szocialista országok segítségével mellett velük volt az egész világ haladó közvéleménye, sőt az amerikai hazafiak ezrei is, akik a vietnami háborút minden eszközzel ellenítették. Ez is része annak a világméretű békeakaratsnak, amelyről már szóltam a bevezetésben.

Örömmel és büszkeséggel állapíthatjuk meg, hogy a győzelem után, az újjáépítés nagy feladatai előtt állva, a vietnami hazafiakat nem a bosszúállás, hanem a megbocsátás és a megbékélés lelkülete vezérli.

A nemzetközi szolidaritás részeként nekünk is szolidárisaknak kell lennünk továbbra is Dél-Vietnam népi kormányával, amely az újjáépítés nagy és nehéz feladata előtt áll. De éppen ilyen fontos az a kérdés is, hogy Amerika le tudja-e vonni a szükséges következtetéseket indokínai vereségéből. Ezt a kérdést másképpen is fel lehet tenni: képes lesz-e feladni

azt az irrealista politikát, amelyet évbizedeken át folytatott a világ különböző részein? A vietnami vereség tanulságát fel kellene használni más országok politikájának elemzésében is, mivel végeredményben minden gyarmatosító és neokolonialista kaland gyökerénél etikai problémával találkozunk. Súlyosbítja ezt az a körülmény, hogy a nyugati hatalmak, sajnos, továbbra is támogatják azokat a rendszereket, amelyek — miként a Thieu-rezsim — összeegyeztethetetlenek a demokratizálódás célkitűzéseivel, s ez a támogatás igen kétéves megvilágításba helyezi a nyugati demokráciákat.

Itt akarok néhány szót szólni az Ázsiai Keresztyén Békekonferenciáról, amely — mint ismeretes — ez év januárjában zajlott le az indiai Kottayamban. Jelentőségét a következőkben látom: ez volt az első nemzetközi keresztyén konferencia, amelyen az ázsiai szocialista országok (Vietnam, Korea) jelentős delegációkkal vettek részt. Kottayam kiváló alkalom volt arra is, hogy létrejöjjön az első komolyabb eszmecsere a nagy ázsiai vallások — buddhizmus, hinduizmus, shintoizmus — és mozgalmunk között. A viták nyíltsága, a félreérthetetlen határozatok és egyértelmű jelentések ezt a konferenciát a keresztyén békemozgalom nagy alkalmává tették. Két kritikai megjegyzést azonban elkerülhetetlen tennem. Szembe kell szállnunk azzal a téves nézetrel, amely Kottayamban is jelentkezett, mintha a világ egyszerűen kétféle osztható lenne: a gazdag Északra és a szegény Délre. Ebben az összefüggésben bizonyos konfúzió tanúi voltunk, melynek igen sokan áldozatául esnek a Harmadik Világ keresztyénei közül.

A jövőben nagyobb figyelmet kell szentelnünk a kulturális imperializmus problémájának. A nemzetközi békemozgalom figyelemmel kíséri a politikai elnyomás és a gazdasági kizsákmányolás formáit, de aránylag keveset foglalkozik a kulturális elnyomás finomabb megjelenési formáival, bár a keresztyéneknek miként ez a megállapítást nyert az Ázsiai Keresztyén Békekonferencia kulturális kérdésekkel foglalkozó bizottságának jelentésében —, különösen sok jóvátenni valójuk lenne e tekintetben.

### Latin-Amerika

Új lehetőségek nyíltak meg mozgalmunk előtt a Nemzetközi Titkárság kubai ülése után. Máiig sem vesztette el érvényét a IV. Keresztyén Békévilágyűlés üzenetének Latin-Amerikára vonatkozó része: „Mindeme népek igazi fejlődéséhez forradalmi úton való gyökeres társadalmi változásra van szükség. Olyan helyzetekben, ahol az intézményesített erőszak kizár minden más lehetőséget, jogosult az erőszakhoz való folyamodás e cél elérése érdekében. A fejlesztés célja új struktúrák megteremtése, melyek által a hatalom nélküli tömegek magukhoz ragadhatják a hatalmat, hogy visszanyerjék jogos emberi méltóságukat" (Our Common Responsibility for a Better World, 105. l.).

Úgy tekintünk a latin-amerikai kontinensre, mint ahol a nagy tömegeknek a társadalmi igazságosságért vívott harca a legtudatosabb formákat öltötte magára. Ezek a harcok a különböző helyzeteknek, a kontinens országában a fejlődés különböző fokainak megfelelően különbözőképpen folytak. Két ország azonban nagy lépést tett előre a szocializmus megvalósítása útján. Ezek Kuba és Chile. A társadalmi forradalom sikerét Kubában még inkább kiemeli a chilei tragédia.

Az utóbbi időben új mozzanatok is megjelentek a dél-amerikai kontinens összefüggésében. Az Egyesült Államok Kuba elleni blokádjának összeomlása és több latin-amerikai ország — elsősorban Mexikó és Peru — közeledése az el nem kötelezett országok csoportjához, ami új erkölcsi erőt és öntudatot ad a politikai szabadságért és gazdasági függetlenségért küzdő dél-amerikai népeknek. A kubai blokádot összeomlott, sőt ezzel egy időben megjelent egy másik blokádot: a latin-amerikai blokádját az Egyesült Államokkal szemben. „... Valójában most Latin-Amerika vette blokádot alá az Egyesült Államokat. Ez a parasztok, a munkások, az egyetemi hallgatók és az új nemzedék blokádját. Lélektani és erkölcsi blokádot, amelyet az Egyesült Államok nem fog tudni megszüntetni, amíg gyökeresen nem változtat egész latin-amerikai politikáján.” (Echeverría mexikói elnök beszéde, International Herald Tribune, 1975. augusztus 28.)

Nem szabad megfeledkeznünk Chiléről sem, annál is inkább, mivel néhány nappal ezelőtt volt a Népi Egység alkotmányos kormánya megdöntésének és S. Allende elnök meggyilkolásának a második évfordulója. Mindnyájan ismerjük mozgalmunk állásfoglalásait a chilei tragédiáról. Újból hangsúlyozzuk, hogy a Népi Egység kormánya kifejezésre juttatta a chilei nép dolgozóinak törekvéseit. Az igazságosabb társadalmi rend felépítésére irányuló erőfeszítéseket támogatta a keresztyének többsége Chilében és egész Latin-Amerikában. Chiléért való fáradozásainkban arra kell összpontosítanunk figyelmünket, hogy állandóan kifejezzük szolidaritásunkat a chilei nép harcaival s ezt az egész világ keresztyénei körében elevenen tartjuk. A világ-közvéleménnyel megegyezően elítéljük az erős terrort, a kivégzéseket és kegyetlenkedéseket Chilében. Követeljük a politikai foglyok szabadonbocsátását és az emberi jogok tiszteletben tartását. Támogatjuk azokat, akik segíteni igyekeznek az üldözötteken, könnyíteni akarják szenvedéseiket.

Chile összefüggésében fel kell figyelniünk egy fontos jelenségre. Komolyabb méreteket kezd ölteni a Pinochet-rezsimből való kiábrándulás folyamatát. A hatalmas méretű infláció, az ország teljes elszigeteltsége még azokat az imperialista köröket is elriasztja a junta támogatásától, amelyeknek segítségével jutott hatalomra. „Azok a New York-i bankárok, akik elsőként keltek a chilei junta védelmére, kezdik megkérdőjelezni, hogy folyóítsák-e továbbra is segítyeiket. A belső széthúzás veszélye is megjelent. Miközben Pinochet továbbra is fogva tartja, kínozza és gyilkolja a baloldaliakat, úgy látszik, kevés figyelmet szentel a számára sokkal nagyobb veszélynek, amely saját soraikban ütötte fel a fejét” (Le Monde Diplomatique, 1975. június).

## Afrika

A Keresztyén Békekonferencia világosan kifejezte álláspontját az afrikai fejleményekkel kapcsolatosan a Munkabizottság madagaszkári ülésén, ahol leszögezte:

a) Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy az afrikai népek ügyével kapcsolatos mindenféle keresztyén magatartást, beszédet és megnyilatkozást csak a bűnbánat jellemezhet. A bűnbánat és az alázat eme szellemében hívja fel a KBK afrikai testvéreinket, hogy csatlakozzanak hozzánk közös békeszolgálatunkban.

b) Elítéljük a kolonializmus minden formáját, tisztában lévén azzal, hogy a formális politikai függet-

lenség alkalmat adhat a külföldi érdekeknek, hogy más formában gyakoroljanak gazdasági és politikai nyomást.

c) Meg vagyunk győződve arról, hogy a faji megkülönböztetés, az apartheid minden formája, a fehér kisebbség uralmának fenntartása állandó veszedelmet jelent a világ békéje számára.

d) Az aktív semlegesség politikája, amelyet számos ország gyakorol Afrikában és a Harmadik Világban, általában pozitív tényező a világbéke megszilárdulásában, az enyhülés folyamatában és az igazságos társadalmi struktúrák kiépítésében.

Tárgyalások indultak a Dél-afrikai Unió és a rhodesiai fehér kisebbségi kormányzat között abból a célból, hogy szabályozzák politikai kapcsolataikat a szomszédos afrikai országokkal. Mindez kapcsolatos a portugáliai eseményekkel, azzal a demokratikus változással, amely visszaadta a függetlenséget Mozambiknak, Guinea Bissau-nak és Verde Foknak. Ez a történelmi jelentőségű változás Afrikában igen nehéz helyzetet teremtett mind Rhodesia, mind a Dél-afrikai Unió számára. Az apartheid politikáját folytató eme két ország most a teljes nemzetközi elszigeteltség helyzetébe került. Nyilvánvaló, hogy ez a körülmény bírta rá Vorster és Smith kormányát a tárgyalások megkezdésére. Kétségtelen tény, hogy a felszabadulás folyamata nem állítható meg sem Afrikában, sem sehol máshol. Ökumenikusan sem lehet figyelmen kívül hagyni az afrikai keresztyéneknek a felszabadítási mozgalmak támogatásával kapcsolatos egyértelmű állásfoglalását. Nagy erő és meggazdodás forrása volt egész mozgalmunk számára, hogy a Munkabizottság madagaszkári és az Antirassizmus Bizottság dar-es-salaami ülésén kifejezhettük szolidaritásunkat afrikai keresztyén testvéreinkkel és a felszabadítási mozgalmakkal, s hogy új ösztönzéseket kaphattunk tőlük a KBK küzdelméhez az apartheid és kolonializmus minden formája ellen.

Két további afrikai problémával külön is kell foglalkoznunk, az egyik Namíbia helyzete, a másik az angolai fejlemények.

Ismeretes, hogy a dél-afrikai kormány nem hajlandó elismerni és végrehajtani a Namíbia függetlenségére vonatkozó ENSZ határozatokat. Viszont az ENSZ nem alkalmazhat szankciókat Dél-Afrikával szemben, mivel a Biztonsági Tanács három nyugati tagállama, Nagy-Britannia, Franciaország és az Egyesült Államok már kétszer is élt vétőjogával és megakadályozta az ENSZ-nek Dél-Afrika ellen irányuló szankcióit, melyeket az el nem kötelezett országok javasoltak, elsősorban a teljes fegyverembargót Dél-Afrika felé, továbbá azt, hogy az ENSZ felügyelete mellett 1976. július 1-ig szabad választásokat tartsanak Namíbiában. Egy afrikai szakértő szerint „Dél-Afrika számíthat nyugati barátai támogatására, akik nyilván nagyobb fontosságot tulajdonítanak gazdasági és katonai kapcsolataik fennmaradásának Dél-Afrikával, mint annak, hogy a namíbiai nép elnyerje szabadságát és függetlenségét.” („Africa”, 1975. júl. 38. 1.)

Angola, ellentétben a másik két portugál gyarmattal — Guinea Bissauval és Mozambikkal — a polgárháború küszöbén áll a három egymással szemben álló felszabadítási mozgalom rivalizálása miatt. Nyilván az ország természeti kincseinek gazdagsága okozza az imperialista és neokolonialista érdekek makkacs ragaszkodását Angola nyersanyag-forrásaihoz. A tervezett októberi választások és a november 11-re kitűzött függetlenség ma távolibbnak látszanak mint valaha.

Itt szeretnénk viszont beszámolni arról, hogy mozgalmunk immár három esztendeje kezdeményezte az ún. Afrika-vasárnapot minden év május végén. Ez az alkalom nemcsak az afrikai keresztyén testvérekkel vállalt szolidaritás napja, hanem az afrikai népek életével és küzdelmével való ismerkedése is. A KBK Afrika-vasárnapjainak kézzel fogható anyagi gyümölcsei is teremték, amelyeket 1974-ben az angolai, ebben az esztendőben pedig a mozambiki egyházakhoz juttattunk el.

## Közel-Kelet

Ezzel a kérdéssel többször is foglalkoztunk az elmúlt két esztendőben. Mozgalmunk álláspontja a közel-keleti válsággal kapcsolatban világos és egyértelmű. Ezt több dokumentumban is leszögeztük a zagorszki határozattól (1967) a Közel-keleti Albizottság kairói tanácskozásán át a Munkabizottság szófiai üléséig (1975 április). Alapprincipiumainkat röviden a következőkben lehet összegezni:

A megoldás csak a békés együttélés útján várható, amely a nemzetközi feszültség közepette tárgyalások révén elősegítheti a különbségek elsimítását. Ennek azonban két fontos előfeltétele van, amelyet a nemzetközi békemozgalom célkitűzéseivé kell tenni. Egyfelől Izraelnek fel kell ismernie a valóságos helyzetet, el kell ismernie a palesztinai nép jogos követeléseit és tárgyalnia kell a Palesztinai Felszabadítási Mozgalommal. Másfelől a békés együttélés azt is megköveteli, hogy az arab államok és a palesztinaiak ismerjék el Izrael államának létét és valóságát.

Izrael állama megalapításakor történelmi jelentőségű hibát követtek el, mivel Izrael úgy jelent meg a Közel-Keleten, mint idegen test idegen érdekekkel, amely sem lelkiileg, sem pszichikailag, sem kulturálisan nem igyekezett beilleszkedni a közel-keleti népek közösségébe.

Súlyos veszélyek rejlenek mindazokban a teokratikus kísérletekben, amelyekkel Izrael állama vallásos ideológiai alapot próbál biztosítani a maga számára. Az ilyen vallási motiváció ében tartható a szomszédos népek gyűlöletének élesztésével és a „választott nép” felsőbbrendűségébe vetett hittel, ami természetesen azzal az eredménnyel jár, hogy az arabokat alsóbbrendűeknek jelentik ki. Ez a rasszizmus sajátos formája.

A megoldás előfeltételei: az izraeli agresszióval elfoglalt területek visszaadása, a palesztinaiak jogainak elismerése és biztosítása, egy genfi békekonferencia mielőbbi egybehívása s az enyhülés és a békés egymás mellett élés szellemében történő rendezés.

Látunk kell azonban a kérdés sajátos teológiai és egyházi háttérét is. Szeretném hangsúlyozni, hogy a keresztyén egyház és teológia is nagymértékben felelős az évszázados antiszemitizmusért. A Róma 11 teljes figyelmen kívül hagyásával úgy tekintettek a zsidókra és úgy bántak velük, mint olyan néppel, amelyik elutasította a Messiást s ezért Isten ítélete alatt áll. A római katolikus egyház és a protestáns egyházak is elleneztek, sőt ellenséges szemmel nézték egy zsidó nemzeti állam megalapításának eszméjét.

Annál érdekesebb az 1967-ben, sőt már korábban is bekövetkezett fordulat a keresztyén teológiának és a keresztyén egyházaknak Izrael államáról alkotott felfogásában. Kétségtelen, hogy ez főként a hitlerista Németország által a zsidók ellen elkövetett bűnöknek volt tulajdonítható, de az is igaz, hogy ezeket az érdekeket Izrael jól kihasználta, számított a nyugati

országok rossz lelkiismeretére és arra, hogy a közvélemény Nyugat-Európában és Észak-Amerikában hajlandó szimpatizálni a zsidókkal.

Ilyen háttérrel jogosult a kérdés: mennyiben tekinthetjük Izrael állama megjelenését az ószövetségi ígéretek beteljesedésének? Ahogyan helytelen volt az a teológiai érvelés, amelynek eredményeként kizárták a zsidó népet az üdvösségből, amely tehát az antiszemitizmushoz vezetett, éppen olyan elhibázott dolog a kijelentésnek csak az ószövetségi részére figyelni és megfeleledkezni a lelki Izraelről, az egyházzal szóló újtestamentumi tanításról. Látva az Izrael államával való eme szimpátia teológiai megnyilatkozásait, azt a kérdést is fel kell vetnünk, hogy ez a kizárólag az Ószövetségre alapított érvelés Izrael mellett nem jelent-e a lebecsülését annak, amit az Újszövetség mond ugyanerről a dologról. Egy további szempontot sem szabad figyelmen kívül hagynunk. Amikor Izrael és az egyház közötti viszonyról foglalkozunk, az ökumenizmus s az egyház egységének kérdése gyökereirez közeledünk. Nincs két Izrael és nincs két egyház. Csak egy egyház van, amelyik az igazi Izrael s amely egyformán magában foglal zsidókat és pogányokat. Ahogy Pál apostol mondta: „Avagy Isten csak a zsidóké-e? Avagy nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is” (Róm 3:19).

Röviden összefoglalva, a keresztyén teológiának mindkét tévedését — azt is, amely az antiszemitizmushoz vezetett és azt is, amely teológiai dimenziókat és igazolást akar adni egy világi államnak (Izraelnek) — az okozza, hogy még mindig sok tenni-valónk van az egyház és a választott nép közötti bibliai viszony tisztázásában.

Fordítsuk most figyelmünket a legújabb eseményekre, Kissinger amerikai külügyminiszter közel-keleti missziója eredményeire. Nyilvánvaló, hogy a békéhez vezető úton minden kis lépés fontos és értékes. Az egyiptomi területek visszaadásával kapcsolatos értékelések azonban rámutatnak az alábbiakra:

a) Az egyezmény megkötésével egyidőben olyan óriási fegyverszállítmányok indultak meg Amerikából Izraelbe, amilyenekre nem volt példa azóta, hogy Amerika 1972-ben állig felfegyverezte a dél-vietnami rezsimet. „Washingtonnak az arab—izraeli konfliktus kitorése óta példátlan méretű pénzügyi, gazdasági és politikai elkötelezettsége a Közel-Keleten potenciálisan rendkívül veszedelmes helyzetet teremtett. Fennforog az a veszély, hogy az Egyesült Államok közvetlenül bekapcsolódik a konfliktusba” — írja egy kommentár a Le Monde 1975. szeptember 2-i számában.

b) Az egyezmény figyelmen kívül hagy két alapvető problémát, melyeknek megoldása nélkül nem lehet tárgyalni a közel-keleti kérdéstről, nevezetesen a palesztinaiak jogait és Jeruzsálem kérdését.

c) Az egyezmény közvetve elismeri az 1967-i izraeli agressziót azzal, hogy az akkor elfoglalt arab területeket alku tárgyává teszi. Csak a párbeszéd és a békés egymás mellett élés lehet a közel-keleti konfliktus megoldásának a módja, s ez a kollektív dialógus csak a genfi békekonferencián valósulhat meg.

5. Természetesen sok más, a világbékével összefüggő problémáról kellene még szólni ebben a részben, például az Indiai-óceán katonai támaszpontjairól, az indiai szubkontinens országainak életében bekövetkezett nagy változásokról. Figyelmet érdemelnek Etiópia és más afrikai országok életének alakulása, valamint a dél-amerikai elnyomó rendszerek kérdései, de most ezeket elhagyva, a Harmadik Világ népeinek egy közös nagy gondjáról, a fejlődés kér-

déséről, vagy ahogyan újabban mondják, az új gazdasági rendről szeretnék néhány szót szólni. Ez a kérdés bennünket a KBK-ban a Harmadik Világból hozzáink érkező testvéreink útján közvetlenül érint és érdekel.

a) Ismeretes a fejlődés kérdéséről folytatott széles körű ökonomikus vita, amelynek — véleményem szerint — legnagyobb gyengéje kezdettől fogva az volt, hogy a fejlődés fogalma alá vont különböző, sokszor ellentétes nézeteket. Az azonban bizonyos, hogy a fejlett kapitalista országokból a fejletlen országokba érkező segély nem hozta meg a várt eredményt, azaz a nélkülözhető száz- és százmilliók emberibb életét. (A jelenlegi adatok szerint 650 millió ember küzd az éhség veszélyével.)

b) 1973 óta egy új tényező jelent meg a fejlődés kérdésének vitájában: az el nem kötelezett országoknak az az igénye, hogy természeti kincseik felett is gyakorolhassák szuverenitásukat. Az el nem kötelezett országok különböző állásfoglalásai vezettek az ENSZ rendkívüli közgyűlésének az elmúlt évben az új gazdasági rendről hozott határozatához. Ez a határozat lényegében azt akarja megvalósítani, amit már az ENSZ Alapokmánya is magában foglal a népek szuverenitásáról és függetlenségéről. A Harmadik Világ országai most ezeket az elveket akarják valóra váltani a gazdasági viszonyok területén is.

c) Tegnap este hallottunk Bognár professzor úr előadásában a politikai kérdéseket befolyásoló gazdasági tényezők hatásáról. Én sem kerülhetem el, hogy ne említsek néhány adatot, amelyek rávilágítanak az új gazdasági rend kialakítására irányuló törekvések hátterére. A fejlődő országok a világ lakosságának 70 százalékát teszik ki. Ugyanakkor azonban a világ összjövedelmének csak 20 százalékát élvezik. Az ipari termelésben való részvételük nem éri el az össztermelés 7 százalékát. Az olajárak emelkedése 0,5—2 százalékkal terhelte meg a fejlett országok gazdasági életét, miközben az olajkartellek haszna 66 százalékos növekedést mutatott 1974-ben a korábbi évekéhez képest. A Harmadik Világ országainak exportja 80 százalékát például az alapvető fogyasztási cikkek teszik ki. Ezekre és a belőlük előállított termékekre 200 milliárd dollárt fizetnek a vásárlók, a termelőkhez azonban ebből az összegből csak 30 milliárd dollár kerül vissza, a különbséget a közvetítő kapitalista kereskedelem teszi zsebre. Vagy nézzük a segély kérdését. A legújabb adatok szerint a fejlett országok fejlesztési segélye 15 év alatt (1960—75) a nemzeti jövedelem 6 százalékáról 3 százalékra csökkent és a Világbank jelzése szerint ez tovább fog csökkenni, nem is beszélve arról, hogy a segélyek egy részét felemésztik a korábbi segélyek kamatai. A fejlődő országok teljes adóssága jelenleg 120 millió dollár.

Ez a néhány adat is kifejezi azt az általános elégedetlenséget, amellyel a Harmadik Világ országai szemlélik az érvényben levő gazdasági rendet s amely arra indította őket, hogy lépéseket tegyenek ennek az igazságtalan rendnek a megváltoztatására. Törekvésük fő célja, hogy a kapitalista és a fejlődő országok közötti függőségi viszony helyére az interdependencia és az együttműködés igazságosabb és eredményesebb viszonyát állítsák.

d) Az új gazdasági rend kialakítására való törekvéssel egyidőben az új stílusú fejlődés igénye is egyre erősebb a Harmadik Világ országaiban. A fejlődés klasszikus koncepciója ugyanis csak az egy főre eső nemzeti jövedelem növelését tűzi ki célul a jövedelemelosztás és más, az emberi fejlődéshez elengedhetetlenül szükséges feltételek megteremtése nélkül.

A gazdasági viszonyok javulása sok problémát megold, de nem mindent. A pazarlás civilizációja a technikának a természet elleni agressziója; az élet minőségének botrányos romlása a városokban nem kerülheti el senkinek sem a figyelmét. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy az anyagi körülmények javulása nem biztosítja automatikusan a társadalmi jólétet. Ennek a helyére a Harmadik Világ népei olyan erkölcsi rend kialakítását szeretnék célul tűzni, amely megoldaná az igazságosság kérdését az egyes országokon belül. Ez a törekvés abból indul ki, hogy a kapitalista gazdálkodási rend erkölcsé a Harmadik Világ népeinek ősi kultúráját lerombolta és helyére a kapitalista termelés „erkölcsét” tette, aminek az eredménye a társadalmi elnyomás és a gazdasági egyenlőtlenség.

Az is egyre inkább nyilvánvaló, hogy az új gazdasági rend, illetve az új stílusú fejlesztés nem valószínűsíthető meg a Harmadik Világban a kapitalista termelési rend keretében. A szakértők joggal mutatnak rá arra is, hogy csak azok az országok értek el jelentős eredményeket fejlesztési politikájukban, amelyek elszakadtak a kapitalista termelési viszonyoktól, például Kuba, Kína és Tanzánia. A legdöntőbb felismerés e tekintetben véleményem szerint világos, hogy ti. „elkerülhetetlenül szükséges, hogy a Harmadik Világ országai elszakadjanak a kapitalista világgazdaságtól és önálló, független fejlesztési úton járjanak, ugyanis csak így lehetséges a világgazdasági rend gyökeres átalakítása.” (Fawzi Mansour, *Le Monde Diplomatique*, 1975. június.)

Összefoglalva megállapíthatjuk:

1. A Harmadik Világ népeinek függetlenségéért vívott küzdelem nem lesz igazán sikeres az új gazdasági világgazdasági kialakítására irányuló küzdelem eredményessége nélkül.

2. Ez azt is jelenti, hogy a népek közötti békés viszonyok megteremtésén igazán hatékonyan csak olyan országok munkálkodhatnak, amelyek ezzel párhuzamosan megvalósítják országukon belül a társadalmi igazságosságot.

### III.

## Az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia zárószakaszáról

1. Szívből örülünk annak, hogy a Folytatólagos Bizottság ülésére igen kedvező nemzetközi légkörben és időben került sor és éppen Magyarországon. Az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia helsinki zárószakasza után bizonyára egyetértünk Kurt Waldheim főtitkár szavaival, aki hangsúlyozta: „Egy ilyen összegyülekezés egyedülálló dolog évszázadunkban, vagy talán a világ történetében is.”

Ne vegyék szerénytelenségnek, ha arra is utalok, hogy az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferenciát az 1969-i Budapesti Felhívás indította útjára. Azt a megállapítást is megkockáztatjuk, hogy a közvélemény nincs egészen tisztában a konferencia elfogadott záródokumentumának jelentőségével. Hogy homlokegyenest ellenkező ideológiájú és politikai programú államférfiak konszenzusra jutottak az államok közötti kapcsolatok és az együttműködés alapelvei tekintetében és ezt aláírásukkal is megpecsételték, erre még valóban nem volt példa a történelemben. Ennek a nagy jelentőségű közös döntésnek a háttere és alapja az a belátás — elsősorban a két

vezető nagyhatalom, a Szovjetunió és az Egyesült Államok politikusai részéről —, hogy konfrontációjuk az egész világ és az egész emberiség pusztulását vonná maga után, együttműködésük viszont megnyitja a jövőbe vezető utat. E mögött az a felismerés áll, hogy az atomfegyverek veszélyessége szinte leírhatatlan, hogy a hidegháború semmilyen eredményre nem vezet. Ismerjük a kétségeket, a kritikai kérdéseket, amelyek annak a véleménynek adnak hangot, hogy a nagyhatalmak együttműködéséért a kis népeknek kell megfizetniük az árat. Kétszeresen, sőt többszörösen megfontolásra ajánljuk az ilyen kijelentéseket, mert a nagyhatalmak összecsapásának nemcsak a kis népek, hanem az egész emberiség fizetné meg az árat. Ezért úgy vélem, hogy a mi mozgalmunknak is mindent meg kell tennie a Helsinkiben aláírt dokumentum ismertetéséért. Sokan nem ismerik e dokumentum tartalmát, vagy csak eltúlzott kommentárokból értesültek róla. Ezért hadd foglaljam össze röviden a leglényegesebb mondanivalóját:

a) A Helsinkiben aláírt dokumentum konszenzust fejez ki az államok közötti viszonyt szabályozó elvek tekintetében. Az erőszakra való lemondást hirdeti meg alapelveként.

b) Az emberi szabadságjogok tiszteletben tartását programszerűen foglalja magában.

c) Hangsúlyozza a népek egyenlőségét, a népek közötti demokratikus viszony alakulását.

d) Az együttműködés nagy távlatait tárja fel a legkülönbözőbb területeken. Különösen fontosnak kell tartani, hogy külön fejezet foglalkozik a „bizalmat építő intézkedésekkel” és az „együttműködéssel a közgazdaság, a tudomány és technika, valamint a környezetvédelem terén”. Az „emberi kapcsolatok” fejlesztésének összefüggésében a dokumentum néhány sorban kitér az ökumenikus kapcsolatokra is. A résztvevő államok „megerősítik, hogy a vallásos hitek, intézmények és szervezetek, amelyek a résztvevő államok alkotmányos keretén belül működnek, valamint képviselőik tevékenységük területén kapcsolatot tarthatnak, maguk is üléseket rendezhetnek és információcserét folytathatnak.”

Aki alaposan tanulmányozza ezt az iratot, belátja, hogy ez nem csupán önző európai központú dokumentum, hanem valóban illik rá *Kekkonen* elnök szava, aki a helsinki konferencia megnyitásán ezt mondta: „Nem szabad azonban megfeledkeznünk a világ többi részéről sem, ahol még mindig vannak súlyos konfliktusok és széles körű a nyomorúság... Emlékeznünk kell saját szavainkra, hogy a biztonság megszilárdulása Európában nem irányul egyetlen állam vagy földrész ellen sem, hanem fontos hozzájárulás a világ békéjéhez és biztonságához.”

Természetesen nagyon sok vélemény és kommentár látott napvilágot Helsinkiről. A legtöbb nyugati sajtóorgánus így teszi fel a kérdést: Ki nyert és ki veszített Helsinkiben? Ez a kérdésfeltevés az atomkor-szakban anakronizmus. E tekintetben igen figyelemreméltó *Brezsnyev* főtitkár nyilatkozata, aki Helsinkiben beszédében ezt hangsúlyozta: „A hosszas viták eredménye olyan, hogy nincsenek hódítók és meghódítottak, nincsenek nyertesek és vesztesek. A józan ész diadala volt ez. Mindnyájan nyertek: a keleti és nyugati országok, a szocialista és kapitalista államok népei, akár szövetségi tömbökben vannak, akár semlegesek, akár kicsinyek, akár nagyok. Mindenki nyert, aki szívén viseli földünk békéjét és biztonságát.” A politikai enyhülést, amelyet a dokumentum követel, a katonai enyhülésnek és az együttműködés kiszéle-

sítésének kell követnie. Ezzel ugyanis létrejöttek a komoly leszerelési tárgyalás alapfeltételei. Aki a békes egymás mellett élés mellett foglal állást és az enyhülést vallja politikai céljának, annak készen kell lennie arra is hogy szívósan harcoljon a leszerelésért. Ily módon a helsinki konferencia nem befejezés, hanem kezdete egy folyamatnak, amely felé az egész világ közvéleménye nagy reménységgel tekint.

De szóljunk néhány szót az egyházakról és a keresztyénekről is Helsinki összefüggésében. Őszintén meg kell vallanunk, hogy Európában az egyházak és keresztyének többségükben nem voltak a béke és biztonság ügyének lelkes támogatói. Annyival inkább ajánlatos most a szerénység, nehogy a bírói székbe ülve vonják kérdőre az államférfiakat: mikor valósítják meg a Helsinkiben aláírt alapelveket? Még mindig nyitva áll a lehetőség a keresztyének számára, hogy hathatósan hozzájáruljanak az alapelvek megvalósításához. A mi mozgalmunknak nincs mit szégyenkeznie: az európai béke és biztonság gondolatának felismerése óta következetesen és töretlenül álltunk az ügy mellett a békés egymás mellett élés politikájának támogatása és a hidegháború elleni harc jegyében.

Végül még egy megjegyzést szeretnék tenni. Folyik egy olyan értelmű hangulatkeltés is bizonyos tömegkommunikációs eszközök részéről, mintha az európai béke és biztonság ügyének sikere egyet jelentene a haladás és igazságosság megtorpanásával, mintha az olasz munkástömegek lemondhatnának az igazabb és jobb életért vívott harcukról, mintha a portugál forradalom visszafordítható lenne, mintha a Szovjetunió meg a többi szocialista ország lemondhatna eredményei megvédéséről. Tisztában vagyunk azzal, hogy a békés egymás mellett élés alapelvei közé tartozik az, hogy nem terjed ki sem az ideológia területére, sem a nemzeti és társadalmi felszabadítási mozgalmakra. A haladás és a reakció, a szocializmus és a kapitalizmus közötti ellentétek továbbra is fennállnak, ami új, az az, hogy az ellentétek megoldása békés úton a bizalom légkörében történik. A bizalom légkörének kialakítása a fennforgó ellentétek között olyan feladat, amely kezdettől fogva egyik alapcélkitűzése volt mozgalmunknak.

## A leszerelés

A Keresztyén Békekonferencia első főtitkára, *Dr. Bohuslav Pospisil* egy Nyugat-Németországban lelkészek előtt tartott előadásában arról beszélt 1958-ban, hogy a félelem atmoszférája az a közeg, amelyből az atomgombák kinőnek, „s ha el akarjuk távolítani ezeket a gombákat, akkor mindenek előtt ezt a közeget kell megsemmisíteni. Ebben van az egyházak egyik békefeladata.” A bizalom légkörének növekedése, a félelem és a gyűlölködés visszaszorulása megteremtette a leszerelés, a fegyvermentes világ felé vezető út előfeltételeit. Ehhez azonban a közvélemény alaposabb tájékoztatására van szükség, arról, hogy milyen — minden képzeletet felülmúló — veszélyben él a mai emberiség.

A meglévő nukleáris fegyverkészlet elképesztő méreteket öltött. Néhány adat: a második világháborúban ledobott legnagyobb bombánál tizenötször nagyobb romboló hatása volt a Hiroshimára ledobott első atombombának. Ma viszont a nagyhatalmak birtokában levő összes atomfegyverek egymilliószor nagyobb robbanóerőt képviselnek, mint ez az elsőként ledobott atombomba. Ily módon 10 tonna robbanóanyag esik minden ma élő emberre. Teljesen indokolt

az a megállapítás, amely szerint „az emberiség való-  
sággal egy nukleáris puszkaporos hordón ül, amely elég  
nagy ahhoz, hogy többszörösen eltörölje az egész em-  
beri fajt s a nukleáris lövedékfejek száma többször-  
ösen meghaladja a lehetséges célpontok számát”  
(Between Peace and War: The Quest of Disarma-  
ment, Bulletin of Peace Proposals, 1975. VI. évf. 4. 1.).

Elrettentő tény — folytatja ugyanez a jelentés —,  
amit a KBK-ban is már régóta hangsúlyozunk, hogy  
„ezek a fegyverek ahelyett, hogy biztonságot nyújta-  
nának, sokkal bizonytalanabbá tették a világot, mint  
amilyen valaha is volt.” Ezért a politikai enyhülés  
egyetlen logikus követelménye és következménye a le-  
szerelés. Nem véletlen, hogy Kurt Waldheim a Hel-  
sinkiben összegyűlt államfők előtt azt is elmondta,  
hogy „a ma itt képviselt államok, amelyek egy fon-  
tos dokumentumban egyeztek meg, mint az együtt-  
működés és biztonság alapjában, továbbra is felelő-  
sek a világ katonai kiadásainak több mint 80%-áért.  
Ez nagyon is világosan mutatja, ami mindnyájunk  
előtt nyilvánvaló, hogy ti. e konferencia eredményes  
befejezése inkább kezdet, mint vég. A fegyverkezés  
kölcsonös csökkentése kölcsonös bizalmat kíván s eb-  
ben a vonatkozásban Európában jó kezdet történt...  
De az egész világ nagyon csalódott a leggazdagabb or-  
szágok közötti együttműködés alapjának kiszélesítésé-  
től várható globális előnyök reményében. Nem sza-  
bad megfeledkeznünk tehát arról, hogy az emberiség  
nagy többsége továbbra is szegénységben és nyomor-  
ban él. Azzal a sürgős várakozással kell tekintenünk  
más folyamatban levő konferenciákra és tárgyalá-  
sokra, hogy mind a nukleáris, mind a konvencioná-  
lis fegyverzet csökkentése sokkal lehetségesebb ma,  
mint bármikor ezelőtt” (Blätter für deutsche und in-  
ternationale Politik, 1975. 8. sz. 8391).

De nézzük a további adatokat. Az 1974. évi kimu-  
tatások szerint a világon fegyverkezésre fordított pénz  
évi összege 220 milliárd dollár, ami egyenlő 1 mil-  
liárd ázsiai, afrikai ember évi bevételével. A világ  
ma többet fizet fegyverkezésre, mint amennyi a szá-  
zad elején a világ össztermelésének értéke volt. Ha  
tehát meg akarjuk valósítani az új világ gazdasági és  
nemzetközi rendet, akkor azt szükségképpen össze  
kell kapcsolnunk a fegyvermentes világ látomásá-  
val.

A fegyverkezési versenynek nyilvánvalóan vannak  
súlyos inflációs kihatásai is, hiszen gazdasági, tár-  
sadműködési és politikai következményei rendkívül meg-  
terhelik az egész emberiséget. Ezért az enyhülés el-  
ső és logikus következménye hathatós lépések meg-  
tételére kell hogy legyen a leszerelés útján.

Kétségtelen, hogy bizonyos részleteredményeket már  
elértek a leszerelés tekintetében. Az emberek nagy  
reménységgel fordulnak a bécsi és a második SALT  
tárgyalások felé, de a Leszerelési Világkonferencia  
összehívása sem várthat tovább magára. A béke-  
mozgalmak közös kérdése ez kell legyen: hogyan le-  
hetne a fegyverkezési versenyt visszajára fordítani,  
leszerelési versennyé tenni? Ehhez széles körű kon-  
centrált nemzetközi összefogás szükséges. A közvéle-  
mény szerepe ebben a tekintetben sem becsülhető elég  
nagyra. Csak az egész világközvélemény nyomásával  
lehet megakadályozni a világháborút. Ahhoz vi-  
szont, hogy a közvélemény megmozduljon, tényszerű  
ismeretek közlése szükséges. A KBK-nak is és más  
nemzetközi szervezetnek is, keresztyéneknek és nem-  
keresztyéneknek egyaránt kötelességük rámutatni a  
fegyverkezési verseny esztelenségére. Az emberiség-  
nek nincs más mentőöve, mint az általános és teljes  
leszerelés.

Ezért mi a KBK-ban

a) programszerűen munkálkodunk az ENSZ kereté-  
ben összehívandó Leszerelési Világkonferencián;

b) azzal a kéréssel fordulunk minden nem kor-  
mányosintű szervezethez, hogy vegyék fel napirend-  
jükre a fegyverkezési verseny elleni küzdelmet;

c) javasoltuk és szükségesnek tartjuk, hogy a ke-  
resztyének egyházak hívjanak össze és valósítsanak meg  
egy konferenciát a „Leszerelés és éhség” témáról  
azért, hogy az egyházak és keresztyének erkölcsi sú-  
lyukkal segítsék mozgósítani a világközvéleményt a  
leszerelés érdekében.

## Portugália

Természetes, hogy beszélnünk kell ezen a konfe-  
rencián Portugáliáról is. Nyilvánvaló, hogy ami ott  
történik és történni fog, kihatással lesz nemcsak  
Európára, hanem minden országra, ahol nagy tár-  
sadműködési változásokat követelnek hatalmas belső erők.  
Látnunk kell azt is, hogy nem egyszerű egy ötszázéves  
gyarmati múltat és egy közel ötvenéves fasiszta örök-  
séget felszámolni. Portugália népe nehéz forradalmi  
folyamatot él át, amelynek nyilván sok fordulata  
lesz még, amíg a forradalom „normális mederbe” jut.

A fasiszta diktatúra felszámolása tekintetében Por-  
tugáliában meglehetősen széles körű népi egység nyil-  
vánult meg. Az ország jövőjére vonatkozóan azonban  
már nagyon különbözőek az elképzelések. A haladó  
irányzatok kibontakozása elleni hangulatkeltés egyik  
legeredményesebb eszköze az antikommunizmus. Tra-  
gikus az, hogy legkönnyebben a keresztyének esnek  
ennek az antikommunizmusnak az áldozatául. Kül-  
önösen a katolikus klérus hatása alatt élő falusi  
lakosság Észak- és Északkelet-Portugáliában termé-  
keny talaja az antikommunizmus és a jobboldali erők  
akcióinak. A jelenlegi helyzetben nem lehet elkerülni  
azt a benyomást, hogy a Portugál Kommunista Párt  
szándékának és szerepének célzatos beállítása a nyu-  
gati propaganda egyik leghatásosabb eszköze. Amikor  
a nyugati polgári sajtó a kommunista veszélyről be-  
szél, egy szóval sem említi a jobboldali, fasiszta ve-  
szélyt. Pedig ki tagadhatná, hogy a portugál forrada-  
lom ellenzői ebben az irányban igen energikusan te-  
vékenykednek? Kétségtelen tény az is, hogy a Por-  
tugál Kommunista Párt igen nagy tekintélynek ör-  
vendett a fasiszta idején tanúsított bátor magatar-  
tása miatt. Számos keresztyén személyiség is szim-  
patizált és szimpatizál velük. Függetlenül attól, hogy  
mi lesz a portugáliai események kimenetele, néhány  
tényt le kell szögezni. Azt, hogy az Európai Gazda-  
sági Közösség országai politikai feltételhez kötötték,  
Portugália politikai rendszerétől tették függővé a  
gazdasági támogatást. Ez a legdurvább beavatkozás-  
nak minősíthető. Az is tény, hogy a jól előkészített  
antikommunista félelemkeltés nyomán felütötte fe-  
jét a fehér terror. Az egyház, annak sok tagja, római  
katolikusok és protestánsok egyaránt szimpatizáltak  
a forradalommal. Viszont aggasztó, hogy ugyanazok  
a római katolikus főpapok a vezetői az antikommun-  
ista kampánynak, kik Salazar fasiszta diktatúrájának  
legbuzgóbb propagálói voltak. Tragikus méreteket ölt-  
het az egész keresztyénség bizonyágtétele szempont-  
jából Portugália egyes római katolikus főpapjainak  
az antikommunizmusa. Az egyik hitelt érdemlő hír-  
adás ezt a megdöbbentő szöveget közölte: „A tünte-  
tés, amely a szólásszabadságot követelte, a szent há-  
ború jegyét öltötte magára. A tüntetők által feltartott  
fekete kereszttel, amelyen ez a jelszó állt: E jelben

győzni fogsz!... este többszáz tüntető megtámadta a Kommunista Párt székházát... 30—40 sebesültet számoltak össze... A következő napokban más öszszetűzések során csaptak össze katolikus tüntetők a kommunistákkal” (Information Catholiques Internationales, 1975. szeptemberi.).

A kommunista üldözés a fehér terror és az ellenforradalom legbiztosabb jele. Ezt, sajnos, saját országunk szomorú tapasztalataiból is tudjuk. Ezért nagy szükség lenne arra, hogy

a) a haladó portugáliai keresztyéneket, katolikusokat és protestánsokat támogassuk;

b) világméretű szolidaritást kezdeményezzünk Portugália haladó erői mellett, — amíg még nem késő!

#### IV.

### Emberi jogok

Mozgalmunk igyekezett hozzájárulni az emberi jogok kérdéséről kialakult széles körű ökumenikus vitához. Alapos tanulmányban fejtette ki álláspontját, melyet az Egyházak Világtanácsa St. pölteni konzultációjához is eljuttattunk s amely ott jó visszhangra talált. Nem akarom megismételni az ebben a dokumentumban kifejtett tételeinket. Mivel azonban az emberi jogok összefüggésében is és a helsinki záró dokumentummal kapcsolatban is sok szó esett a személyes szabadságról, különösen az információk és eszmék szabad áramlásáról, erről a kérdéstről is kell néhány szót ejtenünk.

Az első, amit hangsúlyozni szeretnék, az az ismert igazság, hogy a szabadság nemcsak személyek közötti viszonyt jelent, hanem a személy és tárgyi környezete viszonyát is. Ma már napvilágot látnak olyan szociológiai tanulmányok, amelyek rámutatnak arra, hogy „az információk és eszmék szabad áramlásának politikája az imperialista expanzió egyik előfeltétele.” Két évvel ezelőtt Urho Kekkonen finn államfő mutatott rá arra, hogy a szólás- és sajtószabadság egy bizonyos államon belül más államok véleményének szabad hangoztatását teszi lehetővé. „Nemzetközi szinten — mondotta — támogatjuk az információcseré eszméjét, de ennek az elvnek az alkalmazása a gazdagok javára és a szegények kárára történik.” Amikor a hatalom és a gazdagság egyenlőtlenül oszlik meg az egyének és csoportok között, egy nemzetben belül vagy a nemzetek között, a szabadság az erőseket erősíti, a gyengéket pedig tovább gyengíti. Ez az élet minden területére érvényes. A szabadság jelszava, bármilyen tetszetős legyen is, az elnyomást is szolgálhatja tartalmában, amikor erősíti a fennálló egyenlőtlenségeket, mivel azt a látszatot kelti, hogy mindenkinek egyenlő lehetőséget biztosít. Egyre többen vannak olyanok: egyének, csoportok és népek, akik korlátozni kívánják az ilyen szabadságot, mert az az igazságtalanságok fenntartását szolgálja. Ebben az összefüggésben jobban meg lehet érteni az információk szabad áramlásával összefüggő igen súlyos problémákat. (Ld. H. I. Schiller: Libre circulation des informations et domination, Le Monde Diplomatique, 1975. szeptember).

### Párbeszéd

Kétségtelen, hogy a mi nemzedékünknek Istentől kapott nagy feladata, amiből vizsgálni fogunk, a munkás és proletár tömegekhez, az éhezőkhez, az elnyomottakhoz való viszonyának rendezése. Ez a kü-

lönböző országokban különböző formákat ölt, illetve e tekintetben a különböző országokban különböző kísérletek történnek. A szocialista országokban élő egyházak a gyakorlatban találkoztak ezzel az igénnyel. Ötven, harminc vagy tizenöt évvel ezelőtt kellett válaszolni arra a kérdésre, hogy hogyan viszonyulnak a hatalomra került munkásosztályhoz. A fejlett kapitalista országokban élő egyházak is érzik a viszony rendezésének szükségességét, ahogy erről Paolo Ricca professzor ír egyik tanulmányában: „Az egyházakat fel kell szabadítani a burzsoá társadalom kööttségei alól, ... az egyházaknak legalább annyira szükségük van a felszabadulásra, mint a proletár tömegeknek. A proletáriátust a burzsoá gazdasági rendszer tartja rabságában, az egyházakat a burzsoá ideológia. Ez sok esetben aranyozott ketrec, amelyet nem könnyű felismerni” (Paolo Ricca: Identité Protestante, Études Théologiques et Religieuses, 1975. I. sz.).

Ugyanebbe az irányba mutat a „Keresztyének a szocializmusért” mozgalom terjedése is a nyugati kapitalista országokban. A KBK-ban abban a küzdelemben, amit az evangéliumért folytatunk, tulajdonképpen ugyanerről az új orientációról van szó. A KBK-ban ez nem új tendencia. Jelen volt már a mozgalom indulásakor is. A felejthetetlen emlékü Iwand professzor 1958-ban az Első Keresztyén Békekonferencián személyes hangú vallomást tett erről: „Tudom, hogy nagy bűn lenne, ha azt kívánnám szívemben, hogy ne éljek tovább ezen a világon olyanokkal együtt, akik a szocialista eszmének hódolnak, olyan emberekkel, akik számára Marx és Lenin valódi eligazítás lett életük rendjében. Együtt akarok élni egy világban ezekkel az emberekkel s úgy vélem, ha ezt nem kívánjuk, akkor nem is végezhetünk semmiféle békemunkát. Tudom, hogy nem könnyű egy ilyen világban együtt élni egészen más véleményen levő emberekkel mint én, de tudok valami mást is, azt, hogy Isten nagy ígérete van ebben, hogy amikor Krisztus szellemében kerül sor ilyen találkozásra, akkor ismét hinni fogunk az egy emberiségben. Úgy vélem, hogy Jézusért egy pillanatra sem mondhatunk le az egy emberiségbe vetett hitről, különben istentisztelet sem tarthatnánk többé” (Aufgabe und Zeugnis, Prága, 1958 45. 1.).

Szeretnék néhány egyáltalán nem filozófiai vagy teológiai megjegyzést tenni a keresztyén—marxista párbeszédéről, amely igen sokféle formában igen sok helyen folyik s amelyet súlyosan megterhelnek, sőt majdnem hitelképtelenné tesznek olyan jelenségek, melyek közül szintén érintenék itt egy néhányat.

a) Első helyen áll ezek között az antikommunizmus nyílt vagy rejtett formája, amely azonosnak tartja a keresztyénséget a kommunistaellenességgel, sőt a haladásellenességgel. Portugália vonatkozásában már utaltam erre.

b) A keresztyén—marxista párbeszéd iránti érdeklődés egyenes arányban áll a marxista pártok erejével. Különösen nagy olyan területek irányában, ahol a marxista pártok hatalmon vannak, vagy komoly társadalmi erővel rendelkeznek. Viszont igen csekély vagy egyáltalán semmi érdeklődés nem mutatkozik a párbeszéd iránt ott, ahol a pártok gyengék, vagy a föld alá szorultak. De az interdependencia világában hogyan lehet hitelképesen találkozni és párbeszédet folytatni a marxistákkal az egyik területen, míg más területeken a keresztyénség a kommunizmus legádázabb ellensége?

c) Azt a kérdést is érdemes lenne vizsgálat tárgyává tenni, hogy miért fordultak szembe azok a marxisták pártjaik programjával, akik leginkább elkötelez-

ték magukat a marxista—keresztyén párbeszédben? Ezeket a látszólag egyszerű és gyakorlati kérdéseket nekünk őszintén fel kell tennük ahhoz, hogy a keresztyén—marxista dialógusról becsületesen beszélhessünk egymással. Azt is szeretném hangsúlyozni, hogy ezek a megjegyzéseim semmiképpen sem akarják csökkenteni az elméleti párbeszéd jelentőségét, csupán attól óvnak, hogy elhamarkodott véleményt alkossunk a marxisták és keresztyének közötti gyakorlati együttműködés értékéről.

## A mozgalom teológiai munkájáról

A Folytatólagos Bizottság legutóbbi, zagorszki ülésén kialakult teológiai vita a béke teológiájáról, vagy a békéért végzett teológiáról az elmúlt két esztendőben széles körű hullámokat vert mozgalmunkban. A vita, tudjuk, e körül a kérdés körül folyt: elég-e a keresztyének gyakorlati összefogása a békéért, vagy szükséges hozzá teológiai alapvetés is? Azt hiszem, hogy a mozgalmunkban hosszú viták során elért konszenzus eléggé széles körű, azaz: a teológiai reflexió elengedhetetlen velejárója a keresztyén béketevékenységeknek. Fokoznunk kellene erőfeszítéseinket, hogy hatékonyan bedolgozzuk a KBK teológiai munkájába a békével kapcsolatos teológiai reflexiókat.

Békefáradásunkban a keresztyének millióihoz, gyülekezetekhez, egyházakhoz és vezető egyházi testületekhez kívánunk szólni, hogy megnyerjük őket a békeharc számára. Ha igazán hitükben és teológiai egzisztenciájukban akarjuk megszólítani őket, akkor keresztyén indítékból kell szólnunk s helytelen nézeteiket, amelyeket gyakran tekintenek keresztyén meggyőződésnek, az evangélium kritikai megvilágításába kell helyoznunk. Ehhez olyan teológiai reflexióra van szükségünk, amely rámutat a teológia lényegességére és feladatára a KBK-ban. A KBK nem folytat olyan önálló teológiát, amely kötelező lenne a legkülönbözőbb hagyományú és teológiai háttérű keresztyének számára, akik a mozgalom munkájában részt vesznek. Ellenkezőleg, inkább azt szeretnénk elérni, hogy a különböző felekezetek saját teológiai hagyományaik alapján kapjanak indítást a KBK teológiai bázisának kiépítésére. Azzal csak nyerne a keresztyén bizonyágtétel, ha a református, lutheránus, ortodox, római katolikus stb. teológiák mind külön-külön figyelmet szentelnének az evangélium békeüzenetének, amelynek feldolgozása szégyenletes módon hiányzik az egész keresztyén teológiából.

Azt gondolom, a KBK komoly teológiai szolgálatot végezhetne az egész keresztyénségnek, ha fokoznánk teológiai erőfeszítéseinket az emberről szóló tanításunk átértékelésére. Ezen olyan keresztyén antropológia kidolgozását értem, amely sokkal jobban tükrözi a húsvét, a feltámadás örömeit. A keresztyén teológia, illetve keresztyén antropológia ui. nagymértékben felelős a bűnös emberi természetről, az eredendő bűnről szóló különben igaz tanításával azért a fatalista emberszemléletért, amely szerint háborúk mindig voltak és mindig is lesznek.

Csak röviden utalok arra, amire előkészítő anyagunk is kitér, nevezetesen, hogy ha az ún. „genitivuszok teológiái” illetve a szituáció-teológiák mondanivalóját fenntartással fogadjuk is, komolyan kell vennünk a mögöttük meghúzódó tartalmi valóságot.

Végül itt is szeretném aláhúzni azt, ami — úgy vélem — szintén teológiai közkinccs lett a KBK-ban. A KBK különleges karizmája az ökumenén belül az a gyakorlati hangsúly, amelyet a béketevékenység legi-

tim voltára és annak teológiai indokolására helyez az egyházak és keresztyének tudatában. A keresztyének csak akkor fáradhatnak eredményesen a békén, ha a lehető legszélesebb körökkel munkálkodnak együtt és a béketevékenységük az igazságosságért vívott harccal is párosul.

A mellékletként kiosztott kimutatás részletes képet ad arról, hogy mozgalmunk szervei miként fejtették ki tevékenységüket. Az ökumenikus szervezetekkel való együttműködésünkről jó ízelítőt adtak a testvérszervezetek meleghangú köszöntései. Befejezésül két záró megjegyzésre szeretnék szorítkozni.

1. Mindent igyekeztünk megtenni a jelen ülés jó tartalmi előkészítéséért. Meg vagyok győződve, hogy mindenki megkapta, tanulmányozta és a viták során használni fogja a kétéves munkánk összefoglalását tartalmazó teológiai, politikai, gazdasági és adminisztratív előkészítő anyagokat. Szeretném hangsúlyozni, hogy ezek csak alapul szolgálnak a vitához, nem jelentenek semmiféle kötelező értékelést. Bizonyára észrevették, hogy az egyes témakörökhöz kérdés-katalógus is készítettünk. A bizottságok természetesen szabadok a tekintetben, hogy a katalógusokban felsorolt kérdések közül melyeket tartják fontosaknak, elsőrenden megvitatandóknak. A Teológiai Bizottság kérdés-katalógusa pl. olyan szerzteágazó teológiai problémákat ölel fel, amelyeknek komoly megvitatására két-napos ülés keretében egyetlen ökumenikus testület sem vállalkozhatna. Ez azonban semmit sem von le a kérdés-katalógus által kezdeményezni szándékolt vita értékéből. Bizottságaink tehát szabadon választhatnak a felsorolt problémák közül, vagy más problémákat is tűzhetnek napirendre.

2. Bár elnökünk már kifejezte a mozgalom köszönetét, nekem külön is meg kell ismételnem őszinte köszönetmondásunkat elsőrenden a magyarországi egyházak felé, a *D. Dr. Bartha Tibor* püspök által vezetett Ökumenikus Tanács felé azért a türelmes, testvéri és megértő támogatásért, amelyet mozgalmunk napról-napra kap. Tehát nemcsak ennek az ülésnek a megrendezéséért, ami önmagában véve is nagy dolog, igen nagy áldozat, hanem a KBK irányában tanúsított minden testvéri gesztusért. Úgy hiszem, ez a testület a leghivatottabb, hogy őszinte és meleg köszönetet mondjon mindezért.

Köszönetet szeretnék mondani a magyar állami hatóságoknak is minden segítségért, amellyel megkönnyítették a KBK munkáját. Szeretném végül azt is elmondani, hogy amikor mozgalmunk testületeinek tagjaira tekintek, méltán az az érzés lesz úrrá rajtam, hogy e testületek minden tagjának adósa vagyok. Mozgalmunk elnökének Nyikodim metropolitának bölcs vezetése, az Orosz Ortodox Egyház segítségével, a lelnökeink készsége és támogatása, a Munkabizottság valamennyi tagjának jó lelkiülete és segítő szándéka, a Nemzetközi Titkárság tanácsai, javaslati, ellenvetései és vitái viszik előre munkánkat.

Nehéz, fáradságos és problémákkal teljes útszakasz végére értünk. Ami pedig a jövőt illeti: „Ilyen bizodalomunk Isten iránt a Krisztus által van. Nem mint-ha magunktól volnánk alkalmasok valamit gondolni, úgy mint magunkból; ellenkezőleg, a mi alkalmasok voltunk az Istentől van.” (2 Kor 3,4—5). Mindnyájan hálával tartozunk Istennek, a mi Atyánknak, aki ez utóbbi két év során is lehetővé tette a KBK bizonyágtételét Krisztusról és bizonyágtételét a békéről.

Dr. Tóth Károly



## Gáborjáni Szabó Kálmán emlékezete

1897–1955

A debreceni művészeti élet, különösen a grafika múltjában viszonylag folyamatosan kapcsolódnak össze a láncszemek. Az összekötő vonal kezdő láncszeme talán a hányatott életű lengyel származású tipográfus és fametsző *Hoffhalter Rudolf* (1550–1586) munkássága volt, a következő láncszemet a kollégiumi rézmetsző diákok jelentették, majd a 20. század húszas éveiben erősödött és nőtt naggyá ez az áradat, amikor *Haranghy Jenő*, *Petry Béla*, *Vadász Endre*, *Sennyei Oláh István*, *Dobi Oláh István* és mások mellett itt munkálkodott *Gáborjáni Szabó Kálmán* is.

Gáborjáni Szabó Kálmán 1897. szeptember 18-án született Debrecenben. Alsó- és középiskolai tanulmányait a Református Kollégiumban végezte. A Képzőművészeti Főiskolán *Vaszary János* (1867–1939) és *Révész Imre* (1859–1945) növendéke volt. *Lyka Károly* (1869–1965) rektorsága idején, az 1921/22. tanévben tanítóképző-intézeti rajztanári oklevelet szerzett. Közben az 1921/22. tanévben *Báránky Emil László* (1877–1941) professzor tanársegédje volt. A „Rajztanítás módszere” és az „Akvaréll” című tárgyakat adta elő. *Lyka Károly* és *Hoffman Edit* (1888–1945) vásárlásai lehetővé tették számára, hogy kijusson Párizsba. Itt szigorú, „aszketikus” életet élve minden idejét múzeumok látogatásának szentelte. Itt ismerkedett meg a japán fametszőművészettel. 1922. szeptember 1-től a debreceni Református Kollégium Tanítóképző Intézetének rajztanári állását töltötte be. Több, mint két évtizeden át végezte a jövő nemzedék nevelését. Fontosnak tartotta az általános vonalkultúra fejlesztését: a mesterségbeli képességek csiszolásán túl a látásmód fejlesztését tekintette céljának. Ezekkel a pedagógiai elveivel messze megelőzte azt a célkitűzést, amelyet a kor hivatalos pedagógiája a rajztanítás elé kitűzött. Az 1930/31. és 1938/39. tanévekben a római Collegium Hungaricumban dolgozott. Rómában nemcsak festett, hanem pedagógiai tanulmányokat is folytatott. 1936-ban a debreceni tankerület tanulmányi felügyelője, az 1944/45. tanévben a Tanítóképző Intézet mb. igazgatója. A Debrecenben töltött évtizedekben különös figyelemmel foglalkozott a gyermekrajzokkal, jelentős anyagot gyűjtött össze ebből a tárgykörből. Pedagógiai szempontból fontosnak és tanulságosnak tartotta ezeket a rajzokat. 1945-től a Kultuszminisztérium Művészeti Osztályára került. Itt a képzőművészeti csoport előadójaként dolgozott. Mint ilyen részt vesz a rajztanítási és művészeti kérdések megvitatásában és előkészítésében. Megszervezte a gyermekrajz-kiállításokat, amelyek pedagógiai hasznosságát nem győzte hangsúlyozni. Közben a Képzőművészeti Főiskola tanáraként is dolgozott, ahol tág tere nyílt pedagógiai elveinek alkalmazására.

Alkotóerejének teljében lépett fel súlyos betegsége, mely megnehezítette számára a munkát. Alig négy hónapi súlyos betegség után 1955. június 17-én hunyt el Budapesten.

Gáborjáni Szabó Kálmán munkásságát két techni-

ka köré lehet csoportosítani: a fametszet és a festés köre.

A *grafikus* Gáborjáni a modern magyar fametszet művészetének úttörő mesterei közé tartozik. Talán ő volt a legelső, aki modern művészeink közül felismerte a nemes grafikai eljárás sajátos technikájában rejlő esztétikumot és az anyag (fa) stílusformáló erejét. De ő volt az, aki felismerte a fametszetben (a fametszet sokszorosítható és olcsósága miatt jelentős tömegek számára hozzáférhető) a haladó eszmék kifejezési módját. A képzőművészet ágainak talán a legkötöttebb formája a fametszet. Ábrázolástechnikája megköveteli a mesterség alapos ismeretét, határozott rajztudást és szilárd komponálást igényel. Gáborjáni — mint a kor szak valamennyi fametszője — autodidakta volt e téren. Maga készítette eszközökkel dolgozott. Mintegy 500 fametszetet készített, ezek egyharmada különálló lap, sorozat vagy illusztráció, kétharmada pedig kisgrafika, ex libris és kereskedelmi grafika.

Fametszeteit az alap feketéjéből fejt ki fehér vonalakkal. Az alakítás nem festői, hanem grafikus jellegű. Metszeteinek jellemzője az anyagszerűség: ebben a vonalnak a foltokkal szemben uralkodó jellegük van. Másik jellemzője: stílusa mögött az ember áll, mégpedig a társadalmat alakító ember. Lapjain a jövőbe vetett hitének meggyőző erejét közvetíti a néző felé.

Grafikai munkássága egyenletesen fejlődött. Az 1926-ban kiállított lapjait még a balladás szűkszávúság jellemzi („*Olvasó férfi*”, „*Pincében*” stb.), míg az olaszországi tanulmányút után lapjain a geometria lesz úrrá, a folt mellett megjelenik a vonalköteg is, és így metszetei festőiebbekké lesznek. Az 1936-ban készült „*Parasztok*” című tíz lapból álló sorozaton szenvedélyvel vall a föld népéről. Kívülről szemléli ezt a sorsot, de lapjainak erős szubjektivitása azt bizonyítja, hogy egy levegőjű ez a világ a művész világával. A második világháború utáni alkotásain látásmódja teljesen realista lesz. Vizsgálja emberségből, humanitásból. Alkotásain megjelennek az ipari munka jelenetei. Itt már nem a világtól elzárkózva, hanem nagyon is benne élve dolgozik. Sokra becsüli a tapasztalatokra épült látványt. A paraszti és az ipari munka fázisát igyekezett megismerni, hogy művészileg aknázhassa ki egy-egy témának ezernyi lehetőségét („*Tél*” sorozata, „*Paraszti temetés*”, „*Béke*”, „*VI-os tárna*” stb.).

A *festő*. Korai festményeit a stilizálás kemény tisztasága jellemzi. Mesterének (*Vaszary János*) modern, szabad szellemű művészetszemlélete volt rá mély hatással.

Az akadémiai évek után Gáborjáni Szabó Kálmánra párizsi útjának tapasztalatai voltak a legnagyobb hatással. *Gauguin* képeinek és fametszeteinek stílusbiztonsága és stílustisztasága mellett *Botticelli* Louvrebeli freskójának rajzos vonalszépsége ragadta magával. Hazatérve festői vízióit is a grafikai munkába szorította bele. Gyakran hangoztatta, hogy fametszeteit szí-



nekben is látja, s gyakran csak az idő és a körülmények kényszerítik arra, hogy a grafika fehér-fekete árnyalataira lefordítsa, átváltsa. Az Olaszországban töltött első tanulmányi év nemcsak grafikáinak jelentette a megújulását, hanem fordulópontot jelentett festőművészi tevékenységében is. Ekkor ismerte meg *Fra Angelico* naivan tiszta színképeinek művészi erejét és *Piero della Francesca* freskóinak átütő „plein air” izgalmú színvilágát. Ugyanakkor nem maradt érintetlen az olasz neoklasszicizmus szellemének hatásától sem. Ezeknek az élményeknek a hatására elsősorban nagyméretű freskótanulmányokkal foglalkozott, és a színproblémák is fokozott mértékben foglalkoztatták festői képzeletét. Művészete a „római iskola” klasszikus igényű törekvéseiben gyökerezik, de neki sikerült élő és mélyről fakadt magyar ízekkel megtölteni a „római iskola” erősen elméleti és steril iskolastílusát. Festői ideálja a tiszta nagyvonalúság, mely az élettel átítatott formákat érzékeny, de kemény és tiszta kontúrokkal írja körül.

Gáborjáni Szabó Kálmán kereső és sokféle problémáival viaskodó művész volt, akinek piktúráját a nagyvonalú higgadt, klasszicisztikus külsőségei ellenére sem hűvös klasszicizáló festői vonások határozzák meg, ő önmagával és az anyaggal állandó harcot vívó, bensőséges lírikus, sőt, sokszor romantikus szenvedélyű művészi lélek.

Ez a lírikus és romantikus szenvedély vezette a szűkszavú balladás hangú képek megfestésében („Tűzvész”, „Nazarénusok” stb.). Ezekben az alkotásokban a festői szándék az expresszionista illusztráció igényénél alig tűz magasabb célt maga elé. Mindezek ellenére rajzai és akvarelljei sokkal lendületesebben jutatták érvényre művészi alakító szenvedélyének belső „hevét”, s érzelmi nyugtalanságát mint a temperával és olajjal festett kompozícióin. Később azonban olajfestményei is elérik az akvarell frissességét és lendületes szabadságát. Csendéleteit szinte minden korszakában a gyökerében reális szemléletű festőiség jellemzi. Ezeken a fény mindig hideg, térképző elem csupán.

Az Olaszországban töltött 1930 '31. tanév hatásai rá-

irányították figyelmét a freskóra, melyet ebben az időben a legizgalmasabb festői feladatnak tartott. A két háború közötti időszakban egyszer módja nyílt arra, hogy az általa legizgalmasabb festői feladattal legalább részben foglalkozzék. Erről így ír Mátrafüreden 1938. szeptember 25-i dátummal készült feljegyzéseiben: „A Nagykönyvtár igazgatója, dr. Varga Zsigmond megbeszélésre hívott a könyvtárba (...) A falak rendezésére és a rendezésére bizonyos összeget kapott. A sima magas falaknak művészi kiképzést szeretne adni. Ugyanis 3 méter magasságon felül úgysem lehet képeket elhelyezni. Nagy örömmel vettem szándékát, mert ő is a Coll. történetét megörökítő festményekre gondolt. Megbeszélésünket hetekig folytattuk, amelyek eredménye az lett, hogy kb. 110 négyzetméter terület festésére megbízást adott. Természetesen először a vázlatok elkészítésére. A téma egy részét a dísztermi lépcsőházhoz készített tervezetemből vettem (előzőleg pusztán kedvtelésből — az esetleges kivitelezés reményében — a díszterembe vezető lépcsőház falára hat képből álló sorozatot tervezett a Kollégium történetéből — L. I.), másik részét, főként pedig a negyvennyolcas szabadságharcból vett történeteket, ő adta meg. Úgy a képek témáit, mint azok elhelyezését hetekig, sőt hónapokig latolgattuk. Arra törekedtünk, hogy meglegyen a képek sorakoztatásában az átmenet és az összhang. Rendkívül izgalmas napok voltak már ezek is számomra. Dr. Varga Zsigmond igazgató állandó érdeklődése és bölcs tanácsai nagyban fokozták kedvemet már a vázlatok elkészítésénél is. A Coll. történetéről szóló könyveket mind elolvastam. Dr. Nagy Sándor és dr. Zsigmond Ferenc könyvei adtak legtöbb segítséget. A könyvtár metszetgyűjteménye, a negyvennyolcas képekhez pedig Gruza könyvei segítettek munkámban.”

A dekoratív hatású képsor rajzos felépítésű. A szerkezeti zártságot a falon csak az élénk színharmóniák lazítják valamelyest. A tíz képből álló sorozat elkészítésében két tanítványa volt segítségére. A vázlatok elkészítések a tanítóképző növendékei és teológusok ülték modellt.

A tíz kép a Kollégium életének (hat kép) és a nemzet történelmének a Kollégiumban lejátszódó (négy kép) legfontosabb eseményeit ábrázolja.

Az első kép *Méliusz Juhász Pétert* (+1572) ábrázolja ige hirdetés közben a gótikus András templomban. Méliuszról sem rajz, sem festmény nem maradt fenn, a Kossuth Lajos Tudományegyetem előtt álló szobrot vette figyelembe a fej festésénél (Füredi Richárd alkotása). „Igyekeztem egy jószágos, de határozott kifejezést adni az arcának. Kék, szúrós szemet festettem neki, és deresedő rövid szakállt és rendezetlen haját, amint azt az akkori időben általánosan viselték” — írja Gáborjáni.

A „Könyvtármentés” című kép az 1802-es tűzvész egy részletét mutatja be, melyen a Kollégiumot és az „anyakönyvtárat” szerető és mentő diákokat ábrázolta. A diákokat korhű ruhában festette meg, amint éppen önfeláldozó módon mentik a Kollégium legnagyobb kincsét: a könyvtárat.

A következő képen a XVII. század elején épült *Kollégium épületét* láthatjuk madártávlatból. Körülötte nádfedelel lakóházak és diákkunyhók vannak.

A „Könyvtármentés” és a régi Kollégium képét jobbról és balról egy-egy tógás diák életnagyságú alakja veszi körül, valamint jobb oldalon a *reformáció korabeli kollégiumi pecsét*, bal oldalon pedig a *régi Debrecen város címere* van. Az Országos Zsinat 1933. szeptember 13-i ülésén kevés változtatással ezt fogadta el a Magyarországi Református Egyház címerül. A bal oldali tógás diák kezében a *gerundium*, a jobb oldalié-

ban az *irattekercs* utal a tanulásra és a másokért végzett munkára.

A *rézmetsző diákokat ábrázoló kép* az iskoláért dolgozni tudó ifjúságot mutatja be. Négy diákot ábrázolt a művész, akik közül egyik éppen egy földgömböt készít.

Az ötödik kép *Csokonait* mutatja be diáktársaival a nagyerdőn.

A ma már több mint négyszázéves Kollégiumi Kántus megalapítójának, *Maróthy Györgynek* állít emléket a következő freskón Gáborjáni Szabó Kálmán. A képen Maróthy a kvartettel látható.

A következő képsor a *magyar nép történetének* azokból a részeiből ad ízelítőt, melyek szoros kapcsolatban vannak a Kollégiummal.

A szabadságharc idején a kollégiumi diákok közül sokan katonának álltak. Ezeknek állít emléket az a freskó, amelyen a *szabadságharc zászlaja alatt menetelő lelkes ifjúságot* mutatja be. Erről a művész így ír feljegyzésében: „Aránylag ezt festettem leglassabban, mert arra figyeltem különösen, hogy a fejek fiatalos arcok legyenek, és szinte megszállott, lelkes kifejezést adjanak. Ezekhez a tanulmányokhoz mind a tanítóképzős növendékeim közül választottam. De nem is láltam sehol sem ide jobban illőket, hiszen ezek a régi kálomisták, vagy éppen diákok leszármazottjai Szatmár, Szabolcs, Hajdú, Bihar megyékből [valók]. Sárga, barna, mongol szabású arcukkal a régi diákokra kell gondolnunk, akik akkor is a legmagyarabb vidékekről jöttek be a nagy kollégiumba.”

A történelmi eseményeket megörökítő freskók között a legimpozánsabb az, amelyen *Kossuth Lajos*, a Honvédelmi Bizottmány elnöke látható a *nemzetgyűlés tagjainak társaságában*. Gáborjáni azt a pillanatot örökítette meg, amikor a képviselőházi ülésről a Nagytemplomba vonulnak át, hogy ott kihirdessék a Ma-

gyarország függetlenségéről és a Habsburg-ház detronizálásáról szóló határozatot. Kossuth Lajosra összpontosul a jobb oldali és a bal oldali csoport feszült izgalma és várakozása. Ezért hangsúlyozta a művész legjobban az ő alakját.

A következő képen *Petőfi Sándor* papírtekercssel a kezében harcra lelkesíti az ifjúságot. Mellette egy diák „*Szabadság, egyenlőség, testvériség*” feliratú nemzeti-színű lobogót tart.

„*Készül a bankó*” címet viseli a következő kép. A Debrecenbe menekült kormány az állami bankjegy nyomdát és pénzverő műhelyét a Kollégiumban rendezte be. A képen Kossuth-bankót sokszorosító diákok láthatók.

Az Oratórium falának szabadon maradt oszlopos részeit a *szabadságharc emblémái* és a Debrecen védelmében jelentős szerepű *Damjanich, Bem József* és *Nagy Sándor*, valamint *Görgey* fővezér arcképe díszíti.

A fentebb leírt képek alig nyolc hónap alatt készültek el. Elkészültükkor hazánkban ez a freskó volt a legnagyobb. A szemlélő ma is érzi, hogy Gáborjáni Szabó Kálmán állandóan viaskodott a formákkal és a színekkel. Ez a viaskodás adta meg a képek eleven-ségét és rendkívüli kifejező erejüket.

Lenkey István

#### IRODALOM

1. *Gáborjáni Szabó Kálmán*: Hogyan festettem a Coll. fal-festményeket (kézirat). Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának kéziratgyűjteményében az R 2222 jelzet alatt található.
2. *Kónya József*: Az Ady Társaság képzőművészei. Vándortűz, 1942. 6. szám.
3. *G. Szabó Péter*: Gáborjáni Szabó Kálmán rajzai. Művészet, 1962. 6. szám.
4. *Szegi Pál*: Gáborjáni Szabó Kálmán. Tér és Forma, 1947. 260–262. 1.
5. *Tóth Ervin*: Gáborjáni Szabó Kálmán grafikái. Debrecen, 1963.



## A barátság apostola

Emil Boleslav Lukač életművéről

Napjaink zajló történelme arra is nevel bennünket, hogy érdeklődő figyelmünkkel megbecsüljük azokat, akik munkásságukkal kiváltképpen szolgálják a népek baráti közeledését. A kárpáti Duna-táj egyik ilyen „fáklya küldetésű” neves személyisége *Emil Boleslav Lukač* szlovák költő és műfordító akinek 1975 őszén ünnepelték 75. születésnapját. Iránta megnyilvánuló figyelmünket még külön is elmélyítheti egy sajátos körülmény: Lukač képesítése szerint evangélikus lelkész, életpályája kezdetén, nem kevés ideig, gyakorló lelképásztor. S tegyük menten hozzá: bár ma már szolgálatát teljes egészében a költészet és az irodalom-közéleti tevékenység tölti ki, életének igei eredetű etikai töltése változatlan és töretlen.

Neve nem ismeretlen nálunk. Már évtizedekkel ezelőtt 1940-ben — *Móricz Zsigmond Kelet Népe* c. folyóiratának április 1-i számában — találunk egy hirdadást a magyar irodalom számos jeles művét szlovákra átültető munkásságáról. Legfrissebb „jelenéseit” a magyar szellemi életben: 1966-ban a magyar kiadású „*A szlovák líra kincsháza*” című könyvben egyik neves költőtársával közös kötetét kapta kezébe az olvasó, 1968-ban a Magyar Pen Klub díszoklevéllel és *Pro litteris hungaricis* emlékéremmel tüntette ki. 1973-ban az Európa kiadónál „*Oda az utolsóhoz és az elsőhöz*” címen bő versválogatása jelent meg, legutóbb pedig „*A nagy üzenetváltás*” címen kiadott, a magyar—szlovák szellemi érintkezéssel kapcsolatos tanulmány- és cikkgyűjteménye keltett érdeklődést magyarországi körökben. A közelmúltban a rádióban és a televízióban, több alkalommal is hallhattuk-láthattuk a műveiben, előadásaiiban újra és újra megifjodó mestert. Elkötelezett „írástudó”. Költészete, műfordítói tevékenysége éppen ezért nem öncélú, hanem a legnemesebb értelemben vett program-művészet. A „megszállottság” makacsságával ismételtlen fölemeli szavát a békéért, a testvériségért — „a trinitrotoluol korában (mielőtt mindannyian ott bomlanánk) a tümegsír tűzmartha poklában.” Jelszava: *a népek testvérisége*. Fáradhatatlanul munkálja a *szlovák—cseh* viszony őszinte formáinak megerősödését is, kérve és várva közben az egyenjogúságot a kisebbik nyelvtestvér számára. Sokat fordított a *francia* irodalomból. Legújabbán egy gazdag válogatása jelent meg a francia költészetből. (Részben e kötetéért kapta meg a Francia Írószövetség tiszteletbeli tagságát, valamikori eszményképe, a modern francia katolikus líra „iskolaalapító” nagy alakja, *Paul Claudel* születésének 100. évfordulóján) A magyarsággal való kapcsolata mélygyökerű és sajátos. *Csanda Sándor*, a szlovákiai magyar irodalom egyik kiemelkedő személyisége szerint — „ha valaki, akkor ő nevezhető elsősorban a magyar irodalom szlovákiai nagykövetének.” A Pen Klub emlékérem átvételekor ő maga így jellemezte munkásságát: „Szolgáltam a Látomást, két nemzet irodalmának tolmácsolásán át, a magas értékek megismerésén és megbecsülésén keresztül eljutni a Du-

na-menti sorsközösségi testvériségig.” Valóban, már 1943-ban, a modern líra első szlovák nyelvű antológiájának előszavában hitet tesz az építő egymás mellett élés gondolatáról: „A népeknek, melyek egymás mellett élnek a maguk önálló életét, előbb-utóbb meg kell találniuk a »modus vivendit«, mégpedig nemcsak politikai téren...” S ez, szerinte akkor valósul meg, „ha átadják egymásnak szellemi, kulturális értékeiket, ezeket kölcsönösen minél tüzetesebben megismerik, tanulmányozzák, megértik, terjesztik, befogadják, a maguk értékei közé sorolják”. Máig érvényes, változatlanul időszerű program. Emil Boleslav Lukač azonban 1943-ban, sőt már annakelőtte is hangoztatta ezt, amikor még egyáltalán nem volt olyan természetes és főként nem volt olyan kockázat nélküli ennek hangoztatása.

### A szellemi bölcső

Cikkei, előadásai, valamint a róla és munkásságáról megjelent írások nyomán egy nagyszerű termő élet képe bontakozik ki előttünk. Tősgyökeres szlovák családból származik, de édesanyja már négyéves korában megtanítja írni, olvasni — *magyarul is*. A templomban együtt éneklé anyjával a szlovák evangélikus szertartás énekeit, az iskolában azonban mindig magyarul tanul. Szülőhelyén és azokban a falvakban, városokban, ahol gyermekéveit tölti, ekkor még három nyelv járja: szlovák, magyar, német. Tízéves korában bekerül a nagyhírű selmechányai Evangélikus Liceumba. Mint visszaemlékezéseiben megjegyzi, itt soha nem sértették meg szlovák mivoltában. Olyan volt ennek a kiváló iskolának a szellemi levegője, hogy ez a szabadság is inkább közelebb vitte őt a magyarsághoz.

Az első, különösen nagy jellem-, sőt életformáló hatást itt *Klaniczay Sándortól*, a szigorú, ám igazságos és mindenekelőtt imponálóan művelt, haladó szellemű magyar—latin tanártól kapja. Nyolc esztendőn át osztályfőnöke, életre szólóan ő formálja az egész osztály, benne a különös fogékonysággal megáldott ifjú Lukač szellemi arculatát. Mint eminens tanulóknak — egyedül csak neki — „patrónusa” megengedi a tanári könyvtár használatát is A magyar és világ-irodalom legfontosabb műveit olvassa. Az égőszemű, csókafekete hajú szlovák fiú — mint egy próbára készülő mesehős, belép Európa, a világ szellemi kincsházába — a „magyar kapun.”

Irodalmi érdeklődése korán felébred. Kisdiák korában lelket felkavaró élménye a „*Zászlónk*” című, Magyarországon akkor igen kedvelt, színvonalas ifjúsági folyóiratban közölt híres regény — *Bulwer: „Pompei pusztulása”*. Mohó érdeklődéssel olvassa *Jókai* regényeit, az „*Új idők*” számait. Beleolvass édesanyja szlovák és német újságaiba is. Már ötödikes gimnazista korától kezdve forog a magyar művészeti és irodal-

mi haladás európai színvonalú folyóirata, a „Nyugat.” Mindamellét az alap a döntő, amit az iskolai órákon kap. Ezt ő így jellemzi: aki figyelmesen hallgatta a kiváló magyartanár egyetemi előadásnak beillő fejtegetéseit, a dolgozatokhoz fűzött értékelő elemzéseit, annak érettségire a kisujjában lehetett a magyar irodalom, a stíluszbika, a poétika. Ő él ezzel a lehetőséggel, a kitűnő tanártól kapott módszeres irányítás mederbe tereli és elmélyíti felajzott érdeklődését.

Első nagy verselménye: Heine „Sehnsucht”-ja, Endrődi Sándor kitűnő magyar fordításában. Goethe, Schiller, Heine válogatott költeményei mellett egyrészt a „Nyugat” hasábjain a magyar avantgard irodalom műveivel ismerkedik. Legnagyobb erővel Elek Artur könyve, az „Új Magyar Költők” hat rá. Ebben már felvonul az akkori új magyar líra minden jeles képviselője, Adyval az élen. E gyűjtemény egyik verse — Ady: „Az én menyasszonyom” — lesz Heine már említett költeménye mellett élete másik megrázó élménye. Aztán megismeri, meg is szereti a kuruc költészetet, Arany balladáit, Petőfi költészetét, (lelkese-dik forradalmi verseiért, különösen az Apostol-ért), kedveli Vajda Gina-verseit, lobogó indulatokkal forgatja Gyóni Géza két verseskötetét. És hát Ady, Ady, Ady...

### Költő a válaszüton

Az eddig elmondottak már jelzik a forrásokat, gyökereket, ha arra keressük a feleletet, hogy — *mint lett költővé*. A selmebányai Alma Mater-nek egykor diákja volt Petőfi is. A róla elnevezett önképzőkör indította az órákon és egyéni olvasmányai révén jól felkészült ifjút — mint hetedik-es-nyolcadikos diákot — a költészet útjára. Az önképzőköri alkalmakon a magyartanár vezetésével elmélyült szemináriumi gyakorlatokat tartottak; tág teret kaptak a diákok az önálló kezdeményezésre is. Leginkább kedvelték a szavakat. Az ifjú Lukács-nak különösen nagy sikere volt Arany „Tetemrehívás”-ával és Gyóni Géza „Csak egy éjszakára” című háborúellenes versével. (Javában dúlt a háború, tanár és diák haladó szellemére, bátor humanizmusára világít rá ez a jelentéktelennek tűnő kis életrajzi adat.) Az iskola másik, hasonló jellegű rendezvényein, a „Gyámegylet” heti összejövetelein — Hamrák tanár elnökle mellett — inkább vallásos témájú előadások hangzottak el, de ott is sokat szavaltak. Ez volt az a serkentő-nevelő hatású szellemi környezet, mely a fiatal költő-jelölt szíve mélyén sarjadozó gondolatokat versekké érlelte.

A körülményeket tekintve valójában magyar költő is válhatott volna belőle, Egyenes lett volna az útja. El is indult rajta. Űgyszólván első szlovák nyelvű próbálkozásaival párhuzamosan magyar verseket is írt. Egyik visszaemlékező írásában első verseiről ezt írja: „... természetesen magyarul írtam őket.” (Egy nógrádi kisváros környékén — Szügyön — „műzsára” is talált.) Amikor 1918 nyarán katonának vitték, ezekből a versekből néhányat beküldött az „Új Idők”-nek. Szívszorogva leste a postát. Egyszer aztán a „Nem közölhető versek” rovatban megkapta a lesújtó üzenetet. Nem írt több magyar verset...

Míndez azonban még nem magyarázza meg, hogy miért lett — szlovák költő. Annak nagyobb sora van.

Rövid katonai szolgálata leteltével beiratkozott a pozsonyi magyar Erzsébet Egyetem bölcsészkarára, magyar—francia—görög szakra és párhuzamosan, az ugyanítt működő Evangélikus Teológiára. Itt barátkozott össze Stefan Kréméryvel, a széles műveltségű

szlovák költővel és irodalomtudóssal, aki akkor evangélikus lelkész volt Pozsonyban, magyarul, szlovákul és németül prédikált. Egyrészt Kréméry, ez az európai — elsősorban a francia — irodalom felé nyitott szívű s ugyanakkor a magyarság, különösképpen Ady költészetét nagyra tartó jóbarát, másrészt Bujnák Pál korponai lelkész — később egyetemi tanár — avatta be Lukács-ot a szlovák verselési formákba. Ők bírálták, és lelkesítették, irányították lépéseit a szlovák költészet útján. Időközben nagyot fordult a világ. A bölcsészetet már a Komensky Egyetem cseh tanárainál fejezi be, a teológiát szlovákul, az újonnan alakult Csehszlovákiában. Elkezdődött költői pályafutásának felfelé ívelése is.

1922-ben megjelenik első verseskötete. Röviddel ezután Párizsba kerül két évre, a híres Sorbonne-ra, állami ösztöndíjjal. 1925-ben kiadott újabb verseskötetének címe és tartalma — „Dunaj a Seina” — örzi ennek emlékét s harmadik, 1926-ban megjelent kötet — „Himnuszok az Űr dicsőségére” —, melynek versein az akkori modern francia költészeti irány, a „claudéliánus” líra hatását lehet érezni. Ekkor már ő is pozsonyi káplán. Lelkész, tanár, lapszerkesztő és publicista, fordító, irodalomszervező egy személyben. de mindenek felett — költő. (Ebben az időben — tíz éven át — viseli a Keresztyén Ifjúsági Egyesület titkári tisztét is, gyakran megfordul külföldön, így Magyarországon is. Eljut Helsinkibe is, a KIE világkongresszusára.) Több cseh íróval is barátságot köt, köztük a sodró erejű Saldával. 1928-ban megjelenik „A szerelemtelen szerelem” című újabb verseskötete, melyért — első szlovák költőként — megkapja az Állami Díjat. — Csúcsra ért, de korántsem visszafelé néz, inkább előre, feljebb, költészete és emberisége újabb, magasabb csúcsai felé...

### Ember a válaszüton

Egy másik — most teológiai — ösztöndíjjal Lipszében is eljutott, ahol egyebek között a Barth-i teológiával találkozott. Ennek két számottevő eredménye is lett: egy prédikációs kötet és egy barátság. Lipszéből hazakerülve sokat prédikált, ebből született a „Hova tették” című prédikáció-gyűjteménye. Ez a gyűjtemény a társadalom égető kérdései felé forduló keresztyénység Barth-i felfogásának tolmácsolása kívánt lenni, egyben a szerző személyes eszmei orientálódásának „előrejelzése” is lett. A barátság: Hromádka József, a keresztyén békemozgalom világszerte ismert és nagyrabecsült alakjé. A Barth-i hatás érződik az ugyanezen időben kiadott „Keresztutak” című verseskötétben is.

Nem sokkal ez után bekövetkezett Lukács életének nagy fordulata: felhagyva a személyes tematikával, a tünődés, a középpontba állított metafizikai motívumok szelíd lírikusából az ország-világ eseményeire mind erőteljesebben reagáló, a közösségi, nemzeti gondok felé forduló harcoss humanistává lett. Nem előzmények nélkül történt mindez. A Barth-i teológia és a Hromádkával való barátságának említése jelzi, hogy már egyházi oldalról is többirányú hatást kapott, mely a közösség, népe és a népek feszülő társadalmi kérdései felé fordították figyelmét. Szlovákiában egyre mélyült a válság, fokozódtak az osztályellentétek. A forradalmi tájékozódású szlovák értelmiség tömörülni kezdett, a kisebbségi magyar fiatalság a Sarló-mozgalom éveit élte. És ebben a szó szerint is puskaporos levegőben eldőrdült egy sor-tűz... A nagyrészt magyar lakosságú kialsófldi Ne-

meskosúton — 1931 pünkösdjén — a csendőrök a tün-  
 tető földmunkások közé lőttek, többet közülük halálra  
 sebeztek Ez a tragikus esemény úgy megrázta a tár-  
 sadalmi-történelmi kérdésekben mind érzékenyebbé  
 váló költőt, hogy ellenállhatatlan belső sodródással  
 odakerült azok mellé, azok közé, akik az elnyomott és  
 felszabadulni vágyó milliók felmelése érdekében har-  
 cot indítottak. Egy író társával éppen ő fogalmazta  
 meg a szlovák írók emlékezetes kiáltványát, melyet  
 a cseh és szlovák írókkal együtt a magyar kisebbség  
 részéről három kommunista író (Fábry Zoltán és két  
 társa) is aláírt. Ennek egyik sora így szól: „A szlo-  
 vák intellektuell nem hallgathat, amikor megsebez-  
 ték a lelkiismeretét.” Megsebzett lelkiismerete őt odáig  
 kényszerítette, hogy rájött: tarthatatlan helyzet, ami-  
 ben él, mert az önmagáért való költészet egyre in-  
 kább a hiábavalóság ítélete alá kerül. „Amíg egy rí-  
 met kerestünk, lábainknál százan haltak meg.” Rá  
 kellett jönnie, hogy nem lehet többé öncélú — bár  
 tiszta szándékú és magas művészi értékű — tevén-  
 kenysége a „rímkeresés”: keresnie kell a rímetet to-  
 vább, sőt egyre jobbakat kell találnia, de azért, hogy  
 azzal is közvetlen hasznára, segítségére legyen népe  
 és a népek vajdó életének. Vállalta továbbra is min-  
 den sorát, egyetlen betűjét meg nem tagadta addigi  
 költői munkásságának, de ekkor belenőtt, felnőtt sa-  
 ját költészetének egy olyan korszakába, melyben az  
 írás több, mint magát és másokat gyönyörködtető,  
 őszinte, tiszta játék, sokkal és egyre inkább társadal-  
 mi-történelmi szolgálat. — „Négymillió emberért a  
 Tátra alatt, / tizmillióért a Duna mentét, / ötszáz-  
 millióért Európában, / a földrészekért, / bolygón-  
 kért...”

### A magyarok barátja

Van Lukác irodalmi tevékenységének egy olyan  
 ága, melyben — ösztönös ráérzéssel — tulajdonképen  
 megelőzte önmagát, a művészet időszerű és kor-  
 szerű céljával kapcsolatos nagy felismerését, és ez a  
 műfordítás. Később fogalmazta meg eszmei állásfog-  
 lalását, mint ahogy első versfordításai megjelentek,  
 de az ösztönös gyakorlati tettek előre igazolják, tehát  
 még hitelesebbé teszik az utólag kinyilvánított alap-  
 elvet: „mélyrehatóan meg kell ismernünk más népek-  
 nek különösen azokat a művészi értékeit, melyek hu-  
 mánus küldetést is hordoznak, az emberek, a népek  
 testvériségét hirdetik.” Bennünket magyarokat ez kö-  
 zelről érint, mert Lukác fordítói tevékenységének  
 nagy részét a magyar líra remekeinek szlovák nyelv-  
 re való fordítása teszi ki, munkássága így a művé-  
 szeti cél mellett a szlovák—magyar szellemi közeledést  
 is szolgálja.

Már 1921—22-ben megjelent néhány Ady versfor-  
 dítása, doktori disszertációját is Adyról írta 1933-ban.  
 1941-ben „Ifjú szívekben élek” címmel jelent meg  
 első önálló magyar fordításkötete, mely egyben az  
 első szlovák Ady-kötet is. A bevezetőben a szlovák ol-  
 vasók elé tárta Ady életét és költészetének jelentősé-  
 gét. Elsőként hangsúlyozta, hogy Ady milyen példa-  
 mutató internacionalizmussal gondolkodott a nemze-  
 tiségi kérdésről. Akkor még korántsem volt egysze-  
 rű és végképp nem volt népszerű cselekedet ilyen  
 megállapításokat tenni. Harci cselekedet volt. Lukác  
 hosszú és kemény harcokat vívott értetlenkedőkkel,  
 elfogultakkal olyan időkben, amikor a hivatalos ve-  
 zetés ellenséges volt a barátság gondolatával szem-  
 ben. — E harcának egyik, számunkra érdekes emlé-  
 ke az a vitairata, melyben az Ady igazát osztók, a  
 népből fakadt fiatal szlovákiai magyar értelmiség, a

„sarlósok” mellett felemlegeti a *magyarországi refor-  
 mátus fiatalosság* kiállítását Ady mellett. A *Töltéssy Zol-  
 tán* által szervezett Soli Deo Gloria Református Diák-  
 szövetség adta ki Makkai Sándor „*A magyar fa sorsa*”  
 című könyvét, erre céloz Lukác említett írásában.  
 Ez a könyv akkor igen sokat jelentett az egész ma-  
 gyar közvéleményt megmozgató Ady-vita lezárásá-  
 ban; Lukác a könyv megjelentetését az akkori ma-  
 gyar református fiatalosság mondhatni forradalmi je-  
 lentőségű cselekedetként, példamutató kiállásaként  
 értékelte. (A „*Politika*” 1931. IV. 1. számában „*Ady  
 a LUK című lapban*” címen.)

Lukác fordítói tevékenysége természetesen nem me-  
 rül ki Ady tolmácsolásában, bár kétségtelenül abban  
 alkotott legtöbbször, nem alap nélkül állapítja meg ró-  
 la a hazai valóságot közlő, belülről ismerő cseh-  
 szlovákiai magyar irodalomtörténész: „...máig is  
 Lukác a XX. századi magyar líra legjelentősebb köl-  
 tőjének legbuzgóbb és leghivatottabb szlovák tolmá-  
 csolója.” Lefordította *Petőfi Apostol*-át, számos *Arany-  
 verset*, *Vajda*, *Reviczky* verseiből jónéhányat, a „*Ny-  
 ugal*” költőtől igen sokat, de az utánuk következő  
 nemzedékek költőitől is, el egészen a legújabbakig.  
 Fordított prózát is, regényt, drámát. Elgondolkodtató az  
 a „vezérelv”, mely szerint kiválasztja a lefordítandó  
 műveket: „*Minél nehezebb a textus, annál nagyobb a  
 vonzóereje*”. Írt a magyar irodalommal kapcsolatos  
 esszéket, vitairatokat, megemlékezéseket, *Petőfiről*,  
*Madáchról*, *Jókairól*, köszöntötte a 70 éves *Illyés Gyu-  
 lát*, előadásokat tartott, sőt 1948—50 között a modern  
 magyar irodalmat tanította a pozsonyi egyetemen.

Elmélyült tájékozottsága és érdeklődése személyes  
 kapcsolatok révén is alakult. *Adyt* nem ismerhette  
 meg személyesen, de nemzedékének több tagját igen.  
*Illyés Gyulával* még párizsi diákéveiben barátkozott  
 össze, *Babits*, *Kosztolányi*, *Móricz*, *József Attila*, *Szabó  
 Lőrinc*, *Németh László* s még számos nagy ma-  
 gyar író, költő barátságát mondhatja magáénak. Kez-  
 dettől kedves barátság fűzi a lassan erősödő, néha  
 hullámvölgyeket is járó, de egyre ígéretesebb szlová-  
 kiai magyar irodalom művelőjéhez. Az újabb magyar  
 író- és költőnemzedékekhez is sok baráti szállal kö-  
 tödik, a legfiatalabbakhoz is. Felettébb hasznosnak  
 tartja és hűségesen ápolja, szívesen bővíti kapcsola-  
 tait, mert felfogása szerint ezek hathatós segítséget  
 jelentenek atekintetben, hogy a művek *előbbekké*  
 váljanak számára. Ez pedig egy-egy író, költő jel-  
 lemző, tehát feltétlenül tolmácsolandó alkotásainak  
 kiválasztásánál semmiképpen nem elhanyagolható  
 szempont. Lukác egyik tanulmányában kifejti, hogy  
 látása szerint a jó fordításnak, a hűséges tolmácsolás-  
 nak általában elengedhetetlen feltétele mindkét  
 nyelv minden „csínja-bínjának” ismerete, sőt néha  
 még az is kevés. Épp a költők között akad nem is egy,  
 akinek szóhasználata, fogalomalkotása, egész stílusa  
 sajátosan egyéni s ilyen esetben tenger fáradságba,  
 fejtörésbe, töprengésbe, keresgélésbe kerül, míg a  
 fordítás nemcsak magas művészi fokú átültetés lesz,  
 de egyenlő szintű megközelítése az eredeti alkotás  
 egyéni gondolati és formavilágának is. Itt segíthet a  
 személyes kapcsolat: egy-egy találkozás, csöndes be-  
 szélgetés vagy akár parázs vita során „beleshetnek”  
 egymás alkotói titkaiba s ebben az oldottságban, a  
 legbizalmasabb emberközelből nézve a művek is „ki-  
 tárulkoznak”.

Írásaiban, előadásaiban, személyes beszélgetések so-  
 rán Lukác gyakran emlegeti harcostársait, kikkel a  
 baráti közeledésért való harcot egy életen át vívta.  
 Mind a csehek, mind a szlovákok és természetesen a  
 kisebbségi magyarok között is többen voltak olyanok,

akikre mint őt is biztató, erősítő személyiségekre mutat rá. Így emlegeti a többi közt *Győry Dezsőt*, a nemrég Budapesten elhunyt szlovákiai magyar költőt és regényírót, vagy a szintén Magyarországra áttelepült *Szalatnai Rezsőt*, aki legközvetlenebb tanúja és segítője volt annak a fanatikus munkának, melyet a Duna-táji testvériség nagy látomásának megvalósítása érdekében végzett. Megkülönböztetett tisztelettel szokta emlegetni egy kiváló csehszlovák sajtóattasé, *Anton Straka* nevét, aki a húszas évek végén és a harmincas évek elején — jó tíz éven át — igen szép sikerrel munkálkodott a magyar—csehszlovák kulturális közlekedés, együttműködés elmélyítésén. Rajongója volt a magyar irodalomnak, ő maga is fordított magyarból csehre, de főként hathatósan ösztönözte a cseh és szlovák írókat—költőket a fordításra. Pesti lakásán rendszeresen vendégül látta a magyar szellemi élet kiválóságait és ezeken a találkozókon módjuk volt a cseh és szlovák íróknak, költőknek a személyes kapcsolatok megteremtésére, ápolására. Lukáč is nála találkozott *József Attilával* s a magyar irodalmi és művészeti élet más jeleivel. Nem csoda, hogy szép lírai megfogalmazással, de hihetően teljes tárgyilagossággal így emlegeti megbecsült emlékezetű vendéglátóját: „A magyarok, csehek és szlovákok közös barátságának egén máig ragyogó csillag az ő neve, örvendetes lenne, ha példamutató munkásságának valami módon egyszer méltó emléket állítanának — közös adóságunkat törlesztve —, mert az ilyen megbecsülés ösztönzést, erősítést adhat a baráti—testvéri együttműködés mai munkálóinak.”

## Gyümölcs és korona

E. B. Lukáč iránymutató munkássága megteremtette a maga jó gyümölcsseit. — Az egyik kitűnő irodalomtörténész és kritikus — *Andrej Kostolný* — megállapítása szerint — „ha arra gondolunk, ki hatott leginkább a fiatalabb nemzedékre, Smrek és Lukáč nevét kell említenünk”. Ez a hatás Lukáč esetében valóban jelentős lehet — minden bizonytalanságot is — szorosan vett szakmai szempontból, a szlovák költészet eddig elért legértékesebb eredményeinek továbbhagyományozása szempontjából, de legalább oly mértékben jelentős az ő hatása a népek baráti—testvéri együttműködése gondolatának a következő generációk tudatába való átültetése tekintetében. Nehéz harcokban, súlyos megpróbáltatásokban is bővelkedő, de népeink életét annyi jóval gazdagító eddigi életpályája során ő is számos cseh és szlovák író, költőt, irodalmárt „biztatótt fel” a fordításra, a magyar irodalommal való elmélyült foglalkozásra. Nem kis mértékben köszönhető neki, hogy a régi gárdának a csatasorból lassan kiállni készülő tagjain kívül, a fiatalabbak közül többen is foglalkoznak magyar művek fordításával, a magyar irodalom kritikai ismertetésével, és ez szinte programszerűvé kezd válni mind a csehek, mind a szlovákok körében. Arra törekszenek, hogy a cseh, szlovák és magyar irodalmi érintkezés vérkeringésszerűvé váljék, úgy, hogy mindegyik félnek öröme teljék a kölcsönösség gyakorlásában.

Nemrégiben látott napvilágot Pozsonyban a legújabb magyar irodalom szlovák fordításának bibliográfiája. Ebből megtudjuk, hogy az 1945—1972-ig terjedő időszakban összesen 380 magyar szépirodalmi és kritikai—irodalomtudományi mű jelent meg szlovákul. A szlovák olvasók egyaránt megismerhették klaszikus és modern irodalmunk számos jelentős alkotóját, *Petőfin*, *Jókain* és *Adyn* kívül: *József Attilát*, *Radnótit*, *Móricz Zsigmondot*, *Szabó Pált*, *Veres Pétert*. Fehér foltok inkább csak a kortársi magyar költészet területén maradtak ebben az időszakban. A hatvanas években a régi nagy nemzedék (*Lukáč—Smrek—Beniak*) közvetítő tevékenységének kevés folytatója akadt, úgy tűnik azonban, hogy a hetvenes évek elejétől előnyösen változott ez a helyzet: néhány tehetséges irodalmár — *Rudolf Chmel* irodalomtörténész, *Vojtech Kondrót* költő, *Karol Wlachowský* kritikus és műfordító — személyében irodalmunk további színvonalas közvetítőket kapott, akik a hídépítés folytonosságát biztosítják, már eddigi teljesítményükkel is méltó követők neves elődeiknek. (Chmel tollából alig néhány éve jelent meg egy értékes *kapcsolattörténeti* munka, Kondrót rendszeresen fordítja a kortárs magyar lírát, Wlachowský nevével is egyre gyakrabban találkozunk a magyar irodalmat népszerűsítő írások alatt, legutóbb a *Slovenské Pohl'ady* 1975. áprilisi számában adott figyelemre méltó áttekintést a felszabadulás utáni magyar irodalomról és annak szlovák fogadtatásáról.)

1951-től a pozsonyi Pedagógiai Főiskolán, majd 1958-tól az egyetemi bölcsészkaron magyar tanárképzés folyik, filológiai tanszék működik, filológiai kutatóhely az 1960—61-től Nyitrán működő magyar pedagógiai főiskolai tagozat magyar tanszéke és a prágai Károly Egyetem magyar szakcsoportja, magyar—szlovák, illetve magyar—cseh összehasonlító irodalomtudományi kutatásokat folytatnak szlovák és cseh kutatók, többek között a pozsonyi Irodalomtudományi Intézetben és a brnói egyetem bölcsészettudományi karán. E mind szélesebb körű és örvendetesen mélyülő tudományos munka egyik szép eredménye a pozsonyi szlovák egyetem Magyar Tanszékének  *jubileumi évkönyve*, melyben a csehszlovákiai magyar irodalmárok tudományos tevékenységükről beszámoló értékezéseinek kívül egyaránt megtaláljuk magyarországi, romániai magyar szerzők mellett cseh és szlovák kutatók írásait is.

Amikor mindezek fölött méltán örvendezünk, el nem szabad felejtenünk: Lukáč kezdettől fogva élen járt abban az igen nehéz történelmi terepen vívott harcban, melynek győzelme ezt is meghozta számunkra. S e harc rövidesen várható, újabb nagy fegyverténye még mindig az ő nevéhez fűződik. Már nyomdában van „*A Duna vallomása*” című nagyszabású antológiája, melyben *több mint másfélszáz költő* verseinek tolmácsolásával keresztmetszetét kívánja adni az *egész magyar lírai irodalomnak*, *Janus Pannoniustól Marsall Lászlóig*. Ebben a hatalmas műben teszi fel a koronát eddigi életművére. A századunkkal egyidős nagy szlovák költő személyes életének ajándéka népeink nyeresége, nem könnyű megfelelő méltató szavakat találni, milyen nagy jelentőségű kiadvány lesz ez a két nép szellemi kapcsolatainak terén.

Lukáč így jellemezte egyszer önmagát: „Félszázados hang vagyok: a Duna-medencei népek sorsközösségének és baráti megegyezésének hangja.” Tanít ez a hang, segít fölismerni: a kárpáti Duna-táj nemcsak hogy nem az Ady megénekelte „szégyenkalodája” ma már az itt élő népeknek, de a megújuló népi közösségek geopolitikai törvényszerűségű közös „Munkapalotája” lehet. Biztat ez a hang, hogy legyünk mind többen hordozói a Látomásnak: törvényszerűen közös sorsunkat tudatosan vállalva, sokra juthatunk, még többre, ha az egymás mellett élelt egymáshoz való tartozásnak tartjuk, együttélésünk a célszerű koordinációból testvériséggé nemesül, mert a testvéri szeretet a népek életét összekötő „arany-

híd"-nak is egyik legszilárdabb pillére. — Munkásságának egyik szlovákiai magyar méltatója írja, hogy az Életbe induló ifjú Lukác — „...hosszú ideig tépelődött a választáson a Tőke és az Evangélium között. Végül is az utóbbit választotta...” Mikor viszont ki kerülhetetlenül szembe került azokkal a történelmi-társadalmi kérdésekkel, amelyeket éppen a Tőke oly élesen fölvetett: félreérthetetlen és elkötelezően pozitív választ adott. Az a kezdeti választás adott életének olyan mindmáig ható lendületet, mely a *szolgálat pályájára* indította el őt. E. B. Lukác tudatosan vállalta ezt a sorsául kapott „csillagpályát” — így lett ízig-veéig *etikus költő*, aki verseit, minden leírt, kimondott szavát életrejobbító ígének szánja. Illő és méltó, hogy figyeljünk reá.

Denke Gergely

#### IRODALOM

„Magyar élet a határokon túl. Pozsony.” — Kelet Népe. 1940. ápr. 1. — E. B. Lukác—Jan Smrek: A szlovák líra kincsháza. Európa Könyvkiadó Bp. 1966. — E. B. Lukác: Óda az utolsóhoz és az elsőhöz. Európa Könyvkiadó Bp. 1973. — E. B. Lukác: A nagy üzenetváltás. Szépirodalmi Könyvkiadó. Bp. 1973. — *Tolvaj Bertalan*: „Emil Boleslav Lukác üzenetei.” Irodalmi Szemle. 1975/2. Bratislava. — Kiss Gy. Csaba: „Szlovákiai magyar irodalomtudomány: eredmények és föladatak.” Tiszatáj. 1975/5. Szeged. — Kiss Gy. Csaba: „Magyar irodalom szlovákul.” Tiszatáj. 1975/8. Szeged. — *Vedres*: „Vendégeink Emil Boleslav Lukác szlovák költő és műfordító.” Élet és Irodalom. 1975. május 10. — *Gál István*: „Rajzok József Attiláról. Prágából.” Népszabadság 1975. június 1. Vasárnapi melléklet. 8. l.

## Kálvin és Szervét drámája

Sütő András: *Csillag a máglyán; Kortárs XIX. évf.*  
1975. 9. szám

Vannak a történelemben olyan viták, pörök, amelyek nem szakadnak meg az időben, nem érnek véget szereplőik halálával, nem évülnek el sosem, mert örök emberi tanításuk van: a késő utódok számára példázattá, tanulssá válnak. Jelentőségük, értelmük túlnő az egyszeri adott helyzeten, minden kor a maga értelmé, értelmezése szerint érti, magyarázza. S ha jól fogjuk fel a hajdani egyszerűlt emberi drámákat, ma is *katarzist* adóan élhetjük át, önmagunkat, világunkat jobban megismerve és megértve általuk, segítségükkel. (A kátharszisz fogalmát sokféleféleképpen magyarázták már, röviden talán Aiszkhülosz szavaival lehetne a legjobban „lefordítani”, értelmezni: „szenvedve okulni”).

Stefan Zweig „Harc egy gondolat körül” c. sok vitát kiváltott esszéregénye után most Sütő András drámában fogalmazza és értelmezi újra az egyháztörténet szűkebb keretéből kinőtt Kálvin—Szervét pört. Írása *Illyés Gyula* történelmi drámáihoz, a „Kegyenc”-hez, a „Tiszták”-hoz áll közel, melyek a múltban a ma erkölcsi, politikai dilemmáit tapogatták ki, tehát a történelmi időszerűségét érzékelik. Legközelebbi rokona *Páskándi Géza* „Vendégség” c. tétel-drámája, elsősorban nem tárgyánál, hanem módszerénél fogva, Hiszen Páskándi nem *Dávid Ferencről*, mégcsak nem is *Socinóról* beszélt, hanem az áruulás lélektanáról. Sütő műve is voltaképpen „áltörténelmi” dráma, nem Kálvin és Szervét alakjának megidézése a fontos: a történelmi kosztümökben mai gondolatok, problémák elevenednek meg. A múltból a jelennek szól a történelmi parabola a szabadság és hatalom kényes, törekeny egyensúlyát, dialektikus ellentét-egységét fölmutatva. Szinte mottója lehetne *Saint-Just* mondása: nem lehet ártatlanul

uralkodni. Sütő nem történelmet akar ábrázolni, hanem eszméket. Ez a dramaturgiai célzat, mely megnyilatkozik a tények átcsoportosításában, átszínezésében is, végül fikciósá, történelemfilozófiai helyzetévé általánosítja, az írói vallomás színterévé avatja Genfét; Kálvin és Szervét eszmeemberré időtlenül, Kálvin a fanatikus voluntarista, Szervét a lelkiismeret és a személyiség szabadságának megtestesülése, az eretnekesség a másképpen gondolkodás jogává módosul. A történelem és fikció egymásbaolttva jelképes értelmet, általános emberi tartalmat hordoz. A nagy per nem Kálvin és Szervét, hanem igazában a hatalom és az egyén, a közösségi érdek és az egyéni szabadság között folyik. A dráma nyelve, stílusa, fogalomvilága, szelleme bizonyítja, hogy ez nem önkényes belemagyarázás, hanem jogos értelmezés. A Hitnyomozó tétele: „Nem létezik sem törvény, sem törvénytelenység. Egyedül a Helyzet létezik” túllentül s félelmes-gyászosan ismerős századunkból ahhoz, hogy csak a hitviták szólamkincséből valónak értsük. S Perrin kifakadását: „A szelidséghez való jogunkat védjük — fegyverrel is, ha kell”, túl sokszor hallottuk már mai anarchista ideológusoktól ahhoz, hogy ne tudjuk, mi lapul a megejtő szavak mögött. A huszadik század embertelenségein edződött ember tolmácsolja itt tapasztalatai diktandójára a régmúlt eseményeit.

Mindezek figyelembevételével aligha volna értelme Kálvin védelmére kelni. Mégis fölmerülhet a kérdés, joga van-e az írónak áthangszerelni a történelem tanúszkodását. Mindahoz joga van, amit jól meg tud csinálni. (Bár bevallhatom, hogy Zweig könyvét jobbnak tartom; remek érzékkel Castelliónak adta a főszerepet a konfuzus Szervét helyett. És Sütőnél a dramaturgiai irányzatosságból következő többrendbeli történelem-változtatás sem bizonyult mindig helyesnek. Nagyon kimódoltnak íhat, amint Szervét az első jelenetben megálmodja a máglyát. De a legkevésbé meggyőző az utolsóelőtti fantáziaszülte jelenet, itt nemcsak a történelmi valóságtól rugaszkodik el a szerző, hanem — s ez baj, sőt hiba — a valószínűségtől, az elhízhetőségtől is.)

Kálvin személye és eljárása valóban ad kiindulópontot a drámabeli cselekménynek, és trambulint a gondolatok alá. Ne feledjük, bármennyire össze is szokták kapcsolni a reformációit a lelkiismeret szabadságának eszméjével, valójában ez a fogalom, követelmény 18. századi eredetű. Gondoljunk Béza hírdet tanítására: Libertas conscientiae diabolicum dogma. A reformátorok az evangélium szabadságáról beszéltek, s ez náluk nem ugyanazt jelentette. Kálvin határozottan tanítja, kötelessége gondoskodni arról, „hogy semmilyen bálványimádás, Isten nevének gyalázása és az Ő igazsága ellen szóló káromlás és a vallásosok egyéb nyilvános megtámadása fel ne üthesse a fejét és el ne terjedhessen a nép között... az Isten törvényében foglalt igaz vallás nyíltan és nyilvános szentségtöréssel ne legyen büntetlenül megsérthető és beszennyezhető (Kálvin János: Kis Institucio. Ford. Victor János. 300. l). Sőt a felsőbbiség elleni lázadás megbüntetését is követeli, s természetesen „Isten nyilvánvaló megvetését és az Ő ígéje ellen támadó istentelenséget még kevésbé szabad eltűnni” (Niesel: Kálvin teológiája. 201. l.), ezért szükség esetén a pallosjog érvénytelenítésétől sem szabad visszariadni. A magánembert szűk társadalmi mozgástérbe zárja, amikor kijelenti: „hivatlanul ne ártsa magát bele a közügyekbe... egyáltalán ne vál-lalkozzék a közéletben semmilyen kezdeményezésre. Még ha szükség lenne is a közélet berendezésén valamit javítani, a magánemberek ne lázongjanak ezért, se ne vegyék kezükbe a dolgot, mert az ilyesmi egyi-



küknek sem áll szabadságában, hanem bízzák rá a fetsőbbiség belátására, amelynek egyedül van szabad keze az ilyen kérdésekben" (*Kálvin János*: Kis Inститutio 318. l.). Sütő drámája joggal lázad az egyénnek illetően tilalmakkal való körülövekelése ellen. S végül magáról a szomorú tényről, Szervét megégetéséről ma sem lehet többet, igazabbat mondani Castelliónál: „Egy embert megölni sohasem jelenti: a tant védeni, hanem: egy embert megölni... ragaszkodását a valláshoz nem azzal tanúsítja az ember, ha egy másik embert megégettet, hanem csak azzal, ha magát égettet meg vallásáért" (*Stefan Zweig*: *Harc egy gondolat körül*. Ford. Balassa József. 207. l.).

A dráma pátosza a humanizmus, a szabadság, az emberi méltóság igazának védelméből születik. Az író nem az idő létrájának magasabb fokán álló ember állfölnyével néz vissza a XVI. században megrekedt máglya-csillagos középkori sötétbe. Távol van tőle, hogy azzal büszkélkedjen: már mindezt megváltoztattuk. A jogelvek, az alkotmányok sokat fejlődtek, de az ember nem változott. Ami korunkban megtörténhetett és megtörtént, annak ismeretében semmiféle fölny nem jogosult múltunk iránt. A krematóriumok gépesített modern máglyáinak fényében-füstjében keveset mond ama genfi máglya ott Champel mezején,

ha csak Kálvinon akarjuk elverni érte a port. Négy évszázad tanulsága iratta meg Sütő Andrással Szervét tragédiáját, és ha minden azóta való „máglyát” látunk, csak akkor lesz hasznos az eszmélkedés a genfi perőről, a múltba és a jelenbe bevilágító fátylaként égő emberről, és az egész emberhússzagú történelmünkről.

Az a tény, hogy az író Kálvint egyoldalúan jeleníti meg, jobbadán csak egy csoport eszméinek, eszményeinek, s nem utolsósorban érdekeinek zsoldoskapitányi védelmezőjeként láttatja. Holott Kálvint mégsem lehet a hit, a meggyőződés desperadójának tenni. Cáfolat helyett most legyen elég, mellőzve hosszú történetfilozófiai fejtegetéseket, utalni csak ellensúlyként és kiegyesztésül Illyés Gyula „*A reformáció genfi emlékműve előtt*” c. szép versére, melyet a Kortárs ugyane gondolatébresztő „reformációs” száma előzőlkenyen újra közöl, s Csósz Lajos református lelkes szép fotói díszítenek.

Sütő András drámájának summája az, hogy nem lehet, nem szabad az ember ellen küzdeni az emberért, az ember elpusztításával nem védhetjük a közösség, az emberiség érdekét. S hozzátéhetjük: az ember megcsúfolásával Istent sem lehet szolgálni.

Tamás Bertalan

## Színházról, filmekről

### Árva Bethlen Kata

*Ezerhétszázban lett világrajövése Ötvenkilenczekben innen kimenése* — vésette Árva Bethlen Kata sírkövére egykori prédikátora, tudós *Bod Péter*. Ötvenkilenc esztendő. Sok-e, vagy kevés? Manapság matrónának igazán nem mondaná senki, az ötvenkilenc évig élőről azt tartanák, korán halt meg. S akkoriban, a tizenyolcadik században? Igen hosszú élet lehetett az övé, aki tizenhét esztendősen ment — ment? erőltették — férjhez, s alig néhány évre rá már özvegy lett ismét, aztán újra férjhez ment, s még mindig korán, fiatalon ismét megözvegyült. Két házasságában háromhárom gyermeket szült; elsőszülött ikreinek egyike meghalt, a másik kettőt meg elvették tőle, az újabb családból a gyermekek egyetlen esztendő alatt haltak el mindhárman, s „esztendő se telvén” az apjuk utánuk. Idős korára egy kedves rokon gyermeket vett magához, hogy fölnevelje, öröme teljék benne; ez is hamarosan meghalt. Iszonyú hosszú lchctett Árva Bethlen Kata rövid élete.

Nemcsak az ő élete volt nehéz akkoriban. Tizenegy esztendő, amikor *Károlyi Sándor* leteszi a fegyvert. Nagy átrendeződés kezdődött ekkoriban. Manapság úgy mondanák: az erdélyi urak átértékelték a helyzetet, átértékelték a politikát. Bethlen Katát, amikor még nem árva volt, kemény protestáns szellemben nevelték, ami

egyét jelentett azzal: kemény függetlenségi szellemben nevelték. Mire fölceperedett, az erdélyi uraknál a keménységet hajlékonyság váltotta föl. Az egyezkedés, némeleynél inkább a helyezkedés. Akadt, akinek csupán elege volt a háborúskodásból, a vérontásból, békét akart tehát és félrevonult. Más viszont mást akart, hatalmat, pozíciót, birtokot, miegymást, dehogyonult félre, inkább odaigyekezett a tűz közelébe, s azon törte a fejét, hogyan tehetné kedvesebbé, értékesebbé magát. A maga meggyőződése, a maga hazaszeretete, a maga hite árán, de a másokét föloldozva, vagy inkább másokat föloldozva.

Önálló, független volt-e Erdély csakugyan azelőtt, hogy épp Árva Bethlen Kata életében a Habsburg hatalmat magára véve, a magyar függetlenség egykori bajnokai egymással versengeni kezdtek Bécs kegyeiért? Független is volt, nem is. mert rendszerint a töröktől függött, a portától, vagy a pasától, adót is fizetett, politikáját is ahhoz igazította. Igazította? Vagy talán inkább Erdély magyar urainak politikája amúgy is közel állt a portához, sok tekintetben egybe is esett a két irány, a két irányzat? Mindenesetre függetlenebb volt és tisztességesebb is, mint amilyen azután lett.

Annál feltűnőbb az a nagy igyekezet, amely sokakat eltöltött ezután, hogy igazodjanak az új idők új helyzetéhez, nem csak beletörődve ebbe az új helyzetbe, hanem ha-

mar ki-ki hasznára is fordítva ezt, vagy legalábbis erre törekedvén. Így örült meg Bethlen Kata kálvinista anyja, hogy a lánya megtetszett egy katolikus fiatalembernek, s a vonzalom kölcsönösnek mutatkozott. Kapott is az alkalmon, hogy összeházasítsa őket, soha jobb lehetőség, vélte bizonyára, hogy családját átmentse az új korszakba, Károly király fennhatósága, s katolizáló törekvéseinek hatása alá.

Bethlen Kata szegény, nem tudott köpönyeget forgatni, nem erre nevelték, honnét tudta volna, hogy kell ezt csinálni? A maga igazát védeni, furfanggal is, tudta, amíg magánál is ravaszabbra nem talált. S mert valójában anyját is, *Haller Lászlót* is őszintén szerette, belement önként a kényszerházasságba. Szerződést kötött ugyan, hogy meggyőzésében őt a férje nem gátolja majd, s a gyermekek neműk szerint követik szüleik vallását. *Haller László* szegte meg az egyezséget, méghozzá nagyon embertelenül: a gyermekágyas asszonyt éheztetve próbálta rábírnai a hitehagyásra. „*Elárulója lettél a mi szép meggyezésünknek*” — panaszolja Bethlen Kata. Lehetne mondani azt is, megbűnhődött *Haller László* a szélsőségért: elvitte a pestis. „*Még csak huszonkét éves, Istenem...*” — siratta őt Bethlen Kata.

Jobban járt-e Bethlen Kata a második férjével, *Széki Teleki Józseffel*, akivel „*igaz hitre épült*” az életük? Püspök bízattatta *Teleki Józsefet*, udvari karrierrel, ha „erős

eretnek familiából” származását azzal ellensúlyozza, hogy feleségének első házasságából maradt két gyermekét a törvénytelen törvénynek kiadja. Bethlen Kata is tudta, érdemei alapján Teleki József gubernátor is lehetett volna, de épp a vallása gátolta ezt meg. Meg nem tört, de a törvény ellen, még ha törvénytelen volt is, nem tehetett semmit. Aztán meghalt Teleki József is. Maradt „mint megszedett szőlőben kunyhó” Bethlen Kata — Árva Bethlen Kata.

Órúia, leveleiből, életrajzi vallo-másaiból írta meg az *Árva Bethlen Kata* című drámát — monológot, monodrámát — *Kocsis István* romániai magyar író; műve megjelent a *Forrás* című folyóiratban, előadták Veszprémben, s előadja a budapesti Nemzeti Színház, *Vadász Ilo-na* rendezésében, *Ronyecz Mária* nagyerejű játékaival. Miről is szól ez a dráma? Kiről, erre könnyebb felelni. Árva Bethlen Katáról. De miről? Egy asszony szenvedéseiről, magárahagyatottságáról, hűségéről, állhatatosságáról, mindig megújulni kész emberségéről? Egy honleány szabadságtudatáról? Szabadságharcáról? Életének különös ívéről, amint előbb arra ébred rá, hogy az ő magánélete valójában a magyar nép függetlenségi és szabadságharcának része, részese, majd meg arra, hogy ha köztér nincs többé a küzdelemre, vissza kell vonulnia iskolákat istápolni, papírmalmot alapítani, nyomdát fenntartani, olvasni, írni, és kiadni könyveket, prédikátorokat taníttatni, s ha már erre is mind kevesebb a lehetősége, legalább az utókornak vallani, megvallani a gondolatait, a meggyőződését, a szabadságszeretetét, a hitét, az emberségét, ha már más-képp nem megy, írásban, hogy aztán a szavak túléljék őt, és két évszázad múltával is életre kelve tükröt tartsanak a történelem elé.

*Emberek lelkét ki bármikor visszaveheted, kicserélni kicserélheted-e még életükben* — kérdezi Árva Bethlen Kata, s hangsúlyozza a budapesti előadás azzal is, hogy nem csak befejezésül hallatja, hanem kezdetül, mintegy mottóként is. Méltán kérdi ezt Bethlen Kata, aki oly korban élt, amikor ez a lélek-kicserélés mindennapos gyakorlatná vált. Több ez, mint a köpenyeg forgatása: ez alatt megbújhat a lélek; a tizenharmadik század embere, ha közszereplésre törekedett, nem csak a köpönyegét forgatta meg, a lelkét is kicserélte.

„Meggfullad az ember, ha hallgat” — mondja Bethlen Kata. — *A hallgatáshoz emberfeletti erő kell, nem*

*adatott meg, az embernek a hallgatás*”. Olykor nem csak hallgatni emberfeletti erő, beszélni is: „*Itt a harc most már nem köztem és a Haller-familia között folyik... A harc most már azok között folyik, kik az ország törvényeit megbecsültetni s kik lábbal tiporni akarják... Fusson ki nincs a császár hitén, ha a törvényeinket már nincs ki megvédje. Csak egyszer hagyják kegyelmetek a segítségre szoruló ellen kijátszani a törvényeket, erejüket vesztik azok, s nem lesz miben megkapaszkodniuk a maguk nehéz órájában... „Ki farkas lenni nem akar farkasok között, de a báránynak szerepét is vállalni nem akarja, mit tehet az?”*

Mondhatni-e, hogy Árva Bethlen Kata küzdelme eredményes volt? Hogy intő szava részes volt a következő évszázad kezdetének szabadságharcok küzdelmeiben? Hogy neki is érdeme, ha a neveltje-prédikátora, Bod Péter, a nyelvemvelő tudós társaság — a későbbi Akadémia — gondolatának első fölvetője volt? Hogy a magyar nép szabadságharcának, függetlenségéért vívott küzdelmének ő is egyik emlékezetes embere? Hogy az ő szavára is hallgattak azok, akik harminc-negyven esztendővel ezelőtt farkas lenni farkasok között nem akartak, s tudták, ha egyetlen segítségre szoruló ellen engedik kijátszani az ország törvényeit, nem lesz miben megkapaszkodni nehéz órában? Mondhatjuk-e, hogy az ő következetessége is jelen volt, amikor az ország oly nehéz órákat, napokat, heteket élt át, mert urai, miként a XVIII. században, a XX. század első felében is a köpönyeg meg a lélek forgatását többre tartották a meggyőződésnél is, meg a kardforgatásnál is?

„Eldöntöttem, hogy mégis, mindennek ellenére boldog leszek”. Pedig akkoriban a küzdőtér nem mindig az dívott: *Úgy döntöttem, hogy gazember leszek*”. Bethlen Kata mégis a boldogság mellett döntött, s vaj csak az övé, a maga boldogsága mellett? Bármily történelmietlen is megkérdeznél: mi lett volna, ha az erdélyi urak a törvénytelen törvénnyel szemben megvédik Bethlen Kata jogát gyermekeihez? Az ő számára az a gubiernumi cselekedet kétségkívül az ő családi békéjét jelentette volna. S ezután visszahúzódott volna-e a családi béke terére, vagy tovább lépett volna előre a nemzeti küzdőtérre? Valóban történelmietlen kérdés, nincs rá válasz. Vagy mégis? Hiszen Bethlen Kata egész árva élete arra bizonyosság, hogy történjék bármi, meg nem török, lelket

nem cserél. A boldogságért küzd, nem csak az ő maga boldogságáért, hanem a nép javáért. Ezért tanult orvoslást, ezért istápolta iskolákat, nevelt prédikátorokat, gyűjtött és írt könyveket, foglalkozott kora gazdasági kérdéseivel, levelezett, tanácsokat adott. Korához illő, kora haladó szándékaihoz, s nem a lélekcseregető törpéihez illő, tevékeny, cselekvő ember maradt.

Az embernek minden időben döntenie kell, hogy a boldogságért küzdő ember lesz-e vagy sem. A boldogságért, vagyis a család, a nép, az emberiség boldogságáért. Évszázadok távolából Árva Bethlen Kata is tanúsítja, hogy ez a három elválaszthatatlan.

### A hazáért harcoltak

A háborúnak sosem lehet célja a boldogság; legfeljebb a boldogság megvédése, ha rátámadnak. Az ember mégis sokáig úgy vélte: a háború a dolgok eldöntésének egyik lehetősége. Ma már sokan tudják, hogy a háború nem alternatív lehetőség, hogy a háború lehetetlen. A történelem régebben vagy háború volt vagy béke; manapság nyilvánvaló, hogy egyre nyilvánvalóbb, hogy vagy lesz még történelem, s akkor béke; vagy háború, de akkor nincs tovább történelem.

Ennek a fölismerésnek döbbenetes erejű közvetítője az a film, amelyet az ősszel, a szovjet filmek fesztiválján mutattak be. Címe: *A hazáért harcoltak*, írója: *Solohov*, rendezője: *Bondarcsuk*.

Bondarcsuk filmje kerekded részekből áll. Eleinte azt lehetné a néző, anekdota-szkeccsek ezek. Például a harcok szünetében, érdes katonahumor. Vagy vita a parasztasszony-nyal, aki nem akar vödört adni a katonáknak, mert visszavonulóban vannak; mintha bizony csak rajtuk múlna a győzelem. De Bondarcsuk már itt is jelzi, hogy másféle filmet akar, mint ami megszokott azokról, akik a hazáért harcoltak. Kemény lírával építi föl „anekdotáit”, amelyek keserű realizmussal mutatják meg a valóságot. Érdekes és jellemző például a pihenő-jelenet, amikor az egyik harcos a másiknak otthoni emlékeket mesél. A könyvben még hosszasan elbeszélte anekdota ez a rész, a filmen az elbeszélésnek mintegy harmadánál a kép a néző tekintetét a mesélőről a másik katonára vezeti át, aki — a fáradtságtól elaludt. Megtörik itt az elbeszélés, megtörik a kép is, elérhetetlen már az otthoni emlék, akár jó, akár rossz.

S aztán egyre nyilvánvalóbb, Bondarczuk nem azért mesél, hogy emlékeztessen a háború éveire, hogy emléket állítson a hősöknek; azért emlékeztet a háborúra, hogy a háború embertelenségére, abszurd voltára emlékeztessen. Ezért mutatja hosszan, kínosan hosszan a földbe lövészmenedéket ásó katonát, porlepte arcát. Ezért a monumentális csatajelenetek, amelyek előbb csak a képmezőt töltik be, aztán elviselhetetlenné válnak a nézőtérre is. Mert a monumentalitás akkor van a filmen, amikor a csata fülsiketítő zúgásában a kép egy vánszorgó katonára figyel és figyeltet. Amikor a haldokló utolsó erejével robbanópalackot dob a tankra, amelyik eltaposta őt. S amikor egy másik tank, találatot kapva, hanyattzuhan egy rézsűn, s mert már nincs, aki leállítsa a motort, a lánctalpak az égre ágaskodva — *égrekiáltva* — forognak, forognak értelmetlenül.

A film egyik főszereplője Vaszilijsz *Suksin*. Nevét nemrég kapta szárnyra a világhír, s ő maga nem

sokkal később, 1974 őszén meghalt. Itt, ezen az utolsó filmjén, egy életöröme vágyó, kedves, hányaveti, de mindig helytálló katonát ábrázol. Hőst? Nem, legalábbis nem a szó megszokott értelmében. S nem azért, mert mindenféle emberi kalandba is keveredik, hanem azért, mert ember, aki belesápad a harcba, aki nem azért harcol, mert hős akar lenni, mert hősnek kell lennie, mert hősnek lenni szép, hanem csupán azért, mert ez a dolga, kötelessége.

### Vörös kányafa

*Suksin* a főszereplője, de írója és rendezője is a *Vörös kányafának*, a szovjet filmek fesztiválja másik nagy filmjének. Jóllehet, *Suksin* írásai már korábban is megjelentek (nálunk is), és sikert arattak, mi több: feltűnést, valójában ez a film, a *Vörös kányafa* tette őt igazán híressé.

Miről szól ez a film? Egy emberről, aki rosszból és jóból van összegyúrva, s aki életének egy döntő

szakaszán szembenéz önmagával. Egy szelid tekintet, egy őszinte bizalom készíti rá, s ez az ember most mintha visszatalálna az igaz útra. Pontosabban: a szülőföldhöz. Az emberekhez. Munkát vállal? Igen, paraszti munkát. A föld, a fű, a fa, a víz közelében akar élni, s nem távol ezektől; az ember közelében, s nem távol az embertől.

Filmjéhez fűzött nyilatkozatában *Suksin* arról beszélt, hogy a szülőföld, a világ dolgai iránti felelősségről akart filmet csinálni, arról, hogy mindenért fizetni kell, mindenért tartozunk — felelősséggel. Ez a tartozás lehet kényszerű, mint amikor az életbe visszatért ember után nyúl az alvilág, hogy kitérés kísérletéért megfizessen neki, de lehet ez a tartozás tudatos is, s akkor küzdelem.

A boldogságért. Ha valaki igazán felelősnek érzi magát a maga és övéi boldogságáért, felelős az a szülőföld, a nép, az emberiség boldogságáért is.

Zsig László

## Könyvszemle

### A felszabadulás teológiája

*Gustavo Gutiérrez: Teología de la liberación. Perspectivas, CEP, Lima 1971. Angol ford.: A Theology of Liberation, History, Politics and Salvation. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1973.*

Latin-Amerika mind földrajzilag, mind szellemi befolyás tekintetében messze van Magyarországtól. Napjaink telekommunikációs forradalma azonban közel hozta hozzánk ezt a távoli világreszt is. Latin-Amerika jelentősége mindenféleképpen növekedőben van. Ezen a földrészen a „fejlett” és a „fejlődő” világ kontrasztja együtt szemlélhető. A szekularizáció ott is terjedőben van. De az egyház befolyása még igen jelentős. Pár évtizeddel ezelőtt Latin-Amerika szinte kizárólag római katolikus volt. Az utóbbi évtizedekben azonban a protestáns egyházak — elsősorban a pünkösdi jellegűek — nagyon megnöttek.

A kontinens társadalmi-politikai küzdelmeiben római katolikusok és protestánsok az ökumenizmus új, döntő jelentőségű tényezőjét ismerték fel. Így született meg egy deklaráció Santiago de Chile-ben 1972 áprilisában, melyet különféle felekezetű teológusok készítettek, ami „*Keresztények a szocializmusért első latin-amerikai találkozója*” címet viseli.

Másik jelentős eseménye ennek a mozgalomnak *Gustavo Gutiérrez* atya perui katolikus teológus műve „*A felszabadulás teológiája*”. *Gutiérrez* Limában egy teológiai kutatóintézet vezetője. Az intézet az evangélikáció és társadalmi kérdések viszonyával foglal-

kozik. Ami tehát a könyvben megíratott, az élet tapasztalatai között született. A mű rendkívül világos, érthető étellel teli írás. Igen gazdag jegyzetanyaga hatalmas irodalmat dolgoz fel a spanyol, angol, francia és német teológiai irodalomból, felekezeti válogatás nélkül. Kifogásunk talán a könyv szerkezetével kapcsolatban lehet. Bizonyos témák többször előkerülnek, és a szerző nem mindig követi a saját maga által felvázolt tervet. De ez is azt látszik mutatni, mennyire életben született könyv ez. Amilyen minden teológiának lenni kellene, és amilyen teológia mellett írásban kiáll *Gustavo Gutiérrez*. Ez a könyv erőteljes bizonyossága annak, hogy római katolikus hangokra való figyelés nélkül az ökumenikus teológia elveszti kapcsolatát az étellel.

A könyv négy részre és ezen belül 13 fejezetre tagolva tárgyalja a problémát.

#### Teológia és felszabadulás

Az első részben „Teológia és felszabadulás” címmel az általános teológiai fejlődés, valamint a latin-amerikai társadalmi fejlődés főirányával foglalkozik a szerző. A teológiai fejlődés legjelentősebb jellemvonása szerinte a kijelentés antropológiai szempontjai iránt való érzékenység, mely kinötte már a liberalizmus antropocentrizmusát. Ennek igazolására *Barth*-ot idézi: „Mióta Isten emberré lett, az ember minden dolgok mértékévé vált” (*Christengemeinde und Brüdergemeinde, EV, Zollikon-Zürich, 38 1.*). Az ember komolyanvétele azonban nem lehetséges a társadalom

kérdéseinek komolyanvétele nélkül. XXIII. János agiornamento-ja és a Populorum Progressio ennek a felismerésnek a jelei a római egyházon belül. Ezek azonban csak kezdeti állomásait jelentik a szükség-szerű folyamatnak. Az egyháznak olvasnia kell „az idők jeleit”: azaz komolyan kell vennie a történelmet, mely eschatológiai dimenzióban magában foglalja a társadalmi-politikai kérdéseket. Döntően fontos ezért a teológia számára a politikai hermeneutika.

A társadalmi kérdések és a történelem egészének értelmezéséhez a teológiának szüksége van a marxizmus társadalom- és történelemszemléletére, nem csupán a diagnózis, hanem a teendő szempontjából is. A társadalmat nem elég magyarázni, hanem át kell formálni. Ebben az ember felelős történelmi tettének döntő szerepe van. A latin-amerikai fejlődés legfontosabb vonása, hogy a reformizmus — ahogy ők mondják developmentalizmus — csődbe jutott. A fejlődés során a gazdagabb országok — valamint szegény országokon belüli gazdag szövetségeik — még gazdagabbak, míg a szegények még szegényebbek lettek. A fejlődés tehát még nagyobb igazságtalanságokat hozott magával. Nem fejlődésre, reformra, hanem felszabadulásra van szükség. Gutiérrez Marx idevonatkozó tanításában az előző korszakok materializmusa és idealizmusa dialektikus transzcendálását ismeri fel. A társadalmi struktúrák gyökeres átalakulás során az ember formál és átförmálódik. Átveszi felelősséget sorsa irányításáért és célja a teljes felszabadulás mindenféle elidegenedéstől. Mindez, szerzőnk szerint, a felszabadításról szóló bibliai üzenettel keretet és megalapozást nyer, mert Krisztus szabadítása leleplezi az embert leigázó igazságtalan struktúrák alapproblémáját: a bűnt. Krisztus szabadítása ezektől való felszabadulást, és a másokért való élet szabadságát jelenti.

Felszabadulásról három értelemben lehet beszélni. Először is felszabadulás az, amire az elnyomott népek törekednek. Itt tehát nem fejlődésről, hanem a gazdasági-politikai struktúrák gyökeres átförmálásáról van szó. Fejlődésről a felszabadulás forradalmi folyamatán belül lehet beszélni. Másodsor, felszabadulás az a széles történelmi folyamat, melynek során az ember tudatára ébred lehetőségeinek és felelősségének, és kezébe veszi élete irányítását. Ez az amiről Bonhoeffer is beszélt a „nagykorúvá lett világ” fogalmával. Harmadsor, felszabadulás a Krisztus szabadítása, aki az embert, minden társadalmi igazságtalanság gyökerétől, a bűntől szabadítja meg. Jézus Krisztus felől nézve ez a három szint egységes dinamikus folyamatot alkot. Csak ez az együtt látás mentheti meg az egyházat és a teológiát attól, hogy idealista „spiritualizmusba” jusson, vagy pedig rövidlejárátú felületes megoldásokkal kísérletezzen.

#### Az üdvösség és az ember felszabadulása

A második részben szerzőnk a problémát állítja fel, és élezi ki. A felszabadulás teológiájának alapvető kérdése az üdvösség és az ember felszabadulása történeti folyamatának viszonya; ezen belül a keresztyén hit és az emberi egzisztencia, a társadalmi valóság és a politikai cselekvés, más szóval az Isten Országa és a társadalom kapcsolatának kérdései. A konstantini kor teológiájában evilági realitásoknak nem volt autonómiája. Az Isten Országán belül nincs hely profán kategóriák számára. A hellénizmus felől érkező dualizmus megfelelő operációs modellt ajánlott ezen elgondolás számára: a lelki-testi, örökkévaló-ideigvaló paradigmáját. A római katolikus teológiában szinte a

II. Vatikáni Zsinatig ez a modell volt az uralkodó, annak ellenére, hogy tarthatatlansága már jóval előbb megmutatkozott. Hiszen az egyház, mint társadalmi jelenség ezer szállal kapcsolódott a gazdasági-társadalmi erőkhöz, és lett a mindenkori *status quo* támasza. Mikor tehát a „lelkieket” hangsúlyozta állást foglalt a fennálló igazságtalan rend mellett. Nyíltan vagy burkoltan igényt tartott az evilági szféra ellenőrzésére. Ezt a paradox jelenséget a szekularizáció paradoxonja követte. Ez ugyanis autonómiát követelt a világ számára, kivenni az életet az egyház (a lelki szféra) gyámködése alól (*desacralisation*). De ez az autonómia nem tűri a világ dualista kettészakítását, és az egyházat is a maga részének tartja. „A jövőben a keresztyén közösségnek egy olyan nem-vallásos világban kell élnie és hitét ünnepelnie, melynek létrejöttében maga a hit segédkezett.” — mondja szerzőnk. Hogy a szekularizáció létrejöttében nemcsak a konstantini kor anomáliái, hanem a bibliai kijelentés lényege is döntő szerepet játszott abban is megmutatkozik, hogy az autonómmá vált világ fenntebb vázolt paradoxonja a teológiában is megtalálja a paralleljét. A világ legyen világ a maga jogán. Mondják Bonhoeffertől Metz-ig a teológusok, és velük együtt Gutiérrez is. Ugyanakkor az Isten Országának újrafelfedezése eltörli a dualizmust: Isten Országának építése közvetlen viszonyba kerül az igazságos társadalomért való harcra. Nincs többé jogosultsága a két „szint” (lelki-testi) megkülönböztetésének.

#### A latin-amerikai egyház válaszon

Gutiérrez meggyőződése szerint az egyház élete a teológia *locus classicus*-a. Így megállapíthatja, hogy „a történelmi fejlődés segíti a teológiát a kijelentés újabb, soha nem sejtett szempontjainak felfedezésére”. Ez a mondat magában foglalja szerzőnknek e témára vonatkozó hitvallását. A történelem dinamikus fejlődése nem kijelentésforrása — mint pl. *Ragaz*-nál volt 65 évvel ezelőtt —, de magyarázója, megvilágítója az adott kijelentésnek. Ezt vallotta a Skót Egyház Zsinata is a világháború után *John Baillie* előterjesztése alapján: „Isten beszél az ő népével, a történelem ünnepélyes nyelvén”.

A latin-amerikai helyzet ma még az ún. „fejlődő” világ része, melynek fejlődése „egyenlőtlen és összetett” az ún. fejlett világtól való teljes függésében főleg a multinacionális iparvállalatok érdekei szerint. Ezeknek a fejlődő országokba való behatolása nem kísérel meg összhangot teremteni a helyi társadalmi-gazdasági adottságokkal, hanem „enklávé”-kat teremt, és mesés profitot szerez. A további függés biztosítása érdekében bizonyos mérsékelt változásokat elősegít. Így a kolonializmust fel kell váltania a neokolonializmusnak. Ennek velejárója egy helyi kizsákmányoló réteg kialakulása, mely egyre jobban elidegenedik saját népétől és a nagy vállalatok helyi eszközévé válik. Gutiérrez meggyőződése, hogy ezt a folyamatot csak az osztályharc kategóriáiban lehet megérteni, megmagyarázni és megváltoztatni.

A latin-amerikai forradalmi mozgalmak az egyházat felkészületlenül — gettóhelyzetben — érték. Eleinte laikusok, később papok — pl. *Camilo Torres* Gutiérrez diáktársa és barátja —, sőt püspökök is — pl. *Dom Helder Camara*, a braziliai Recife érseke — szolidaritást kezdtek vállalni a néppel. Annak ellenére, hogy a római katolikus hierarchiában sokan voltak olyanok, akik nem léptek rá erre az útra, testületi megnyilatkozások, püspöki konferenciák állásfoglalásai jelentek meg a felszabadulás ügye mellett.

Ezek között legjelentősebb az 1968-ban *Medellin-ben tartott latin-amerikai püspöki konferencia*. Ennek határozatait gyakran idézi Gutiérrez. A nyilatkozat kifejezésre juttatja az egyház szolidaritását a felszabadulás ügyével. Teszi ezt a bűnbánat hangján, elismerve azt, hogy a társadalmi igazságtalanság, „szervezett erőszak” fenntartásához az egyház is hozzájárult. A felszabadítás útján az első lépés — az nyilatkozat szerint — az „öntudatosító nevelés”. Ennek a gondolatnak főképviseelője *Paulo Freire*, aki „*The Pedagogy of the Oppressed*” c. művében a latin-amerikai helyzetben a nevelés céljával ezt az öntudatosítást (*conscientization*) jelöli meg. Az első, hogy az emberek lássák és értsék, hogy ki vannak zsákmányolva. A nevelés módszere az elméletet és gyakorlatot újmódon egybekapcsoló „kulturális aktivitás”, mely „kritikai tudatot” (*critical awareness*) fejleszt ki. A kritikai tudat már ismeri az elnyomás mechanizmusát és célul tűzi ki annak felszámolását és a szocializmus építését. Mindezzel Gutiérrez is egyetért. A szocializmusnak lesznek sajátos latin-amerikai vonásai, de alapja a termelőeszközök köztulajdonba vétele. A könyv írása idején nagy várakozással tekintettek Chile felé.

Gutiérrez egyetértéssel idézi *Santiago de Chile-i* katolikus egyetemi lelkészek nyilatkozatát: „A kapitalista rendszer sok olyan elemet mutat, amelyek az ember ellen vannak... A szocializmus, ámbár nem szabadítja meg az embert személyek okozta sérülésektől, sem pedig a mindenféle rendszerben meglévő belső ellentmondásoktól, mindenkinek egyenlő lehetőséget ajánl fel. A termelési viszonyok megváltozásával méltóságot ad a munkának, így a munkás szemlélyé válik... Mindez úgy valósul meg, hogy a gazdasági struktúrák átváltozásával együtt az ember átforgalmazását is végezni kell... Mi nem hisszük, hogy az ember automatikusan kevesbé lesz önző, de valljuk, hogy... sokkal reálisabb lehetőségeket teremt az emberi szolidaritás megvalósítására mint az a társadalom, melyet egyenlőtlenség tép darabokra.”

Ilyen és hasonló nyilatkozatok mutatják, hogy az egyház szerepe Latin-Amerikában változóban van. E változásnak a megvalósulás folyamatában levő vonásait az alábbiakban foglalja össze: 1. *Profétai szó* a fennálló állapotokkal szemben (*denunciation*). 2. *Öntudatra ébresztő evangélizáció*, az új embertípus kialakítása, hogy a vallás ne legyen ópium az ember számára. 3. *Exisztenciális odaállás* a szegények ügye mellé. Az egyháznak le kell mondania az elnyomó társadalomban élvezett privilégiumairól. 4. *Mindez az egyház részéről is strukturális változásokat tesz szükségessé*. 5. *Változnia kell a klérus életstílusának is*. Ezek az elemek egymásra hatnak. Ha pl. az egyház hűségesen gyakorolja profétai küldetését, egyre jobban veszíti előjogait. Ez kihat a lelkészek életstílusára, és magával hozza a szervezeti változások szükségességét.

Mindez komoly feladatot jelent a teológiai reflexió és a lelkipásztori munka szempontjából:

1. *Mi a hit értelme az igazabb társadalomért való küzdelemre odaszánt ember számára? Mi a viszony Isten Országá és az új társadalom építése között?*

2. *Az imádkozás krízise: Az ima nem lehet a valóság elől való menekülés eszköze. Szükség van az elmélkedés és a forradalmi aktivitás összhangba hozására.*

3. *A latin-amerikai konfliktus közeli kapcsolatba hozta a keresztyéneket a marxistákkal. Ez szükségessé teszi a keresztyén eschatológiai értékek újra való vizsgálatát és vitalizálását.*

4. *Ökumené: az egyházak közötti egység munkálása*

a társadalmi realitások figyelembevételével nélkül menekülés a valóság elől.

5. *Az egyház missziójának újrafogalmazása. Az egyház nem szemlélheti kívülről a forradalmi folyamatot. Milyen kihatással van a misszióra az egyháznak a felszabadulás melletti állásfoglalása?*

### Perspektívák

A könyv negyedik része adja tulajdonképpen a választ a felvetett kérdésekre. Azonban ezt nem a véglegesség igényével teszi. Innen a rész címe. Találó ez a cím, mert a szerző alapvető meggyőződése, hogy keresztyénnek lenni eschatológiai egzisztenciát jelent. Ez pedig mindenekelőtt a történelemben és a történelem végén egyaránt jelenlévő Isten és éppen ezért az ember felé való nyitottságban nyilvánul meg. Ez az utolsó szakasz két szekcióra oszlik. Előbb az egyén, majd a közösség szempontjából vizsgálja a hit és élet kérdéseit.

A dolog természetéből fakad, hogy ezt a kettőt nem lehet teljesen elkülöníteni. Ez kiderül mindjárt a legelső fejezetben, ahol a felszabadulás és az üdvösség viszonyát taglalja a szerző. Itt lényegében egy mennyiségi és egy minőségi kérdésre kell felelni. Ki fog üdvözülni? Hányan üdvözülnek? Ez a mennyiségi kérdés. Gutiérrez válasza az egyértelmű és fenntartás nélküli üdv-univerzalizmus: az üdvösség az egész emberiségé, mindenkié. Az ezzel kapcsolatos teológiai küzdelem Gutiérrez szerint végéhez ért. „Isten üdvözítő akaratainak egyetemes érvénye, amit Pál Timotheushoz írott levelében olyan világosan meghirdetett, szilárdan beleépült a teológiába.” Hivatkozik itt a *Lumen Gentium 16.*, valamint a *Gaudium et spes 3. és 22. pontjaira*. Véleménye szerint most már csak a tétel következményeinek a levonása van hátra. Ez azonban már a minőség kérdését jelenti. Itt meg kell azt mondanunk, hogy az üdv-univerzalizmus sokat vitatott kérdését szerzőnk minden alaposabb vizsgálódás nélkül teszi magáévá. Teszi ezt azért, mert pl. az üdvösségnek egész embert — nemcsak a lelkét — átölelő szemléletét a minden embert átfogó üdv gondolatával állítja szoros kapcsolatba, és az üdv-univerzalizmusból olyan következtetéseket von le egyéb dolgokban is, amelyeknek megalapozásához erre a tanításra nincs szükség. Konzekvens trinitárius teológia enélkül is eljuthat ezekhez a tételekhez.

Ha az üdvösség számbeli szempontból nem kérdés, akkor minden erőfeszítést a minőség kérdésére lehet fordítani. „Az ember üdvösségre jutott, ha kinyitja magát Isten és a többi ember felé, még ha nincs is annak tudatában, hogy úgy cselekszik” — mondja Gutiérrez. Itt láthatunk bizonyos logikai ellentmondást az üdv-univerzalizmus és ezen megfogalmazás között. Bár ez nem feloldhatatlan. Itt van ismét egy meggyezés Gutiérrez és Bonhoeffer között: keresztyén élet élet másokért. Tehát nem csupán az „odaát”-ra vonatkozik, amihez a jelenvaló világ csupán próba és előkészület. Üdvösség, azaz az embereknek Istennel és egymással való közössége átfogja az egész életet, és vezeti azt a Krisztusban való beteljesedés felé, Krisztus Isten üdvtervének a centruma: az ő halála és feltámadása formálja át az univerzumot, és teszi lehetővé az ember számára a teljes életet. Ezekben a gondolatokban Teilhard de Chardin hatása nyilvánvaló. Az üdvösség tehát az emberi élet minden vonatkozását, a testet és a lelket, az egyént és a társadalmat, az időt és az örökkévalóságot egyaránt magában foglalja.

Az üdv-univerzalizmus Gutiérreznél nemcsak az üdvösség egész életet átfogó voltának teológiai meg-alapozója, hanem a történelem egységének is. Így a történelem a maga egészében üdv-történet, „Christo-finalizált” történet, mert Krisztusban találja meg beteljesedését. Ebben a hatalmas üdv-folyamatban a terem-tés az első üdv-aktus. E gondolat kifejtésénél — ellentétben az univerzalizmus megalapozásával — alapos ótestamentumi vizsgálatot végez. A történelem-nek ez az egysége Isten üdv-akarataiban nem teszi le-hetővé az élet valóságainak elspiritualizálását. Nem volna értelme a föld uralom alá hajtásának, valamint az ember Isten munkájában való részesedésének, ha mindez nem járulna hozzá az ember felszabadulásá-hoz. A munka csak akkor részesedés Isten alkotó munkájában, a teremtés folytatásában, ha igazságtal-an gazdasági-társadalmi struktúrák nem idegenítik el az embert. Ennek a folyamatnak ótestamentumi központja és egyben jelképe az Exodus. Itt ui. „Isten Mózes-t hathatósan elhívó, kezdeményező szava felel erre a szabadság utáni igényre.” Ez a para-digma napjainkban is érvényes. Mikor „Isten népe hasonló tapasztalatokot meg keresztül”. Ebben a fo-lyamatban benne van Isten mindenekfeletti akarata és ugyanakkor az ember szabad, öntudatos döntése. Ez Isten szuverenitásának és az ember szabadságának/fe-lelősségének a paradoxonja.

A sorsa iránt a felelősséget ily módon elfogadó, és a felszabadulásért küzdő ember Mózes-től napjainkig önmagát is formálja, nem csupán a környezetét. Az el-nyomott ember egyszerre ágense és célja a felszaba-dulás folyamatának. A küzdelem belső mozgató ereje az üdvösség. Krisztusban a Lélek által emberek egy-egy lesznek a történelem szívében, miközben küzde-nek minden elnyomó és megosztó erő ellen. A küz-delem és a munka, az embernek ez a maga-betöl-tése, az üdv-folyamat közepére helyezi őt. Üdvösség és felszabadulás nem azonosak, de szervesen egybe-tartoznak. Az „ideigvaló” város építése az üdvfo-lyamat szerves része. Az üdvösség mind indító oka, mind pedig beteljesedése a felszabadulás folyamatá-nak. Ez a folyamat Isten munkája, ugyanakkor azon-ban az ember műve: melynek során az ember „te-remti önmagát és megtalálja önmaga teljességét” (*self-creation and self-fulfillment*). Itt azonban nem *synergesis*-ről van szó. „Az üdvösség — teljesen in-gyen, Isten ajándéka... ez az a belső erő, mely az ember önmaga megvalósítását (*self-generation*) mo-tiválja.”

2. A bibliai eschatológia vizsgálata hasonló ered-ményre vezet Gutiérrezt. A Biblia az ígéretek köny-ve: a betöltött és újabb betöltések felé mutató ígé-reteké. Így nemcsak minden ígélet, de minden betöl-tött ígélet a jövő felé mutat. Így a betelt próféciák nem vesztik el erejüket, hanem az újabb összefüggé-sekben igazak maradnak. Ez azért van így, mert Is-ten jelen van a történelemben és a történelem végén egyaránt. Tehát nemcsak a végén. Az eschaton je-lenné vált. Így lesz az eschatológia az üdvtörténet, a történelem hajtóereje. A bibliai történelem belül az Ószövetség és az Újszövetség egy szerves egészet al-kot. Az Újszövetség nem az ószövetségi történelem „el-spiritualizált” folytatása. Legalább is nem az, ha a „spiritualizált” kifejezést a hellénisztikus dualizmus értelmezésében, mint a testi-anyagi ellentétét értel-mezzük. Az ÚT elmélyíti és egyetemessé teszi az Ószövetség ígéréteit, de nem teszi őket anyagtalanná és absztrakttá. A bűn-kegyelem konfliktus, az Isten Országá eljövetele történelmi, materiális valóságok. A bibliai ígéretek viszonylatában a feszültség nem a

lelki és fizikai, hanem részleges és teljes beteljesé-dés között van. Ezért az Isten Országá elérkezése és a társadalmi igazságosságért való küzdelem pozitív viszonyban vannak egymással. Isten ígérétei a törté-nelem folyamán állandóan a beteljesedés folyamatá-ban vannak. De az Isten Országá nem azonosítható teljes mértékben semmiféle társadalmi valósággal. Az ígéretek felszabadító erőként hatnak, és mindig újabb lehetőséget adnak. A Teljesség azonban a Parousia-val jön el: ez pedig a *történelemben* fog megtörténni, de annak a *végét* jelzi. A történelem egy-egy konkrét helyzetében — így pl. ma Latin-Amerikában — a fel-szabadulásért küzdő népek szüksége van arra, hogy küzdelmének célját, illetőleg az Isten Országá vilá-gosságát megkapja.

3. Az a tény, hogy az üdvösség ilyen közvetlen, po-zitív viszonyban van a felszabadulással, önmagában a bűn felé mutat. A bűn ugyanis társadalmi realitá-sokban mutatkozik meg. Ez a *hamartiosphere* — a bűn szférája, az elnyomás struktúrái. Ennek gyöke-rénél az alapvető elidegenedés, a bűn van. Ennek gyökeres szabadításra van szüksége, ami pedig egé-ssen absztrakt és értelmetlen lenne politikai felszaba-dulás nélkül. A keresztyén embernek a felszabadu-lás küzdelmében való részvétele nem valami naiv op-timizmuson, hanem a bűn realitásának komolyan-vételén alapul. Felszabadulásról tehát három szinten lehet beszélni: politikai felszabadulás; a történelmi folyamán az emberiség gondolkodásában és társadal-mi változásaiban dinamikusan érlelődő felszabadulás (ez hasonlít a Teilhard de Chardin divinizatio-nak nevezett evolúciós jellegű folyamathoz.); és a bűnből való felszabadulás. Isten üdvtervében és a megvaló-sulás folyamatában ezek egymással kölcsönhatásban vannak és szorosan összetartoznak.

4. Isten történelemben való jelenlétének centruma az Inkarnáció. Ami az inkarnációban teljességre ju-tott, töredékesen és kevésbé intenzíven megmutatko-zott kezdetől fogva. A Szentírás tanúskodik Isten ilyen jelenlétéről az emberiség egész története fo-lyamán. A Sínai Hegy, a Szent Sátor, a Templom mind Isten hajléka: a vele való találkozás helye. Krisztus a testté lett Íge, a teljesség. A folyamat azonban nem ért véget az Inkarnációval. A Lélek által minden ke-resztyén, sőt egy merész — bibliailag és teológiailag megalapozatlan — lépéssel, minden ember Isten temp-loma. Úgy tűnik, hogy Gutiérrez ezt nem csupán po-tenciálisan, hanem aktuálisan érti. Az általa idézett bibliai helyek azonban a potenciális magyarázatra utalnak. (Ap. Csel. 10,45.47 Jn 14,23 2Tim 2,19). Jézus Krisztusban, az ő személyes egyedülvalóságában az egyedi egyetemessé, az általános pedig konkrétá vá-lik, de nem vesztí el materiális-társadalmi jellegét. Isten jelen van az emberben. Semmi sem profán többé.

Ennek a ténynek azután igen fontos gyakorlati kö-vetkezményei vannak: Istennel találkozunk, amikor az ember ügyéért odaszánjuk magunkat, azaz megté-rünk a felebaráthoz, nem csupán érületben, nem is elszigetelt jócselekedetekben, hanem politikai cselek-vésben. Az embernek a felebaráthoz való viszonyá-ról beszélvén bizonyos kétértelműségeket fedezhetünk fel Gutiérrez fejtegetéseiben. Nagyon szépen és bibli-kusan taglalja, hogy Istent szeretni annyit, mint igaz-ságot cselekedni. Azaz Isten iránti szeretetünk döntő jelentőségű manifesztációja a másik ember iránti sze-retet és felelősség. Néha azonban, mintha azt mon-daná, hogy Isten megismerésének *az útja* az igazság cselekvése: „A bibliai kijelentés Istene az emberek közötti igazság útján ismertetik meg.” A kétértelmű-

ség azonban eloszlik az utolsó ítéletről szóló példázat nagyszerű elemzése során. Krisztus a felebarát, aki a kicsivel, az elesettel, az emberrel azonosítja magát. Isten szeretete nem csupán el nem választható a felebarát iránti szeretettől, hanem éppen ezen keresztül jut kifejezésre. Az Úrral találkozunk az emberekkel, különösen a kiszákmányoltakkal való találkozásban. A felebarát az a látható valóság, aki kijelenti számunkra az Urat: „a felebarát sákramentum” (I. Congar). Nem jelenti ez azonban azt, mintha a felebarát lenne az Úr megismerésének eszköze; sokkal inkább az alkalmá.

5. A felszabadulásért való küzdelem iránti odaszánás előfeltétele a jövő iránti bizakodás. A mai ember általános jellemzője ez a bizalom. Ez él Latin-Amerikában is, ahol sokan nem csupán jobb technológiát, hanem az elidegenedésből és kiszákmányoláshoz való kiszabadulást várnak, melyen belül azután meg van a szerepe a technológiai fejlődésnek is. Ebből a várakozásból adódó kihívásra a keresztyénység a maga eschatológiai alapozású reménységével válaszol. Ehhez azonban arra volt szükség, hogy az eschatológikus hit ne történelmi pesszimizmus és a világtól való elzárkózás ösztönzője, hanem inkább felelős cselekvésre indító erő legyen. Ez a tisztázódás valóban folyamatban van, a reménység teológiájával kapcsolatos beszélgetésekben. Ennek megindítója Ernst Bloch a marxista gondolkodó *Das Prinzip Hoffnung* c. művével. Bloch szerint reménység, a jövő felé való nyitottság, az emberben rejlő lehetőségek, valamint az azok megvalósulásáért való küzdelem az ember lényéhez tartoznak. Moltmann felelt a leghathatósabban erre a kihívásra. Művét nagyfontosságúnak tartja. Bár hibáztatja abban, hogy a történelmi jelen nem eléggé hangsúlyos benne. A reménység nem csupán az ígéreteken, hanem a jelen eseményein is alapszik, a történelmi praxisban gyökerezik. Enélkül illúzió, egy bizonyos értelmű „doctizm” lenne. Jézus feltámadása azért a mi jövőnk, mert ugyancsak a mi jelenünk. A reménység lényege szerint mégsem a jövő ismerete, hanem a felé való nyitottság, mintegy ajándék várása. Ez azonban a jelen igazságtalanságainak a negációjával párosul. A reménység a történelmet mozgató erővé válik.

Így azután érthető, hogy az evangélium politikai dimenziói napjainkban az érdeklődés középpontjába kerültek, és „politikai teológiák” alakulnak ki. Ebből a szempontból J. B. Metz munkásságát tartja Gutiérrez jelentősnek, mert ő lemond mind a világ felett való uralkodásról, mind pedig a valóság kettészakításáról. Metz kiáll a „politikai szféra” emancipációja mellett, ugyanakkor pozitív véleménye van a keresztyének politikai felelősségéről, a társadalmi építésben való részvételükről az ún. „eschatológiai proviso” és szolidáris, de mégis kívül álló kritika alkalmazásával. Ezzel a kívülállással Gutiérrez a maga latin-amerikai tapasztalatai alapján nem tud egyetérteni, mert a fejlett kapitalista világ hatásait illető naivitásból és egy bizonyos szűk egyházlátásból ered. Nagy érdeme azonban az, hogy egészségesen megnyitotta az utat az evangélium politikai vonatkozásainak feltárása felé.

Ehhez azonban az evangéliumok felé kell fordulni, és Jézus politikai szerepét megvizsgálni. Gutiérrez megállapítja, hogy Jézus nem azonosította magát a zélóttal, mert szűknek találta nacionalista korlátait, és a múlt restaurálására való törekvésüket. Ő a jövő felé fordult és le akarta dönteni a nacionalista válaszfalakat. Tehát sokkal forradalmibb volt a zélóttáknál. Jézus számára Isten Országá mindenekfelett

ajándék, és nem emberi erőfeszítés eredménye. Az ember aktív küzdelme az Ország megvalósításáért az ajándékjelleg felismeréséből fakad. Továbbá, Jézus nem elégedett meg egy bizonyos elnyomó rendszer igazságtalanságainak felismerésével. Ő a probléma gyökeréhez, a bűn kérdéshez nyúlt. Határozottan szembenállt mindenféle politikai messianizmussal, amely sem a hit igazi mélységeit, sem pedig a politikai szféra autonómiáját, sem az egyházi cselekvés korlátait nem veszi tekintetbe. Kár, hogy a politikai messianizmusra vonatkozó igen érdekes gondolatok csak csírában maradtak a könyvben. Cullmann idevonatkozó tanításait nagyra értékeli. De nem fogadja el azt a tételeit, hogy Jézust csak az egyéni megtérés érdekelte. Ez nem ad kielégítő magyarázatot Jézusnak az Isten Országá eljövételéről szóló tanítására. Gutiérrez úgy látja, hogy — az Ószövetség prófétái vonalával összhangban — Jézusnál is a személyes megtérés a társadalomban konkrétan jelentkező igazságtalanságtól való elfordulással együtt jelentkezik. Jézus szemben állott a hatalmasokkal, állást foglalt velük szemben, és az igazságtalan rendet gyökerében támadta meg. Végül is politikai bűnösnek halt meg a politikai hatóság kezei között.

Ez a szakasz, a hit, az utópia és a politikai cselekvés egymáshoz való viszonyának értékelésével zárul. Az utópia nem irreális álmódosítás, hanem a humánus lényegéhez tartozik, a valóság irányultságát, „a még nem kész” állapotát jelenti; egy minőségileg egészen új társadalom történelmi lehetőségére utal. Jellemzője az alábbi három mozzanat. Először is szemben áll a fennálló renddel (*denunciation*) és meghirdeti az újat (*annunciation*). Ez pedig hiteles módon csak a praxison belül lehetséges. Idézi Paulo Freire-t: Csak az elnyomottak képesek erre az elítélésre és meghirdetésre. A praxis pedig egyfelől a helyzet alapos elemzését, másfelől teljes odaszánást tesz szükségessé. A helyzet elemzését a marxizmus adja meg. Az evangélium pedig a felszabadulás folyamatát az Isten Országá valóságához viszonyítja. Ez egyfelől a messiánizmustól, másfelől a forradalom abszolutizálásától, bálványozásától ment meg. Ugyanakkor arra vezet, hogy a keresztyén ember győzelmes hitét a történelemben élje meg, és így haladjon előre az Istennel való végső győzelmes találkozás felé.

Végül a keresztyén közösségnek, az egyháznak az új társadalomhoz való viszonyát veszi szerzőnk tárgyalás alá. Ennek radikális újraértékelése útból elmeletileg az üdvüniverzalizmus tanítása elhárította az utolsó akadályokat. Itt egy krízis helyzet alakult ki. Van-e akkor egyáltalán értelme az egyház életének? Nem az-e a feladata, hogy feloldódjon az új társadalomban? Sokan így látják. Gutiérreznek azonban más a véleménye. Az egyház nem az üdvözültek, vagy üdvözülendők exkluzív közössége. Feladata nem a „lélekmentés”, hanem az, hogy az egyetlen üdv látható jele legyen a világban: *Sacramentum salutis totius mundi*. (*Lumen Gentium* No. 48.) Mint látható, hathatós jel az egyház közli az Istennel való közösség és az emberiség egységének valóságát. Léte csak ezzel az általa közölt valósággal való pozitív kapcsolatban jogosult. Így viszont nem magáért, hanem másokért él. Az Igéjét elfogadó emberek közösségén keresztül az Úr kijelenti magát a világnak, és megismerteti a világot igazi önmagával, és így saját történelmének végső értelmével. Az egyház — az Igére figyelő nép — az Úrhoz fordul, de az Úr visszafordítja a világ felé, melyben Krisztus jelen van és munkálkodik. Ez utóbbinak felismeréséhez szü-

ség van arra is, hogy a világ „evangelizálja” az egyházat. Az egyház központi cselekménye az Eucharistia, és ebben Isten üdvözítő cselekedetének ünneplése. Az utolsó vacsora a páskavacsora háttéréből született, és magával hozza annak teljes értelmét: Izrael teljes szabadítását. Jézus az Eucharistiát étkezéssel, vacsorával kapcsolatban rendelte, ami a testvériség — minden igazságtalanság megszüntetésének jele. A testvériség tehát nemcsak következménye, hanem szerves része az Úrvacsorának. Az Úrvacsora ugyanis lényege szerint közösség (az angol kifejezés *Holy Communion*): közösség egymással a Szentháromság személyeivel való mély és teljes közösség alapján.

Az emberi közösség megteremtésében az egyház szerepe a történelmi-társadalmi helyzethez mérten különféle konkrétumokban jelentkezik. Latin-Amerikában még ma is része az egyház a fennálló rendszernek, és üzenete az unalkodó ideológia része. És ez akkor is így van, ha az egyház visszavonul a rendszert támogató politikai nyilatkozatoktól. Minden visszavonulás a *status quo* támogatása. De az ellenkező előjelű véglet, valamilyen „baloldali konstantinizmus” éppen olyan hibás volna. Kár, hogy ez a gondolat sem kerül részletesebb kifejtésre. Ha azonban arra gondolunk, hogy már az elmúlt századokban kísérleteztek a jezsuiták bizonyos kommuna jellegű telepek felállításával, láthatjuk, hogy a szerző mire gondol. A feladat az Isten Országának eljövételének hirdetése. Ez az üzenet magában foglalja a fennálló igazságtalan rend elítélését (*denunciation*), és az igazabb rend meghirdetését (*annunciation*), anélkül, hogy ezt az új rendet magával az Isten Országával azonosítaná. Ily módon az evangelizáció politikai tette válik, anélkül, hogy az evangélium ideológiáivá redukálódott volna. Az Isten Országának hirdetése tehát egyszerre radikalizál és relativizál. Radikalizál, mert rámutat a gyökeres változás szükségességére, és relativizál, mert az Isten Országának végső igazságához viszonyítja az új kibontakozó rendet.

Az igazabb társadalomért való küzdelem az osztályharc konfliktusaiban, gyakran erőszak alkalmazásával megy végbe. Lehetséges a szeretet egyetemességét egy osztállyal az elnyomottak mellett való kiállással összeegyeztetni? Gutiérrez megállapítja, hogy az osztályharc nem választás kérdése. Ez tény és nem lehet benne semlegesnek lenni. *Ugyanakkor, az osztályharcban az elnyomottak felszabadulásáért küzdők, nemcsak a szegények, hanem az elnyomók felszabadulásáért is küzdenek.* „Mi szeretjük ellenségeinket éppen azzal, hogy harcolunk velük.” Az osztályharc ténye komoly kérdéseket tesz fel az egyháznak. Hiszen az osztályharc az egyházat is kettéosztja. Ennek a felismerésnek nagy jelentősége van az ökümenikus mozgalom számára. Az egyház egysége nem érhető el az emberiség egysége nélkül. Ezek a latin-amerikai felismerések egészen más ökumenikus problémákat vetnek fel, mint amiket Európában szokás felvetni. Az egység felé vezető út gyakran egyáltalán nem egyházas helyeken vezet keresztül. Az egység dinamikus fogalom: állandóan munkálni kell.

De mit jelent gyakorlatilag az egyház számára az elnyomottak mellé odaállás? Ennek megértéséhez a szegénység bibliai fogalma kerül vizsgálat alá. A szegénység mindenekelőtt az a botránkoztató állapot, ami dehumanizál, ami nem a végzet, hanem gonosz emberi tettek következménye. Ez ellen tehát küzdeni kell. Ugyanakkor a szegénység egy bizonyos, gyermeki lelkület: a hit magatartása, Istentől való teljes függés. Harmadik értelme az emberek iránti szolidaritásból önként vállalt szegénység. Jézus szegénnyé

lett nem azért, hogy a szegénységet idealizálja, hanem, hogy szolidaritást vállalva a megszüntetéséért küzdjön. Csak ez lehet az egyház számára is az egyetlen engedelmes út. Együtt lenni a szegénnyel az elnyomó ellen. „Egyedül a szegénység elítélésével és elvállalásával hirdethet az egyház valamit, ami egészen sajátosan az övé: a lelki szegénységet, azaz az embernek és a történelemnek a nyitottságát Istennek a jövendőt illető ígéretei felé.” Latin-Amerika egyházai számára ilyen módon való bizonyágtétel elkerülhetetlen és elengedhetetlen jele küldetése igazságának. Azaz a felszabadulás teológiáját a praxis verifikálja. Enélkül az egész teológiai elmélkedés értelmetlen és értéktelen. Ehhez a praxishoz azonban a Szent Lélek naponkénti ajándékára van szükség. Ő adhat népének szeretetet, az adott helyzetben gyakorlati cselekvésben megmutatkozó szeretetet. Csak ennek, és nem a szép szavaknak van értéke.

Dr. P. J.

## A beteg és lelkibeteg világa

*Jan Hendrik van den Berg: Der Kranke. Ein Kapitel medizinischer Psychologie für jedermann? Göttingen 1974. Vandenhoeck et Ruprecht, 61. l.*

*Walter Schulte: Die Welt des psychisch Kranken. Göttingen 1974. Vandenhoeck et Ruprecht, 142. l.*

*Szépirodalmilag is jó színvonalú szakkönyv* ritkán kerül ki a sajtó alól, de *Jan Hendrik van den Berg* holland pszichiáter kis könyve a beteg lelkivilágáról szinte költői erényekkel is ékeskedik, elismert szakmai kiválósága mellett. Mint az alcímből láthatjuk, a szerző főleg a nagyközönségnek szánta művét, s annak érdeklődését meg is érdemli, olyan közérthető stílusban, *érzékletesen és melegén* ír arról: *hogyan éli át állapotát a beteg* (főleg a krónikus), mit is jelent betegnek lenni, milyen az ágyhoz kötöttség egzisztenciája, s ebből következően hogyan kell hozzá emberségesen közeledni.

Sorra veszi a beteg főbb konfliktusait. Először is önmagával kerül feszültségbe a páciens, mint akit elárult a teste s útfélre vetett, hogy az életből kikapcsolva teher legyen magának s másoknak. A világ összeszűkül a mára és a betegszobára, sőt szinte csak az ágyra, a múlt és jövő kontúrjai meggörbülnek a nagyhatalommá lett, keserves most nyomása alatt. Nemcsak testileg vesztette el a talajt a lába alól — úgyszólván egy szál lepedőn hanyódik betegségének és szorongásainak tengerén. Eltűnt egészségének árfolyama napról napra emelkedik, mint a reménytelen távolokba vesztett hazai parté a hajótörtönek.

*Konfliktusba kerül környezetével is*, hiszen ő „csak egy beteg”, amazok meg az egészségesek kasztjához tartoznak. (Nota bene: nem az „átmeneti” betegről ír a szerző, hanem arról, akit a tartós, talán gyógyíthatatlan kór gyűrt bele a beteg-egzisztenciába.) A környezet csakhamar napirendre tér a betegség ténye fölött, amely azonban a páciensnek tulajdonképp megszokhatatlan mindörökre. Ha mesterként optimizmussal beszélnek bajáról, rögtön átlát rajta, de még jobban sérti, ha égető kérdéseiről nem hajlandók beszélni vele, sőt tapintatlanságnak tekintik,



hogy neki igenis kérdés az élet és halál. A környezet úgy tesz, mintha halál nem is lenne: egyszerűen hátat fordít neki s ezzel szorozza be! A „száműzött halál” hátulról százszor hatékonyabb: meghatározhatatlan szorongásként ássa alá az életet s teszi pl. nehéz beteggé a modern embert. Van den Berg C. G. Junggal egybehangozva hangsúlyozza: az élet delén sürgetővé válik az életút és a halál kérdéseit újra átgondolni.

Az ágyával is összeütközésbe kerül a beteg, mert az többé nem barátja, mely a szorgos nap után pihenést nyújt, hanem tömlőce és foglára, s nem ígér mást, mint unt mikroklímájának fakó prolongálását.

Testével is ellenségessé válik a viszonya, hiszen az mintegy lakhatatlanná vált számára és nem lehet átlépni rajta, szervizbe adni s a generálozás megtörténteig nélküle jönni ki. Az értelmetlenség és céltalanság réme szikkasztja lelki erőit.

*Előnye nincs a betegségnek?* De lehet! A páciens érzékenyebbé válik a kis dolgok iránt: az ablak elé bókóló faág, egy menetrendszerűen arra járó galamb, az első tavaszi illat, egy beröppenő dongó, egy sárgászöld őszi levél, az első hó hangulata s a fölrezgő gyermek- és ifjúkori emlékek új értelmet, új értékbesorolást nyernek.

*Csak rossz a betegség?* Nem lehet áldássá a nyomorúság? (És 37;17) Nagyon érdekes igazságot tanulhatunk van den Bergtől: *sose jó a kontraszt nélküli jó.* Vagy amint ő mondja: „Semmi élet-ingert nem ad az olyan lét, amely teljesen mentes marad minden betegségtől. Éppúgy, ahogyan tökéletesen jelentéktelenné degenerálódik az olyan lét, amely semmiféle pszichikus nehézséget nem ismer. Valószínűleg nincs biztosabb garancia egy valóban fölöttébb egészségtelen életre, mint a tökéletes egészség.” (34. o.) Ennek alapján egyébként azt is jobban megértjük, hogy a gyereket, illetve ifjút minden nehézségtől megkímélni akaró, agyonvédelmező („overprotective”) szülői igyekezet morális eredménye miért olyan katasztrofálisan gyenge és a *sima élet imádói* miért csúsznak idővel mind nagyobb elégedetlenségbe és beteljesületlenségbe.

*Hogyan viselkedjék a beteglátogató?* Szerzőnk tanácsait így foglalhatjuk össze: Ne rohanjon, üljön csak le, még ha percei vannak is csupán, viselkedjék természetesen, legyen tekintettel a betegség jellegére, speciális nehézségeire, hallgassa meg emberét, ne tekintse őt az életből kirekesztettnek: vigyen be hozzá egy kis életet leereszkedő részvét nélkül, ne mutasson ellenszenvet beteg teste iránt, merjen beszélgetni a betegség komoly voltáról, ha ezt a páciens kívánja, és ne beszéljen a betegről jelenlétében, mintegy tárgyá téve őt — a jó látogatás elősegítheti a gyógyulásképességet!

Az egészségeseket és krónikus betegeket elválasztó szakadékról azt mondja végezetül van den Berg, hogy az nem áll fenn *orvosokra és papokra* nézve, akik mintegy kettős állampolgárságot élveznek s abból a másik régióból cselekedvén olyan közel kerülhetnek a beteghez, ami másoknak nem adatik meg.

\*

Ugyancsak 1974-ben jelent meg a nemrég elhunyt pszichiátria-professzor, *Walter Schulte* tanulmányainak válogatása. Schulte a perszónális pszichoterápia jegyében nagyonis megadja a „szavazati jogot” a páciensnek s döntő jelentőséget tulajdonít annak: *hogyan éli át a beteg önmagát.* „Schulte egyike volt azon keveseknek, akik korán felismerték, hogy a

*lelkibetegek ügye nem lehet a pszichiátria rezervátuma.* A lelkibetegek rossz helyzetén... nem lehet változtatni a pszichológus és szociológus, a *lelkipásztor* és pedagógus, meg mások segítségével nélkül, akiket még laikusokként aposztrofálhat a pszichiáter.” (6. l.)

„A *pszichikus beteg világa*” a tanulmány-kötet szözerinti címe, amin egyrészt ideg- és elmebetegeket kell értenünk, másrészt lelkibetegeket, akiknek a világhoz és önmagukhoz való viszonya annyira összekuszálódott, hogy pszichiátriai, ill. pszichoterápiái segítség nélkül nem állhatnak talpra. (A kettő között átmenetek is vannak.) Amiért pedig *lelkészeket* különösen is érdekelhet ez a témakör, az a *lelkibetegségek jellege s összefonódása személyiség-problémákkal* — mindezekben pedig a hitben megélt értékek terápiikus faktort képezhetnek.

Pár tanulmánycímet mutatóba: Pszichoterápiái fáradozások melankólia esetében; Az öregedés, mint a pszichoterapeuta indikációs területe; Az 50—65 év közöttiek pszichoterápiás problémáiról; A skizofrénia kihatásai a külvilágra; a számunkra talán legérdekesebbet pedig kissé közelebről nézzük meg az alábbiakban.

Már a cím szellemi izgalmat ígér: „*Fejfájás és személyiség.*”

Schulténak összes többi írását utolsó évtizedéből válogatták, de ez az egy kivétel (1955-ös keletű), nyilván aktualitása és súlya miatt. Kezdjük azért a lelki okú testi körjelenségek egyik legújabb tankönyvének (*W. Bräutigam — P. Christian: Psychosomatische Medizin; G. Thieme Verlag, Stuttgart, 1973*) azzal a megállapításával, hogy *az összes fejfájások 90%-a nem szervi, hanem pszichikus eredetű!* (287. l.) Ez pedig egyaránt érvényes a még akut fokon aluli, „feszültségi fejfájásra” (tension-headache) és a rohamszerű migrénre. *Dr. Hárdi* is hangsúlyozza a pszichogén fejfájás *személyiséghez kötöttségét* s megjegyzi: „A pszichogén (=lelki eredetű) fájdalom sorsa attól függ, hogy milyen a mögöttük álló személyiség és a pszichiátriai kép.” (*Dr. Hárdi István: Pszichológia a betegágnál. Bp., 1972. 102. l.*)

*Schulte* bőséges tapasztalatok alapján látja úgy: a fejfájás minden más fájdalomnál nagyobb mértékben viseli magán a személyiség jegyeit — természetesen korántsem függetlenül a pillanatnyi helyzettől. Othello pl. a feszültség csúcspontján panaszkodik „kibírhatatlan fejfájásról”. A fejfájása mindenkinek olyan, hogy az valami módon rá jellemző. „Jeder hat seinen Kopfschmerz” — emeli ki Schulte. A személyiség és célra irányultságán, mint a fejfájásba „beleszóló” tényezőn pedig nem valami merev akarat elvet, vagy absztrakt-szellemet kell érteni, hanem „azt a *fundust*, amely nem annyira a tudatos személy dolga, hanem messzemenően a személyiség mélyrétegeié, ide értve a kedély és az érzület, a mentalitás erőit is”. (60. o.) Mondhatnánk úgy is: igen lényeges, mennyire fogékony a személyiség a fejfájásra, illetve mit tud vele kezdeni, hogy próbálja — ha van hozzá bátorsága — felfedezni és megemészteni a mögötte rejlő problematikát.

A *beteljesületlenség és értelmetlenség* pl. elsőrendű táptalaja, sőt „termőterülete” a fejfájásnak. Hasonló hatásúak azok a lefojtottan izzó, lelket rágó *krónikus problémák*, melyek a fejfájáson kívül más módon nem fejeződhetnek ki és hajlamosak konfliktusok teremtésére. Ilyen szituációkban különösen gyakori a düh és bosszúság, de abból is az a fajta, amely ugyancsak „besegít” a fejfájásnak.

A feszültség is főszereplő a fejfájdításban, de nem az egészséges célra, vagy megoldásra irányuló nekifeszülés, hanem *feszültségi és konfliktus-helyzetek*, melyekből természetes kiút nem adódik, pl. elérhetetlen célkitűzések hajszolása, vagy titkos agresszív érzelmek, melyek ellentmondanak a személyiség alapirányzatának. Ugyanígy hat mindaz, *amivel az ember* — talán reménytelennek látszóan — *elmaradt az önmegvalósításban*: az az egzisztenciális adósság, amivel jóval kevesebbek vagyunk annál, amik lehetnének környezetünk és önmagunk javára. Nyugodtan mondhatjuk: bármiféle *zsákutca-életérzés* igen könnyen „termelheti” a fejfájást.

Van, akinek éppen a *pihenését*, szabadságát rontja el ismételt a fejfájás, talán azért, mert belerögzült a teljesítményszemléletbe és a beidegződött ön-hajszolás miatt nem tud nyugodtan pihenni — hiszen csak a „leisztolásnak” van „értelme”. Pedig a pihenés is beletartozik az értelmes emberi létbe, s nagy szolgálat gyógyítani az önmagával szembeni kegyetlenségbe kergetett lelkiismeretet is.

*Mi a fejfájás értelme?* — kérdezi Schulte. Lehet más módon megoldhatatlan feszültségi állapotok kifejezése, lehet a tisztos visszavonulás érdekében utóvédharc-féle, hogy ki lehessen térni túl nehéznek ígérkező küzdelmek elől; lehet védőgatlásszerű, hogy kiharcolja a túlzottan igénybevett fej kímélését, lehet segélykiáltás, hogy végre figyelmet és törődést kapjon a fejfájós. De ha lehetnek is *pozitív* momentumai a fejfájásnak, mégis van benne mindig valami *destruktív*, ami túllő a célon, annál jobban, minél kevésbé hajlandó az ember becsületes nyíltsággal megkérdezni önmagát: *tulajdonképpen miért is fáj a fejem?*! Hiszen ez már komoly önismereti kérdés.

Dr. Bodrog Miklós

## Nemzet és történelem

Szűcs Jenő; Gondolat kiadó 1974. 669 1. 53,— Ft.

A nemzet, a haza, a hazafiság, a nacionalizmus kérdése nem pusztán elméleti, tudományos kérdés. Nemcsak a múlt riasztó tényei, emlékei vallanak erről, hanem a jelen tragédiái is (l. napjainkban az arab,cionista, afrikai, pl. Uganda, az ír nacionalizmus véres következményeit). Vajon mit tehet a helyzet javításáért a tudomány, tehet-e egyáltalán valamit? Az észérvek, a tudományos igazságok esendővé válnak ott, ahol elvakult indulatok, sőt fegyverek csatáznak. Hérodotosz szerint „az az emberek legkeserűbb baja, hogy sok mindent belátnak ugyan, de úrrá lenni semmin sem képesek”. Sajnos, a nemzeti érdekek, a nacionalizmus véres, izmos csataterén még a belátás, az ésszerűség és az emberiség igénye is hiányzik.

Szűcs Jenő könyve az intellektuális becsületesség, az értelmi belátás érvényesülését szolgálja ezen a tükör-gubancos terepen; filológiai, esztétikai, fogalmi elemzésekkel feltárja a nemzet, a haza, a hazafiság, a nacionalizmus fogalmának, ideológiájának eredetét, mibenlétét, s végigkísérve e fogalmak kialakulásának, módosulásának körülményeit, mintegy le is leplezi a nacionalizmus mítoszait, hamis történelem-filozófiai koncepcióit. A tanulmányok különböző kiindulópontból és különböző módszerekkel vizsgálják e bonyolult összetett kérdés-komplexust. Három írás

elméleti kérdéseket taglal, s onnan közelíti a történeti valóság részletei felé („A nemzet historikuma és a történetiszemlélet nemzeti láószöge”; „Nemzetiség” és »nemzeti öntudat« a középkorban”. „Szempontok egy egységes fogalmi nyelv kialakításához”; „A magyar szellem-történet nemzet-konceptiójának tipológiájához”), hat dolgozat pedig korszakok szerint emel ki egy-egy részletet a problémakör egészéből a történelem kezdeteitől a kései középkorig, s onnan kiindulva törekszik bizonyos általánosításokra („»Gentilizmus« A barbár etnikai tudat kérdése”; „István király *Intelmei* — István király állama”; „Lovagság, keresztyénség, irodalom”; Társadalomelmélet, politikai teória és történetiszemlélet Kézai *Gesta Hungarorum*ában. A magyar nacionalizmus középkori genezisének elméleti alapjai”; „Nép és nemzet a középkor végén”; „Dózsa parasztháborújának ideológiája”).

A múltat csak félreismerhetjük, félreérthetjük, ha mai fogalmak, kívánalmak igényével közelítjük meg, s a mai követelményeket kérjük számon a történelmen. A szó évszázadok során változatlan maradhat, de a hozzátársult értelem gyakran megváltozik. Az antik *natio* mást jelent, mint a középkori; a feudalizmus korabeli nemzet vagy haza szavunknak nincs meg az a politikai, ideológiai, erkölcsi, érzelmi aurája, mint a jelenkorinak. A nemzet eredetileg annyit jelent: nemzés (a régi -at, -et képző megfelel a mostani -ás, -és képzőnek), s a vérvettség, a fiktív származásközösségre utalt) hasonlóan a *natio* is, melynek allapszava a *nascor*; a haza a szűkebb szülőföldet jelentette (lévén a ház derivátuma). Ha a fogalomvilág tartalmi különbözőségét nem vesszük tekintetbe, akkor a *tyranny of words* (szavak önkényuralma) hatására mai képzeteket szuggerálunk a múltba. Ilyen fogalomcsúsztatás a nemzet modern értelmezését tenni meg a történelem célképzetévé, mert így a történelem teológikus értelmezése apologetikus szemléletté torzul: mintha a nemzet örökkévaló adottság volna, és a nép mint a nemzeti függetlenség s az igazi hazafiság letéteményese tételeződik a nemzeti fejlődés hordozójaként. S ezért haladónak minősül egy hamis népmisztika alapján minden, ami kapcsolatos a nemzet kialakulásával. Pl. osztályharcos parasztmozgalmak népi patrióta szellemű, nemzeti szabadságküzdelmekké változnak át stb. Ilyen abszurd fogalomcsúsztatással valótlanodott Münzer (Szmirin magyarázatában) nemcsak racionalistává, hanem szocialista eszmék hordozójává. Így alakult ki a „plebejus humanizmus” ködös, történetitlen fikciója, s ennek alapján beszélnek a Dózsa-parasztháború ideológiájának „humanizmusáról”. A nép és a haladás egy szillogizmusba vonása álokoskodás. A szerző indokolatlan és nyomtatékkal állapítja meg: *a néptömegek harcai nem mindig haladók ha minden esetben jogosultak* is. A parasztfelkelések a termelőerők fejlődését nem mozdították elő, szubjektív társadalmi célljaikban és ideológiájukban sem tartalmaztak új, forradalmi elemeket, bukásuk ezért volt szükségszerű. (A haladás és rokonszenv vagy érzelmi azonosulás olykor egymástól független kategóriák a történelemben.)

Tanulságos, amit Szűcs Jenő a hazafiságról, a nemzet öntudatáról mond. Tudománytalan dolog feltételezni valamiféle ösztönös, spontán „örök” hazafiságtudatot, patriotizmust; historizálva mai fogalmainkat, érzéseinket. A hazaszeretet a XVIII. sz. után fejlődött ki s vált természetes érzéssé (amilyen az anyanyelv szeretete is.) Hiszen a haza modern fogalma is etajjt jött létre. A hazaszeretet absztrakt érzés, politikai, ideológiai fogantatású. A patriotizmus erős politikai közösségtudat kivételése e közösség lakóhelyére oly módon, hogy a haza a politikai-etikai lojalitás és el-

kötelezettség érzelmileg színezett szimbólumává válik. (Psichológiailag kifejezve, egy külső eszme bensőségesüléséről van szó.) A *patrióta érzések forrása a közös jog és szabadság birtoklása*. (S nem pedig a faji, vérégi összetartozás misztikus átélése; nem biológiai, hanem erkölcsi-politikai, lélektani tény.) Rousseau szerint „a haza nem valamilyen terület, nem is az azon élő emberek alkotják; a haza: a törvények, a szokások, a kormányzat, az alkotmány és az életmód összessége... a haza az állam és tagjai közötti viszonyban létezik”. Ennek alapján hangsúlyozza a szerző: „*a patriótizmust nem elég akarni, előbb a feltételeket kell megteremteni hozzá*”. Mindezek illusztrációjául hadd emlékeztessünk arra, hogyan beszélteti Euripidész a a „Phoinikái nők”-ben a hontalanság keserveiről Iokasztét és fiát, Polüneikészt: „Miféle búhaj gyöttri hát a bujdosót? — A legnagyobb: szólásszabadság nélkülül él. Rabszolga-sors: eszméit el nem mondhatni”. A szabad athéni polgár öntudata ihleti e párbeszédet, aki számára a honvágy nem elsősorban emberekre, tájakra vonatkozik, hanem a poliszdemokráciára, az emberekhez méltó lét eszményeire és feltételeire. (Amelyik államban a polgárok nélkülülzik a jogot és szabadságot, ott nincs haza és hazafiság sem létezik. Ilyen értelemben mondta Marat: a szegényeknek nincs hazájuk.)

S végül egy nem is annyira ellenvetés, mint inkább csak enyhe kétely: szerzőnk a magyar nacionalizmus egyik középkori forrásának tekinti a hun—magyar rokonság eszméjét, melyet először óvatosan Anonymus pendlített meg, majd Kézai dolgozott ki. Nem akarunk belesüppedni a feltevések ingoványába, de meg kell említeni, hogy ez mégsem olyan fantazmagória, mint a sumér-teória; László Gyula például elveti ugyan a régi, romantikus lezármazási elképzeléseket, ám azaz a felfogással szemben, amely szerint ez az egész gondolat nyugati ötlet és átvétel volna, mégis valószínűsít bizonyos történelmi és etnikai kapcsolatot a hunokkal és szkítákkal is. S egyáltalán: szerzőnk kissé rövid időre zsugorítja össze az etnikai csoporttudatot, a magyarság „mi”-tudata a kifejlődésének korát, mindössze száz-kétszáz évvel a honfoglalás előttről eredezteti. Holott nyelvi és zenei adatok arra vallanak, hogy jóval több évszázadra kell kitolni a népegyezés, az etnikai sajátosságok kialakulásának idejét. De ez már szakemberek kutatási területe és vita-mezeje.

E hézagos és töredékes ismertetés is jelzi tán, hogy Szűcs Jenő munkája milyen fontos, s hogy illik, sőt ismernie kell mindenkinek, akit népe, nemzete története, sorsa, jelene érdekel, mindenkinek, aki tudatosan, okosan, jól kívánja szeretni hazáját: alapkönyv, homályoszlátó, jövőbemutató.

t. b.

## Örök hűség

Szabó László, *amerikai lelkész, válogatott költeményei Református Sajtóosztály, Bp. 1975. 120 l.*

Az Arany János Társaságban 45 évvel ezelőtt nevezetes esemény történt: olyan költőt választottak rendezés tagnak, akivel személyesen sohasem találkoztak, mert messze, túl az Óceánon, Amerikában szolgálta szent lelkesedéssel a magyarság ügyét. A szép számmal érkező tiszteletpéldányok közt volt egy kötet, amelynek már a címlapja is felkeltette a Társaság főtitkárának figyelmét. A *Hun Király* című eposz nagy feladatra vállalkozott: folytatni akarja a hun—

magyar mondák feldolgozását ott, ahol a szál kihullott a nagy Mester kezéből. A vállalkozás kitűnően sikerült: annyira a vérebe szívta Arany János egész művészetét, hogy nagy zökkenőket nem érzünk a *Buda Halála* után. Nyelvben, mely épp oly archaikus, kompozícióban, mely Arany tervezete nyomán halad, mindenképpen sikerült folytatásnak tekinthető.

Ettől kezdve bensőséges kapcsolat fejlődött a Társaság és a szerző, Szabó László között, aki akkor a franklini református gyülekezet lelkésze volt. Köztudomású, hogy a század elején tömeges kivándorlás indult meg a hazai nyomorúságos megélhetési viszonyok miatt Amerikába, amiről József Attila is olyan megrázón emlékezik meg. A kivándorlók zöme a legtisztább magyar tájakról származó református volt, s így 1903-ban a Református Egyetemes Konvent is érdeklődni kezdett irántuk. Egyházmegyét szervezett gondozásukra, amely szervezetileg a Dunamelléki Egyházkerülethez kapcsolódott. Felelőséget érző fiatal papok mentek ki sorozatosan, elsősorban Sárospatakról, a kivándorlás gyűjtőpontjából. Ennek a nemzedéknek a tagja volt Szabó László, aki 1880 őszen született Sajókeresztúron. A pataki ifjúsági lapok révén neve már ismeretes volt, amikor rombadőlt házassága után hajóra ült, hogy az amerikai magyarok pásztora legyen. „Ment, mint az örök Ahasvérus, egyik gyülekezetből a másikba: mindig oda, amelyik a legnehezebb hely volt.” Ekkori lelkiállapotát már az 1914-ben megjelent *Csillárok a süllyedő hajón* című kötete érzékelteti, melyet tív év múlva követ a *Tengermoraj*. Mély múltba temetkezés után jelenik meg a *Hun Király*, mely idehaza ismerté tette nevét. Bemutatására személyesen hazajött a költő, akit a sárospataki főiskola 400 éves jubileuma alkalmával akkoriban tiszteletbeli professzorául választott. Készen hozta magával a trilógia harmadik részét, a *Csaba Királyfit*, melyet Nagykorönsön mutattak be, 1931. október 25-én. Egykori tanára, *Mitrovics Gyula* debreceni egyetemi professzor mondott hozzá bevezető tanulmányt. Visszapillantva addigi munkásságára, megállapítja: „*Az amerikai magyarságnak Szabó a költője*. Belelát az amerikai magyarság életének sötét mélységeibe. Külön és egyénien éli át odaszakadt véreink minden küzdelmét, szenvedését és csekélyke örömét. A megjelenítés szívfacsaró erejével tárja elénk az ottani magyarság küzdelmét magyarságáért, fájó, ragaszkodását (...) közösségéhez, vágyódását az ősi rögök után, vért hullató áldozatát a kenyérért... Megihletik saját életének mélységei és nagy ellentétei is, szerelme, csalódása, újabb vonzalmának ragyogó himnuszai.” Mert egyházi szolgálata közben összetalálkozik a szerencsi származású művésznővel *Lévay Margittal*, aki rokon egyéniségével, előadói és írói hajlamaival feloldja a költő-pap lelki gyöttrődését. Újabb kötetek születnek a fellelegzés nyomán: *A te gyöngyeid*, szintén Nagykorönsön jelenik meg közvetlenül a háború előtt; a *Pocahontas* (indian rege) Pittsburgban lát nyomdafestéket, 1955-ben. Követi hamarosan az *Omár korszója mellett*. Sárospatakon őrzik kéziratban maradt műveit, melyeknek címe: *Zsoltárok könyve, Perencia hőse, Esti séták Hawaii ölében*.

1955-ben, 75 éves korában ugyanis nyugdíjba vonult, s ekkor Hawaii szigetére költözött, az örök tavasz hazájába. De nem tudta megszokni, hogy itt sohasem láthatja hazája kedves évszakait, s Floridába költözött, ahol pár hónap múlva meghalt. Mária sírlapja mellett később dr. *Újszászy Kálmán*, a Tiszáninneni Egyházkerület főgondnoka róttá le az óhaza kegyeletét.

Felesége ezután is rajongó szeretettel őrizte emléketét. Legfőbb vágya volt, hogy férje művei legalább szemelvényes kiadásban jelenhessenek meg újra. Ez a terv meg is valósult: a Református Zsinati Iroda sajtóosztálya az Egyetemi Nyomda útján egy 120 lapos csinos kötetben, Pap Klára izléses borítólappal 1975 közepén nyilvánosság elé bocsátotta Szabó László válogatott költeményeit *Örök Hűség* címmel. A válogatás nehéz munkáját Újszászi Kálmán végezte.

Nézzünk végig a kis kötetben. Az első darab a *Vándor sirályból* való, amelyben megkezdődik lelkének nagy vívódása. Szimbolikus költemény, ő maga a vándor sirály, akinek

... minden fáj az új ég alatt,  
Szívére száll döbrentő útja,  
De hangja az marad:  
Síró dalát visongva fújja...

A *Vándor madarakban* keményen kimondja meggyőződését:

Mind, mind hazátlan a magyar,  
Aki vándorbotot ragad,  
Szánandóbb az őszi madárnál,  
Mindig készül, s mindig marad.

Számtalan költeményében megszólal a gyárakban és a föld mélyén senyvedő magyar munkás alakja, s egyik költeménye hordja homlokán e kötet címét is, amit az özvegy bizonyára a maga „örök hűségére” is célozva választott. A költő lépten-nyomon régi házához való ragaszkodását hirdeti:

Fajtámnak és hazámnak éltem  
Férfi korom fényes delén,  
Ha más meg is rendült hitében,  
Nem soha én.

Nem hízeleg a külföldön élő, sokszor csak látszatmagyaroknak. Kevésnek tartja a vasárnapi iskolák pártolását is, másnak pedig szemére hányja aranylakodalmán:

Fölneveltél nyolc gyermeket,  
Egy sem érti a nyelvedet.

Mindezek az amerikai második-harmadik nemzedék égető problémái. Egyedül az vigasztalja, hogy

*A templom egy darab magyar föld.*

Egyébként úgy érzi, hogy

Síralmasan és vészesen jön  
A mindent elnyelő idő,  
Végül nem lesz itt semmi más, csak  
Sírköves magyar temető.

Itthonról gyakran eléje villan a Sajó vidéke, meghatóan idézi szegény anyja képét, családját. Megszólal a borsodi szüret zenéje, az otthonra emlékezteti az újhazai szalonnasütés is.

Legszebb, legszínesebb a „*Búzavirág*” című ciklusa, amelyben új szerelmének állít örök emléket.

Mély vallásos meggyőződése, papi hivatása számtalan helyen megszólal, sorozatosan pedig „*Az Uraknak Ura*” című ciklusban, melyben *Szenczi Molnár Albert* 150 zsoltár-fordítását dolgozza át, kiemelve a maga élményeit, bánatát, hitét, reménységét, az eredeti dallamok szárnyán.

Szabó László költeményeit szívesen fogadták az amerikai magyarok. Egy-egy Bethlen-kongresszus meleg ágya volt a feléje áradó elismerésnek. *Takaró Géza* az 1940-i Jubileumi Évkönyvben meleg hangú tanulmányban emlékezik meg az „amerikai magyar poeta könyvéről”. Idehaza *Mitrovics Gyula* a debreceni egyetem tanárai előtt is bemutatta a költőt, akit nagy méltánnyal fogadtak, *Zsigmond Ferenc* pedig új irodalomtörténete szemelvényei közé felvette a hun eposz két jelentékeny részét.

Úgy értesültünk, hogy az egyházak lelkészeire bízott könyvet szeretettel karolta fel a hívek tábora. Sajnos, az özvegy már nem érte meg leghőbb vágyának beteljesedését.

*Nagykőrös*

Dr. Törös László  
az Arany János Emlékmúzeum  
vezetője

## Párbeszéd és közösségkeresés

*Christa Grendel: Dialogue and the search for Community; One World, 1975/7.*

Az utóbbi években nemcsak egyre inkább az érdeklődés középpontjába került a dialógus, hanem az ökumenikus mozgalom eddigi története is arra utal, hogy nem volt még idő, amikor a keresztyénség ennyire rá lett volna utalva a más hitűekkel, világnézetűekkel való párbeszéd fontosságára. E kérdéssel való foglalkozás annál is indokoltabb és időszerűbb, mivel Nairoiban a harmadik szekció munkája éppen ezt a témakört ölelte fel. E problémával való őszinte szembenézés eredménye az a néhány negatív jellegű

megállapítás, mely szerint szinte elképzelhetetlen bármiféle dialógus Észak gazdag és Dél szegény keresztyénei között. Valóban igaz, hogy dialógus csak egyenlő, vagy legalábbis hasonló partnerek között lehetséges, s amíg a tények a hasonló körülményeket nem teszik lehetővé, megkérdőjelezhető bármiféle párbeszéd eredményessége.

Bibliai szóhasználatnál élve itt nemcsak bűnbánatról, hanem háttározottan megb térésről van szó. Legjobb példa erre Zákheus személye, aki Jézussal való találkozása után nemcsak az evangéliumot fogadja el, hanem ezzel egyidőben kész anyagi javait szétosztani. A valódi megtérés mindig ilyen radikális fordulat.

Ami tehát a dialógust illeti, az nem elméleti latolgatások eredmé-

nye, hogy vajon megéri-e, célszerű-e, hanem egyszerűen a bűnbánatnak és megtérésnek, vagyis Krisztus követésének az útja. S ez az egyetlen biztosíték arra nézve is, hogy a dialógus nem válik öncélúvá, hanem a közösség, a kapcsolatteremtés érdekeit szolgálja. Egy elnyomó és egy elnyomott között őszinte dialógus nem képzelhető el, de azonnal magától adódik ennek a lehetősége, amint olyanok találkoznak, akiknek egymás megismerése a céljuk. A dialógus tehát nem szűkíthető le az élet néhány területére (diplomácia, rasszizmus, gazdasági problémák, világnézetek, stb.), hanem mindezt magába olvasztva az élet kiteljesedését szolgálja. Nekünk keresztyéneknek, akik Krisztus királyi uralmát hirdetjük, lehetetlen úgy élnünk, hogy nem vesszük

## INHALT DER NUMMER

Bemerkungen des Redakteurs

STUDIEN: *Metropolit Paul Gregorios*: Theologie und die Dialektik der Friedensarbeit (Inauguraldissertation eines Ehrendoktors) — *Dr. Erwin Fahlbusch*: Katholiken und Protestanten — *Dr. János Pásztor*: Die Grundlagen der praktischen Theologie — *Dr. Géza Boross*: Das Verständnis und Selbstverständnis der praktischen Theologie in der theologischen Auseinandersetzung unserer Tage — *Gábor Gacsályi*: Die Kirche im Freiheitskampf von 1848 III. — *Zsófia Juhász*: Die Diakonie der Diakonie (Randbemerkungen zur Theologie von Fritz Bodelschwingh)

WELTRUNDSCHAU: *Dr. Mihály Bucsay*: Man hat mit der Ausgabe der Bolzanoschen Handschriften angefangen — *Verena Hézszer*: Frauen für die Freiheit (Ein Bericht von der Frauenkonferenz der CFK in Finnland)

DOKUMENTE: *Dr. Károly Tóth*: Bericht des Generalsekretärs an die Tagung des Ausschusses für die Fortsetzung der Arbeit der CFK

HEIMATRUNDSCHAU: *István Lenkey*: Zum Gedächtnis des Malers Kálmán Gáborjáni Szabó

KULTURELLE CHRONIK: *Gergely Denke*: Ein Apostel der Freundschaft. Über das Lebenswerk des slowakischen Dichters und Übersetzers Boleslav Lukac — *Bertalan Tamás*: Das Drama von Calvin und Servet. Die Analyse eines Schauspiels von András Sütő — *László Zay*: Über Theater und Filme

BÜCHERRUNDSCHAU: Gustavo Gutiérrez: A Theology of Liberation (*Dr. J. P.*) — Jan Hendrik van den Berg: Der Kranke; Walter Schulte: Die Welt des physisch Kranken (*Dr. Miklós Bodrog*) — Jenő Szűcs: Nation und Geschichte (*B. T.*) — László Szabó: Ewige Treue (*Dr. László Törös*) — Christa Grengel: Dialogue and the Search for Community (*-l-y-*)

## CONTENS OF NOS 11-12, 1975

Notes of the Editor

STUDIES: *Metropolitan Paul Gregorios*: Theology and the Dialectics of the Work for Peace (An Honorary Doctor's Inaugural Dissertation) — *Dr. Erwin Fahlbusch*: Catholics and Protestants — *Dr. János Pásztor*: The Foundations of Practical Theology — *Dr. Géza Boross*: The Interpretation and Self-Interpretation of Practical Theology in the Theological Discussion of our Days — *Gábor Gacsályi*: The Church in the War of Liberation of 1848 III. — *Zsófia Juhász*: The Diaconia of the Diaconia (Marginal Remarks on the Theology of Fritz Bodelschwingh)

WORLD REVIEW: *Dr. Mihály Bucsay*: The Publication of Bolzano's Manuscripts Has Begun — *Verena Hézszer*: Women for Peace. (An Account of the CPC Women's Conference in Finland)

DOCUMENTS: *Dr. Károly Tóth*: Report of the General Secretary to the Meeting of the CPC Continuation Committee

HOME REVIEW: *István Lenkey*: In Memoriam Kálmán Gáborjáni Szabó, Painter

CULTURAL CHRONICLE: *Gergely Denke*: An Apostle of Friendship. On the Life-work of Boleslav Lukac, Slovak Poet and Translator — *Bertalan Tamás*: The Drama of Calvin and Servet. Analysis of a Play by András Sütő — *László Zay*: On Plays and Films

REVIEW OF BOOKS: Gustavo Gutiérrez: A Theology of Liberation (*Dr. J. P.*) — Jan Hendrik van den Berg: Der Kranke; Walter Schulte: Die Welt des physisch Kranken (*Dr. Miklós Bodrog*) — Jenő Szűcs: Nation and History (*B. T.*) — László Szabó: Eternal Loyalty (*Dr. László Törös*) — Christa Grengel: Dialogue and the Search for Community (*-l-y-*)

(Folytatás a 384. lapról)

komolyan, amit Ő mondott, hogy Krisztus maga az igazság. Vagyis nem részigazság, mely mindenki számára igazságot jelent. S ha emberek ugyanerre az egy igazságra nézve élnek, akkor már eleve adva az egység, s eszköze a dialógus.

Természetesen az adottságok és lehetőségek korlátozottak és tudjuk, hogy a „közösség” még nem jelent „egység”-et, de éppen ezért lehet komolyan venni a párbeszéd közösségteremtő erejét,

mely formálni képes a résztvevő feleket. Az EVT mostani nagygyűlésének feladata lesz, hogy egy olyan járható utat mutasson a kereszténység számára, mely a „closed society” képlete helyett mindenki előtt hiteltérdemlően bizonyítja, amire a főtéma is utal, hogy Jézus Krisztus felszabadít és egyesít. S ha a kereszténység valóban ki tudna lépni bezárkózottságából, akkor ez a dialógus lehetőségeinek korlátlan voltát bizonyítaná.

—l—y

## Hibaigazítás

Előző számunkban (1975/9-10.) Keveházi László: Sztárai Mihály c. tanulmányában — téves tördelés következtében — a 291. oldal második hasábjának és a 292. oldal első hasábjának szakaszai felcserélődtek. A dolgozat 291. oldalon található 7. jegyzetszáma után — helyesen — a 292. oldal első hasábján található, „Íme, az első megnyilatkozás, emlékezés Sztárai-ról,” kezdetű és azt követő szakaszok következőknek a 14. jegyzet-számmal jelzett mondatnál bezárólag.

## A Református Sajtóosztály kiadványaiból

Megjelent az

### ÚJFORDÍTÁSÚ BIBLIA

A nyomdatechnika legújabb eredményeit felmutató kiadás 1632 oldalon tartalmazza Isten beszédét. A Biblia szövegét kiegészíti 8 oldal többszínnyomású térkép, és 4 oldalas külön magyarázó karton segít a Kijelentés jobb megértéséhez.

Az igen vékony, 40 grammos biblianyomópapíron készült Biblia kötése japán fekete nyíl (műbőr), celofán borítóval. Ára: 180,— Ft.

\* \* \*

### Studia et Acta Ecclesiastica

egyház történeti tudományos sorozat 3. kötete

#### TANULMÁNYOK ÉS SZÖVEGEK A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ XVI. SZÁZADI TÖRTÉNETÉBŐL

műnyomópapír, 1024 oldal, egészvászonkötés, celofán borító. Ára: 373,— Ft.

A Paróchiális Könyvtár előfizetői illetményként kapják!

A hit és cselekedetek egymást kiegészítő nagy tanításaiban és küzdelmeiben a XVI. század során az evangéliumi hit kérdései irányították hitvalló ősünk életét, — az örök reformáció mostani korszakában e hitvalló tanítások adnak iránymutatást az evangéliumi hitből fakadó cselekedetek megélésére.

A számos, eddig kiadatlan XVI. századi bizonyágtételt tartalmazó szöveg és az ezekhez fűződő tanulmányokat egybefoglaló hatalmas kötet kiemelkedően értékes nyeresége egyházi tudományos irodalmunknak.

\* \* \*

### Református Zsebkönyv

1976. évre szóló betétfüzete

a már használatban levő címtárhoz. A betétkönyvecske terjedelme 168 oldal, ára 20,— Ft, az eredeti PVC-kötésű címtárral együtt 44,— Ft.

A betétfüzet tartalmazza a címtári változásokat, a bibliaolvasó kalauz igehelyeivel bővített naptári részt, szolgálati napló részt és egyéb hasznos tudnivalókat.

Az évek során a gyakorlati egyházi életben nélkülözhetetlen és igen hasznos segítő társnak bizonyult a Református Zsebkönyv. Használata megkönnyíti szolgálatunkat.

\* \* \*

Továbbra is kaphatók a Képes Kálvin Kalendárium és a Bibliaolvasó Kalauz borítólapján, valamint az 1976. Református Zsebkönyv betétfüzetében és a külön megküldött körlevelekben jelzett kiadványok.

A fentiek megrendelhetők minden Református Lelkeszi Hivatalban és a Református Sajtóosztályon 1440 Budapest Pf. 5 (Abonyi u. 21.)